



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
NÚCLEO DE ESTUDOS COMPARADOS DA AMAZÔNIA E DO CARIBE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
REGIONAL DA AMAZÔNIA



REINALDO DA SILVA OLIVEIRA

A CRIAÇÃO DE BOI EM TERRAS INDÍGENAS DO LAVRADO

Boa Vista – RR

2018

REINALDO DA SILVA OLIVEIRA

A CRIAÇÃO DE BOI EM TERRAS INDÍGENAS DO LAVRADO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional da Amazônia/Núcleo de Estudos Comparados da Amazônia e do Caribe da Universidade Federal de Roraima, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional.

Área de Concentração: Meio Ambiente, Políticas Públicas e Desenvolvimento.

Orientador: Dr. Celso Morato de Carvalho

Coorientador: Dr. Edson Damas da Silveira

Boa Vista – RR
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

048c Oliveira, Reinaldo da Silva.
A criação de boi em terras indígenas do lavrado / Reinaldo da Silva
Oliveira – Boa Vista, 2018.
121 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Celso Morato de Carvalho.
Coorientador: Prof. Dr. Edson Damas da Silveira.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Roraima.
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da
Amazônia.

1 - Comunidades indígenas. 2 - Lavrado. 3 - Criação de gado.
4 - Roraima. I - Título. II – Carvalho, Celso Morato de (orientador).
III - Silveira, Edson Damas da (coorientador).

CDU – 636.2:397(=1-82)

REINALDO DA SILVA OLIVEIRA

A CRIAÇÃO DE BOI EM TERRAS INDÍGENAS DO LAVRADO

Dissertação apresentada como pré-requisito para a conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional da Amazônia - Núcleo de Estudos Comparados da Amazônia e do Caribe da Universidade Federal de Roraima.

Defesa pública em 5 de abril de 2018

BANCA EXAMINADORA

Dr. Celso Morato de Carvalho
Orientador

Dr. Serguei Aily Franco de Camargo
Membro interno

Dr. Marcos Antonio Pellegrini
Membro externo

*Dedico este trabalho às lideranças indígenas
do lavrado que deram suas vidas ao nosso
movimento.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Dr. Celso Morato de Carvalho pela orientação, contribuição e apoio na realização do trabalho de pesquisa.

Aos parentes da Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígenas São Marcos que deram oportunidade e apoio durante as viagens de campo.

Ao coordenador do Conselho Indígena de Roraima pelo diálogo.

Irmão Carlo Zacquine que compartilhou do seu conhecimento junto aos povos indígenas em Roraima e ao professor Sebastião Pereira do Nascimento.

A minha família e esposa pelo apoio e paciência durante o período do estudo.

RESUMO

O estudo faz uma análise crítica sobre a presença do gado que é criado dentro das comunidades das várias etnias indígenas que moram nas áreas abertas de Roraima, aqui reunidas sob o tema geral *“criação de boi nas terras indígenas do lavrado”*. Introduzido em Roraima pelo incentivador da colonização da região, Manoel da Gama Lobo de Almada, político e militar que chegou à região por motivos das desavenças entre os europeus na região, em 1789 introduz no lavrado cerca de duas dezenas de bois e vacas. Daí começa um longo processo de abuso dos europeus sobre as várias etnias indígenas que viviam no lavrado, motivando crescentes movimentos de resistência e organização dos índios, até que durante a década 1990 são homologadas por lei as terras indígenas do lavrado, incluindo as etnias que vivem em outros ecossistemas roraimenses. Parte deste processo foi a introdução do gado nas comunidades indígenas do lavrado, por volta dos anos 1960 – 1970, em processo cuja iniciativa foi dos missionários da Congregação Consolata em Roraima. O presente estudo aborda esta questão do gado em terras indígenas do lavrado, sob os pontos de vista histórico e atual. O **primeiro capítulo** aborda questões sobre o movimento indígena dos povos do lavrado, para contextualizar a presença do gado nas comunidades, que foi introduzido mais como fator político do que para suprir as comunidades de proteína animal. O **segundo capítulo** entra nos assuntos sobre como as comunidades indígenas que criam boi vêm essa história e como se envolvem – ou não se envolvem – com o boi. Há três hipóteses neste capítulo, com as premissas de que o processo de criação do boi é cultural ou virou cultural; que o boi supre de proteína animal as comunidades; que todos os membros das comunidades participam das formas de criação do boi nas suas terras. Todas foram rejeitadas e assumidas os seus contrários (hipóteses alternativas). O **terceiro capítulo** aborda como o gado que foi inicialmente introduzido nas comunidades indígenas tinha uma finalidade de unir os índios e fins políticos, virou uma atividade com fins empresariais, seguindo em muitos aspectos as normas do sistema capitalista, totalmente estranha à cultura dos índios. Discute-se como este aspecto está influenciando a cultura do sistema indígena, levando a um processo de aumento das iniciativas individuais, quando a cultura dos índios é comunitária.

Palavras-chave: comunidades indígenas, lavrado, criação de gado, Roraima.

MAI MENUKASA MOMENTO PIAMÎTÎ PÉ

Tarî Roraimî ta' e'maine pu' tamînawîrî kaixîrî Manoel da Gama Lobo de Almada ipîkku pe tîwîsen, mîkîrî ekooneka'pî 1789 kono pî. Paaka iipî'pî Roraimî ta' maasa pra mararî pra epînto e'pî'tî'pî tiaron pata ponkon europeusyamî irataikkoyamî moroopai makuusiyamî' pata esanan uyunpakon ramono'ta poronkon tîkomansenan pokon pe. Maasa pra makuusiyamî' tumatî'pî to'ya to' patase' pîkînsa. Tîise makuusiyamî'wanî'pî meruntîke moroopai teepîto'kon teserukon konekapî'tî'pî to'ya. Tîise tiwin wei 1990 kono'pî makuusiyamî' patase'ton epakapî karîta pona tîmenukai ipîkku pe tepusen pe tipanakai tinapoi to' komanto patase' pe. Mîrîrî î'konrî ku'to menukato epoto' wanî'pî meruntîke maasa pra Paapa Miami yanankon Consolata tawonkonya to' pikkatî'pî paakyamî' yarî'pî to' komanto' ta'. Mîrîrî wanî'pî tîkonekapî'se teeseurumai tîmenukai paaka erapanto pî' to' momento patase'ya. Seeni imenukato eseuruma mîrîrîpî'. Mîrîrî e'mainon ikarîmeto mîrîrî ramono'ta wonkon poronokon tîkomansenan makuusiyamî' eseru pî, o'non yekape paaka erepansa wanî makuusiyamî' eseru tonpe. Itakon tekape imenukusata, eseuruma o'non yekape tekînkon tuwarîkato'ya' tîpatakonya, to' pikaatîiya ou kane paaka tîwarîka to'pî. E'mainon to' eseru mîrîrî paaka mîkîrî to' eseru to' komanto ta' tîwesen; Ipîkîron mîrîrî paaka tîwarîka to'ya mîrîrî tîpata konya toyonkon ton tîwentîtokon ton wei kaixîrî, ituseurîno eseru wanî mîrîrî tamînawîronkon tîkomansenan tîpata kon ya inkamoroya paakayamî' erama'pî tîwarîkapî' to' e'pîka'tî. Tîise seeni imenukasa karîta po wanî manne mîrîrî wanî itenîkaya, nen mararîto' eseru, to' ekonekato ton pra wanî karîta po wanî inenukusa pe itenîkaya. Iteseurîno imenukato eseuruma paakayamî' tîwarîkato erati'pî tîkomansenan makuusiyamî' pepîn wappu'pe, maasa pra î'konrî tîkonîkasen tîwin pî enanpî'man ipîkkupe mararîpra si'na makuusiyamî' komanto eseru yentai.

Ese'wanîkon ipîkku kon: pemenkonyamî makuusiyamî patase', ramono'ta, paakayamî' epanî'to', Roraimî

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mapa das terras indígenas homologadas.....	46
Fotografias para ilustrar o capítulo II.....	74

Observação: As 4 figuras apresentadas – 4 fotografias – são apenas ilustrativas e não fazem parte das argumentações dos capítulos, portanto não haverá no texto as chamadas para figuras conforme as normas de redações acadêmicas, mas eu julguei que algumas figuras são importantes apenas para ajudar a contextualizar o capítulo 2.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ADERR -	Agência de Defesa Agropecuária do Estado de Roraima
APSM -	Associação Programa São Marcos
APITSM -	Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígena São
CIDR -	Centro de Informação Diocese de Roraima
CIMI -	Conselho Indigenista Missionários
CNBB -	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CINTER -	Conselho Indígena do Território de Roraima
CIR -	Conselho Indígena de Roraima
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio
IBGE -	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MAPA -	Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento
OMIRR -	Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
ONG -	Organização Não-Governamental
OPIRR -	Organização dos Professores Indígenas de Roraima
PPTAL -	Projeto de Proteção às populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
SEAPA -	Secretaria de Agricultura Pecuária e Abastecimento
SUDAM -	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SPI -	Serviço de Proteção dos Índios
TI -	Terra Indígena
TIRSS -	Terra Indígena Raposa Serra do Sol
TISM -	Terra Indígena São Marcos
UFRR -	Universidade Federal de Roraima

SUMÁRIO

I. APRESENTAÇÃO.....	10
II. OBJETIVOS.....	22
III. MÉTODOS.....	23
CAPÍTULO I. O MOVIMENTO INDÍGENA EM RORAIMA E A INTRODUÇÃO DO BOI NAS COMUNIDADES DO LAVRADO.....	28
1.1. O processo de colonização em Roraima e as conseqüentes interferências socioculturais das etnias indígenas do lavrado.....	30
1.2. Introdução do gado em Roraima e a criação das fazendas nacionais.....	32
1.3. Fatores que influenciaram a formação e expansão do movimento indígena em Roraima.....	34
1.4. O movimento indígena e a introdução do gado nas comunidades do lavrado.....	35
1.5. O movimento indígena e a homologação das terras indígenas do lavrado.....	43
1.6. Considerações finais do capítulo I.....	47
CAPÍTULO II. A CRIAÇÃO DE BOI EM TERRAS INDÍGENAS DO LAVRADO.....	50
2.1 Relações dos membros das comunidades indígenas do lavrado com o boi: o gado comunitário e individual.....	52
2.2 Relações entre as comunidades indígenas e as instituições governamentais com relação a criação do boi.....	61
2.3 Desafios atuais na manutenção do projeto de gado nas terras indígenas do lavrado.....	65
2.4 Considerações finais do capítulo II.....	70
CAPÍTULO III. RELAÇÕES ECONÔMICAS GERADAS PELA CRIAÇÃO DE BOI NAS TERRAS INDÍGENAS RAPOSA SERRA DO SOL E SÃO MARCOS.....	75
3.1 A criação de boi em terras indígenas do lavrado como mercadoria.....	76
3.2 O processo individual de criação de boi nas terras indígenas.....	95
3.3 Tendências atuais sobre a criação de gado nas terras indígenas do lavrado em Roraima.....	100
3.4 Considerações finais do capítulo III.....	102
IV. CONCLUSÃO DA DISSERTAÇÃO.....	107
V. REFERÊNCIAS.....	108
ANEXO 1: Um pouco mais de história: atuação dos missionários católicos em Roraima.....	113

1. APRESENTAÇÃO

Durante o século 20 as etnias indígenas do lavrado sofreram muitas perseguições e discriminações causadas por migrantes que se apossaram das suas terras e pela sociedade envolvente no geral. Historicamente o Estado sempre foi conivente com esta situação dos povos do lavrado. Esse contexto motivou uma série de reações indígenas, os quais perceberam que unidos seriam mais fortes do que isolados. De derrota em derrota, dignificando pequenas vitórias conjuntas, conseguiram se organizar em torno da luta pela homologação das suas terras. O movimento indígena em Roraima se fortalece no final da década de 1960 e início da década de 1970, com a criação de organizações formadas pelos próprios indígenas e também pelo movimento em prol dos yanomami, com a criação da Comissão para Criação do Parque Yanomami.

Especificamente em relação às etnias do lavrado, um evento importante que ajudou a promover esta integração dos povos foi introdução do gado nas comunidades, um projeto cuja iniciativa deu-se pelo envolvimento dos missionários da Consolata com a causa indígena. É possível que a ideia inicial fosse suprir de proteína animal as comunidades, mas o gado ajudou os povos indígenas a garantir a reocupação de seus territórios – o boi sempre foi sinônimo de dominação e ocupação dos espaços geográficos. O ponto culminante dessa primeira fase do movimento indígena foi à homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos, promovendo o início de outras fases que se seguiram a esta, cuja fase que se encerrava teve a introdução do boi como marco significativo – homologação das terras e a introdução do gado nas comunidades são eventos indissociáveis. A criação de boi, embora seja uma atividade que não faz parte da cultura indígena, é uma atividade que interfere diretamente na economia dos povos indígenas do lavrado no seu cotidiano.

Surgem no presente contexto algumas perguntas pertinentes, por exemplo: Como as comunidades indígenas se relacionam com a criação de boi? O boi tem mais valor de uso como suprimento de proteína animal ou tem mais valor de troca? No caso de valor de troca como esta é efetivada? Será que a presença do boi em mais de 45 anos nas comunidades já foi incorporada à cultura dos indígenas? Como se dá às relações entre as comunidades indígenas do lavrado e as instituições governamentais com relação à criação

de boi? Quais os desafios para manter o projeto de gado nas comunidades indígenas do lavrado?

Estas são as perguntas que serão abordadas no estudo proposto, colocando o boi no contexto indígena, ressaltando que esta atividade não tem paralelo em nenhum outro lugar, não há outro exemplo sobre indígenas que mantêm esta atividade nas suas comunidades e de maneira tão extensiva quanto é em Roraima.

Pela relevância do objeto de estudo em questão – gado bovino – o presente projeto não poderia deixar de comentar nesta breve apresentação o papel que o boi representa nas sociedades, em todas as culturas, quer como fator de dominação política e social, ou como fator decorrente de dominação econômica. É possível, também, que estes fatores de dominação tenham influenciado a cultura brasileira em várias regiões de norte a sul, por exemplo, o canto do aboio, a dança folclórica boi-bumbá, as manifestações tradicionais nordestinas sobre vaquejadas, as histórias sulinas envolvendo o manejo do boi, até cantigas para criança (SANDRONI, 1999; MOUTINHO, 2016). Considero importante, então, para contextualizar estes aspectos envolvendo o boi na sociedade, fazer breves comentários para situar o assunto de forma geral, enfatizando que esta atividade é única envolvendo indígenas de forma tão extensiva e planejada como é em Roraima.

1.1. Relações dos humanos com várias espécies de animais – em particular o boi

A relação de humanos com os animais, domesticando-os para uso no dia-a-dia ou simplesmente convivendo junto, se iniciou há muito tempo como forma de dominação da natureza, ocupação dos espaços geográficos e principalmente de subsistência. Assim várias espécies animais têm várias relações com os humanos, seja como recurso alimentar (mamíferos em geral, peixes), xerimbabos (animais de estimação), objeto de medo (cobras, por exemplo), elemento sacrificial (galinhas, caprinos e ovinos, por exemplo), entes sagrados (por exemplo, a vaca na Índia), simbologias (bois e cavalos, por exemplo). Então, dependendo da cultura, várias espécies animais podem ser amadas, caçadas apenas para serem mortas, veneradas, consumidas como alimento, desprezadas e objetos de tabu. Seja isso de forma real ou simbólica, vários grupos de animais estão presentes nos mitos,

nas lendas e nas tradições dos humanos, acompanhando-os nas suas práticas socioculturais e de poder (LIMA, 2010).

Com o passar dos tempos e evolução das sociedades, a relação dos humanos com outras espécies animais passou por vários processos, distanciando-se muitas vezes das relações primordiais – com o aumento da população foi preciso mais do que simplesmente caçar ou sacrificar animais para os deuses. Instituiu-se então entre os humanos o processo de domesticação dos animais (vegetais também). Esse processo ocorreu há cerca de 9 mil anos a.C. (período Neolítico). As bases sociais foram também gradualmente se transformando, e com ela a agricultura e a criação de animais, levando ao processo de estabelecimento dos humanos sem a vida nômade.

O boi foi domesticado há mais de 6 mil anos atrás, tendo diversas funções para humanos, por exemplo, animal de carga e tração, produção de leite, carne e órgãos internos, couro. A partir de então o boi começou a fazer parte do cotidiano dos humanos, cuja criação destes animais, com o passar dos tempos, passou a ter finalidades principalmente econômicas e de dominação. Em muitas culturas africanas do passado, o boi deixou de ser símbolo de domesticação e passou a ser representação de servidão, ou seja, a imagem do boi representava os que eram escravizados, principalmente os negros (DE MORAIS, 2009).

1.2. O boi no Brasil

A introdução do boi no Brasil se deu a partir de 1549, com o processo de colonização portuguesa no Brasil. A função essencial destes animais era para alimentação e força de trabalhos para os colonizadores, mas também domínio sobre as terras ocupadas e garantia de poder, embora tenha sido tratado como atividade secundária (MOUTINHO & BRUNO, 2016; SCHLESINGER, 2009). A partir deste início de introdução do boi na América Portuguesa, surge nova relação de convivência e aprendizado nos espaços de trabalho, no campo, na lavoura, e surpresa para os indígenas, que nunca haviam visto tal bicho estranho. Diferentemente da relação que ocorreu entre humanos e o boi nas diversas regiões da África e da Índia, aonde era proibido alimentar-se da carne e, até, em alguns casos, empregados nas atividades agrícolas (DE MORAIS, 2009).

O boi está presente com mais intensidade na vida social brasileira desde final do século XVII e início do XVIII, onde possibilitou transformações sociais e criação de vilas e povoados, constituindo um fator econômico importante durante o período colonial, seja para a mão-de-obra que auxiliava os escravos nos trabalhos de colheitas e usinagem da cana-de-açúcar, assim como supria de proteína animal as populações das fazendas e povoados (CAZÉ & PAIXÃO, 2009). Com a proliferação da criação de bois incorporaram-se nestas atividades várias manifestações culturais relacionadas diretamente ao boi. Por exemplo, Cavalcanti (2006) destaca várias brincadeiras de boi que são realizadas pelo Brasil, como por exemplo: o Boi-Bumbá, no Amazonas e no Pará; Bumba-Meu-Boi, no Maranhão; Boi-Calemba, no Rio Grande do Norte; Bumba-de-Reis ou Reis-de-Boi, no Espírito Santo; Boi-Pintadinho, no Rio de Janeiro; Boi-de-Mamão, em Santa Catarina.

Atualmente, as regiões Norte e Centro-Oeste, nas quais estão situadas a floresta amazônica e o cerrado, respectivamente, são as que apresentam as maiores taxas de expansão do rebanho bovino no Brasil (vide Rondônia e Roraima), apesar de as regiões sudeste e sul apresentarem os maiores rebanhos bovinos do Brasil – o Brasil é considerado o segundo maior produtor de carne bovina do mundo – os Estados Unidos é o primeiro, mas o rebanho maior talvez seja o da Índia. Há que se mencionar a propósito, que o ciclo atual de expansão do boi é considerado o principal fator de destruição da floresta amazônica, já que no cerrado a soja suplantou a criação de gado bovino como recurso econômico e aí está a principal fonte de desastre natural referente à ocupação extensiva dos espaços geográficos (SCHLESINGER, 2009).

1.3. O boi em Roraima

Após o início da colonização brasileira os portugueses se depararam com um problema enorme: a proteção das fronteiras, já que a terra era cobiçada por muitos povos, por exemplo, holandeses, franceses e espanhóis. Tornou-se então necessário estabelecer estratégias de garantir o controle das fronteiras (FARAGE, 1991). Em Roraima não foi diferente. Lobo de Almada em 1787 transporta do rio Solimões para Roraima alguns bois para iniciar a criação de gado no lavrado (VIEIRA, 2014).

Havia então em Roraima, poucos anos depois da introdução do boi no lavrado, 32 fazendas particulares principalmente nos rios Branco, Uraricoera e Tacutu (DINIZ, 1972). Aqui começa um grande entrevero com as etnias indígenas do lavrado: ocupação das suas terras e tentativas de escravizá-los para mão de obra, com a conivência do Estado, para o qual a iniciativa dos fazendeiros era a garantia de ocupação da terra. O Estado não tinha como fazê-lo e incentivou como pôde a iniciativa de criação de boi nas terras dos indígenas, nem que para isso fosse preciso sufocá-los. Deu no que deu: indígenas presos, obrigados a trabalharem à força e às vezes até que não, mortes e início da desestruturação das sociedades indígenas do lavrado (SANTILLI, 1994).

A partir desta época mais migrantes foram se chegando ao lavrado e mais gado foi sendo criado, aumentando o rebanho bovino nesta ponta norte da Amazônia. Como é perversamente esperado nestes casos de intromissão cultural, as sociedades indígenas foram perdendo seus valores culturais para incorporarem parte da cultura dos fazendeiros que representavam a estrutura dominante brasileira. Mas uma pergunta aqui é pertinente: Qual cultura os representantes do poder estatal tinham para oferecer? É interessante aqui um paralelo que guarda uma relação até um tanto forçada, mas dentro do contexto – os holandeses quando intervieram e se estabeleceram forçosamente em Pernambuco por muitos anos, transferiram para os brasileiros da época uma cultura artística, urbanística e literária, porque assim representavam as suas culturas europeias. Pouco antes, durante o processo de catequese dos jesuítas no Brasil, escolas foram criadas e ensinadas às primeiras noções de ler e contar, música, literatura e artes. Foi elaborado nesta época uma gramática tupi e os jovens indígenas submetidos a processos de colonização não foram humilhados e esfacelados nas suas culturas – este processo veio depois. Voltando a Roraima na época da ocupação dos espaços do lavrado para criação de boi e dominação indígena, o que os representantes da oligarquia brasileira podiam oferecer?

Eram migrantes, estes colonizadores criadores de gado, aventureiros e de formação militar ou nem isso, apenas aventureiros que vieram colonizar os espaços roraimenses. Não havia nenhuma motivação para imprimir na região as letras, as artes, a religião – se este fosse o caso, ofícios artesanais ou a literatura, simplesmente porque não carregavam isso dentro de si, dentro do arcabouço intelectual que traziam. Se em todo processo de dominação o dominador deixa algo, o que deixaram os primeiros

arrendatários das terras do lavrado? Deixaram a ideia de que ter boi exprime poder e a própria lida com estes bois, dentro da visão deles mesmos.

É claro que os indígenas, crianças e mais jovens, dentro da impetuosidade natural inerente às idades, com o contato que tiveram aprenderam que o boi representa a dominação e o poder, além de terem também aprendido certos termos utilizados até hoje, como vaqueiro, curral e cerca. Os adultos aprenderam isso também. A cerca que delimita a propriedade. Os indígenas aprenderam também que o boi representa um poder de troca, mais do que valor de uso. Foi a herança que os antigos migrantes criadores de gado deixaram em Roraima em troca de interferências na cultura e na sociedade dos indígenas do lavrado, comprometendo até suas próprias identidades. Até pouco tempo, na década de 1960 e nas subsequentes, os membros das comunidades não se sentiam à vontade para falarem seus idiomas, chamados pejorativamente de “gíria”.

Nós podemos, então, supor que a introdução do boi no lavrado de Roraima propiciou uma desestruturação nas sociedades indígenas que habitavam estas áreas abertas ao norte da Amazônia? Nós podemos supor, de outra forma, que a introdução do boi no lavrado provocou uma mudança no pensamento dos indígenas sobre a forma como vêm as suas próprias organizações sociais e políticas? São perguntas inquietantes, visto as implicações das possíveis respostas. Este estudo proposto aborda tais perguntas.

1.4. O boi nas comunidades indígenas do lavrado

Antes da chegada dos migrantes que se estabeleceram no lavrado criando boi, os povos indígenas destas áreas estavam desenvolvendo a ideia de reunir os vários povos, próximos ou de áreas mais afastadas, da mesma língua ou de línguas diferentes. Eram povos diversos estes, que mantinham várias relações entre si, principalmente comércio e guerras, principalmente dentre as etnias macuxi, wapixana, ingarikó, taurepang, patamona e saporá (CIDR, 1989; FUNAI, 2008).

Na década de 1900 quatro sacerdotes e dois irmãos beneditinos haviam chegado a Boa Vista para catequese e trabalhos de ensinar os ofícios de mecânica e carpintaria (MONGIANO, 2011). Estes beneditinos ganharam do Governo Federal uma fazenda para criação do gado e a indústria de laticínios, mas não conseguiram o intento. Os

benedictinos não são exatamente bem-vindos por todos os habitantes de Boa Vista e em 1910 seguem para a região do alto rio Surumu, onde constroem alguns barracões para uma missão beneditina em pleno lavrado, onde eles se dedicaram a catequizar os indígenas (essencialmente macuxi), ensinando também as primeiras letras aos meninos e meninas. As iniciativas dos beneditinos não deram certo.

Em 1948 os missionários da Consolata assumem o trabalho dos beneditinos e levam adiante a ideia de criação de gado, desta vez dentro das comunidades indígenas – compraram cerca de trinta vacas e dois bois. A Diocese de Roraima para ajudar os índios na criação de gado promoveu então, na década de 1980 vários “projetos comunitários” (CIDR, 1990), com recursos provenientes de entidades fora do Brasil, que financiou a comunidade Maturuca, na região das serras, para criação de boi.

Os missionários da Consolata fazem então campanha internacional “Uma vaca para o Índio”, da qual participou monsenhor Ersílio Tonini, Arcebispo de Ravenna e depois Cardeal, que contribuiu de modo determinante para o sucesso da iniciativa. O resultado da campanha foi a aquisição de 5.924 cabeças de gado que foram doadas para as comunidades indígenas (MONGIANO, 2011; CAVALCANTE, 2010). Com a primeira compra do gado feito em 1979 para a região do Surumu, o boi recebeu marca de ferro com as iniciais M ao lado de uma cruz, aludindo à comunidade Maturuca e à Diocese de Roraima. A Diocese de Roraima arranhou dois depósitos de gado no Surumu, que tinham finalidade de melhorar o rebanho repasse às comunidades.

Um fato interessante que merece ser comentado, é que no momento da compra do boi para as comunidades indígenas, o Irmão Francisco Torta, da Consolata, comprava os bois dos fazendeiros dizendo que estes eram destinados à fazenda do bispo que se localizava no Surumu – após serem comprados os bois eram distribuídos para as comunidades (MONGIANO, 2011). Era uma estratégia para comprar gado sem problemas e os distribuir para as comunidades indígenas.

A iniciativa do boi para as comunidades envolveu também a FUNAI, que aprovou o chamado “projeto do gado”, redigido e apresentado pelo padre da Consolata Jorge Dal Ben. O estatuto desta iniciativa estabelecia que cinquenta bois fossem criados em cada comunidade; após cinco anos teriam que ser repassado para outras comunidades. As crias ficariam nas comunidades e assim foi sendo disseminado o boi nas terras indígenas. A

FUNAI também fez uma iniciativa parecida dos missionários e em 1990 repassou 495 bovinos entre reprodutores e matrizes para as comunidades. Cada comunidade recebeu de 30 a 50 reses para iniciar a criação nas próprias terras indígenas.

A iniciativa de se criar boi em terras indígenas foi uma estratégia de ocupação territorial e poder, à semelhança dos colonizadores (SANTILLI, 2001). Cavalcante (2010) reforça que este objeto estaria sendo usado com estratégia aprendida, para oportunizar autonomia política e econômica, e fortalecer a organização em defesa da terra, ou seja, uma verdadeira ‘patada do boi’. Certamente os fazendeiros utilizaram o gado para invadir as terras indígenas, logo, os povos indígenas utilizavam a mesma estratégia para reocupação de seus territórios. Entretanto, os fazendeiros começaram a não gostar disso. Perceberam que se este processo continuasse nas comunidades, o rebanho nas terras indígenas aumentaria de tal maneira, que não poderiam defender a tese de que os índios não precisam de terra porque não têm precisão para tanto, por exemplo, não criam animais (CIDR, 1990). A partir daí recomeçam os conflitos entre os fazendeiros e os povos indígenas.

1.5. Delimitação do problema do estudo com as respectivas hipóteses e justificativa

O problema de estudo pode ser muito amplo e não conseguir ser alcançada a resposta ou respostas em tempo acadêmico, por isso eu levei em consideração que ele deve ser bem delimitado e com questões bem específicas, de modo a permitir as respostas. Neste contexto está uma pergunta que não é muito fácil de responder adequadamente: *Por que, dentre tantos problemas inerentes ao nível geral do tema, este relativo à criação do gado no lavrado foi escolhido para ser estudado?*

Do ponto de vista acadêmico um problema não existe por si só e não sustenta seus argumentos se não for identificado claramente o nível maior onde este problema está inserido. É neste nível maior que está o problema, com outros problemas afins. No caso desta presente proposta, o nível maior onde o problema está situado engloba outros problemas afins, dentro do contexto DINÂMICA ESTRUTURAL DO SISTEMA SOCIAL INDÍGENA – este é o nível maior onde o problema deste estudo está situado. Vários problemas estão inseridos neste nível maior, por exemplo, os resíduos sólidos

descartados pelas comunidades, aspectos da saúde e ensino, as políticas de unificação das etnias, os contatos com os setores envolventes às terras indígenas, os contatos com a estrutura pública e os indígenas, a criação do gado em terras indígenas do lavrado.

Impossível abarcar todos estes problemas de uma só vez.

Então de forma prática que possa ser abrangida pelo prazo estabelecido pelo Programa de Desenvolvimento Regional da Amazônia, especificamente o problema deste estudo proposto é um só, dentre outros tantos que poderiam ser abordados, e está centrado em alguns fatores socioeconômicos gerados pela atividade de criação de boi praticada pelos indígenas do lavrado. Estes fatores estão focados principalmente nas relações econômicas e interpessoais geradas dentro das comunidades indígenas do lavrado motivados pela criação de boi dentro destas comunidades – envolvem também as relações das comunidades com a sociedade envolvente, especificamente com relação ao objeto do estudo.

O enfoque dá motivo para a formulação das seguintes perguntas norteadoras deste estudo e que já foram mencionadas nos itens anteriores: *Como é o processo de criação de boi em terras indígenas do lavrado em Roraima? As comunidades estão felizes com o empreendimento? Como é realizado este processo de criar boi? Como evidenciar os aspectos econômicos relacionados à criação do boi pelas etnias indígenas do lavrado? Que aspectos econômicos são estes envolvidos no tema central deste estudo?*

Responder a estas perguntas envolve o processo de analisar os fatores que estruturam a criação de boi, como por exemplo, se as comunidades indígenas gostam ou não desta atividade, se há processos específicos para a criação de boi e como as comunidades se envolvem, se há trocas entre comunidades e como se dão, se há venda para a sociedade envolvente (não indígena) e como se dá esta venda. Para responder estas perguntas é importante também estabelecer outra situação não menos importante: como inserir no presente momento o processo da criação de boi no movimento indígena em Roraima?

O foco do problema deste estudo proposto, a criação de boi praticada pelos indígenas do lavrado, embora não faça parte da cultura dos povos indígenas, o processo mantém uma série de relações entre as comunidades e dentro das comunidades. O pressuposto no estudo é que estas relações se dão porque o boi funciona não como

elemento integrador intercultural, mas sim como ferramenta de troca, muito mais do que de inserido como valor de uso. Isto traz consequências importantes, porque a sociedade envolvente com seus conceitos capitalistas pode já está impregnando o processo de criação de boi pelos indígenas, deixando de ser comunitário para ser individual. *Poderá ser possível isso dentro das comunidades?*

1.6. Delimitação do problema de estudo e justificativa

Como forma de delimitar o problema do estudo e facilitar a elaboração das hipóteses, o projeto parte de três **pressupostos** que vão nortear o estudo:

i) O primeiro é que a criação de boi é parte integrante da cultura indígena das etnias do lavrado, cuja cultura precisa ser retomada após a organização da sociedade indígena do lavrado, que se deu pela homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos.

ii) O segundo é que a criação de boi em terras indígenas do lavrado está mais para uma influência dos primeiros colonizadores do lavrado de Roraima e hoje está lá o boi aceito pelas comunidades indígenas do lavrado.

iii) O terceiro é que a criação de boi é resquício de anos de dominação sobre os indígenas por colonizadores do lavrado criadores de boi, da sociedade envolvente e do Estado, cujos conflitos ocorreram durante o século passado, deixando além do rastro da destruição aos indígenas, a herança da criação do boi como fator de dominação e poder.

Com relação à premissa envolvendo a criação de boi como fazendo parte da cultura dos povos indígenas do lavrado esta premissa não se sustenta de imediato – criar boi nunca fez parte da cultura indígena, nem aqui em Roraima e nem em qualquer outro lugar.

Com relação a segunda e a terceira premissas, estas são mais adequadas, o boi em terras indígenas é parte da herança deixada pelo Estado, pelos colonizadores criadores de boi. Embora não faça parte da cultura indígena está lá o boi dentro das comunidades, cujo processo de manutenção mantém várias relações entre as comunidades, dentro das comunidades e com a sociedade não indígena do entorno.

Há ainda outro núcleo de premissas muito importante com relação à criação de boi em terras indígenas do lavrado. Este processo se deu com a chegada dos Missionários da Ordem da Consolata. Agora resta saber a razão. Dentre as possíveis respostas está o boi como recurso alimentar e instrumento de poder – o intruso nas áreas indígenas tinha poder justamente pela criação de boi, não tinha nenhuma fazenda de agricultura somente de boi, se o boi dava poder ao fazendeiro, logo o boi gerenciado pelas comunidades indígenas dava também poder aos indígenas para fazer frente aos criadores de boi não indígenas.

Uma pergunta se sobressai no contexto: ***Por que este estudo foi escolhido dentre os vários problemas que compõem a unidade maior do estudo?***

Como já mencionado nos itens anteriores, as comunidades indígenas do lavrado vêm de longa data travando um embate com a sociedade não indígena que se apossaram das suas terras. Este embate teve um epílogo legal – mas não social – com a homologação das Terras Indígenas da Raposa Serra do Sol em 2005, São Marcos em 1991 e Anaro em 2010. Desde então começou um processo de estruturação de uma sociedade indígena que não perdeu suas raízes, embora tenha sofrido – e vêm sofrendo – vários processos negativos nas relações com a sociedade envolvente, a qual pode, resumidamente, ser identificada como sistema dominante. Como todo sistema que domina social e politicamente um processo, quer pela força, quer pela normatização, este sistema lança suas garras em todas as manifestações sociais que pode alcançar, através de sua ideologia. Com as populações indígenas não é diferente.

Em todo processo de formação e funcionamento de um movimento social surge as lideranças com proposições de ações que promovem este movimento, formando uma estrutura. Assim é o movimento indígena. Para que esta estruturação do movimento indígena se mantenha é preciso entender os vários processos que o compõem, por exemplo, as relações com a saúde e educação, bem como com a ingerência da sociedade não indígena sobre esta, que é feita através de projetos e atividades realizadas em terras indígenas sob a liderança de instituições estatais, o que significa quase sempre o braço da ideologia do sistema dominante na sociedade que vem sendo estruturada pelos indígenas. Não é fácil reconhecer como se dá este processo, porque a ideologia fala por palavras bonitas e convincentes.

O entendimento dos processos envolvidos nas comunidades indígenas tem duas vias: a primeira está relacionada à compreensão que os não indígenas têm destes processos, cujos argumentos escapam da percepção dos índios; a segunda o entendimento que os próprios indígenas têm destes processos – é o caso do presente estudo.

Além disso, tem alguns aspectos muito pessoais. A manutenção de um processo só se dá através do conhecimento das relações funcionais entre suas variáveis. O sistema indígena a partir da homologação das suas terras em Roraima vem experimentando um processo de estabilização de conflitos entre indígenas e não indígenas. Esta estabilidade certamente levará ao amadurecimento do sistema que se denominou movimento indígena, com reflexos positivos na manutenção da sociedade e da cultura indígenas.

Eu faço parte deste processo e quero manter esta identidade cultural indígena, por que é a minha identidade, onde me reconheço e aos meus parentes. Só é possível manter esta identidade se eu conhecer o sistema do qual faço parte. O conhecimento gerado pelo estudo também vai contribuir para manter outras identidades indígenas, ao mesmo tempo em que vai enriquecer o conhecimento que nós indígenas temos de nós mesmos.

A pergunta geral do estudo é: *Como entender as relações do boi nas comunidades indígenas do lavrado?* As possíveis respostas estão apresentadas nos três capítulos da dissertação, cada qual correspondendo a um objetivo específico. No **primeiro capítulo** eu apresento várias considerações a respeito do movimento indígena das etnias do lavrado, discutindo brevemente (o assunto é complexo) algumas causas e efeitos da reestruturação da dignidade dos índios do lavrado; no **segundo capítulo** eu faço considerações sobre como os parentes veem a criação do boi nas suas comunidades, o que isso representa para todos e o que isso representa para alguns, abordando uma questão muito mais para reflexão do que outra coisa, se isso (a criação de boi) não poderia representar uma intrusão aos valores culturais tradicionais indígenas; no **terceiro capítulo** eu faço comentários a propósito da comercialização do boi criado em terras indígenas – o que foi pensado inicialmente como contraponto ideológico aos fatores de dominação aos índios virou um negócio, comércio de compra e venda de boi em algumas comunidades dos índios do lavrado, embora exista de forma latente, muitas vezes explícita e muito lembrada nas assembleias e reuniões gerais, a visão do gado comunitário e os problemas e soluções advindos desse patrimônio.

II. OBJETIVOS

Geral: Caracterizar a criação de boi em terras indígenas do lavrado.

Específicos:

Estes objetivos específicos têm uma característica estrutural definidora da estrutura da dissertação – cada um vai corresponder a um capítulo da dissertação. São eles:

i) De que modo o movimento indígena de Roraima está relacionado à introdução do gado nas comunidades indígenas do lavrado.

ii) Como pode ser caracterizada a atividade de criação do boi nas terras indígenas do lavrado. Este objetivo contém três hipóteses: *1. A criação de boi é parte integrante da cultura indígena --- 2. O boi criado em terras indígenas do lavrado supre de proteína animal as comunidades do lavrado --- 3. As comunidades indígenas do lavrado participam coletivamente e espontaneamente da criação de boi.*

iii) Como podemos compreender as relações econômicas geradas pela criação de boi nas terras indígenas do lavrado.

III. MÉTODOS E VERIFICAÇÃO DAS HIPÓTESES

3.1. Sobre o tipo de pesquisa do estudo

A pesquisa a ser utilizada no presente estudo será uma mescla das pesquisas: i) causal (ou explicativa), ii) descritiva, iii) exploratória.

i) Causal (ou explicativa) porque requer hipótese – analisa causa e efeito – pode requer estatística dependendo da pergunta e da hipótese, o que não será absolutamente o caso da presente proposta.

ii) Descritiva porque apresenta o cenário de um fenômeno ou conjunto de fenômenos, admite hipótese e descreve características dos fenômenos observados.

iii) Exploratória porque identifica o problema e faz sugestões sobre as respostas das perguntas.

3.2. Sobre os métodos

Os métodos para a consecução dos objetivos foram adaptados de Popper (1994), Zahar (1997), Ghedin (2003), Lakatos & Marconi (1991). Para tanto, foram estabelecidas duas etapas: **a primeira** com relação à estruturação do plano de trabalho, **a segunda** relativa ao planejamento dos tópicos da dissertação.

i) A identificação do problema

A primeira providência antes de tudo foi estabelecer e identificar o problema a ser estudado. Isto foi feito olhando os diversos problemas que poderiam ser identificados dentro de um nível maior que os abrangesse. Este nível maior é a grande área de interesse para o meu estudo: DINÂMICA ESTRUTURAL DO SISTEMA SOCIAL INDÍGENA.

Vários problemas estão inseridos nesta grande área do meu interesse, todos relevantes para a problematização do meu estudo pretendido. Um destes problemas – **a criação do gado nas comunidades indígenas** – entretanto, me chama muito a atenção, por constituir um aspecto que perpassa todos os momentos históricos do movimento indígena, desde o período da colonização de Roraima e a desestruturação das sociedades indígenas (várias etnias) do lavrado, motivado pela dominação do estado através dos fatores da época; a aproximação dos indígenas pelos religiosos da Consolata, que se

iniciou em 1945, após os religiosos beneditinos repassarem a missão Surumu para a Consolata; a introdução do boi pouco depois, como forma de se contrapor à dominação do estado, que também utilizava o boi como fator de poder; a organização do movimento indígena dos povos do lavrado e a homologação de suas terras.

O boi está em todas estas fases, ora como fator de dominação do Estado sobre os indígenas, ora dentro das comunidades, mas uma pergunta geral emerge: *Como se relacionam estes aspectos com as comunidades dos indígenas do lavrado?*

3.2. A delimitação do problema e a composição dos temas

Uma vez identificado o problema – a criação de boi em terras indígenas do lavrado em Roraima – bem como o nível maior onde se situa este problema – dinâmica estrutural do sistema social indígena –, o passo seguinte foi delimitar este problema. Este passo foi feito identificando-se os temas que constituem o problema, assim como a pergunta norteadora geral: *Como entender as relações existentes entre os povos indígenas do lavrado e a criação de boi, embora este procedimento aparentemente esteja distanciado da cultura local indígena?*

3.3. Estruturação de cada tema e as perguntas adicionais ou secundárias

Cada tema constituinte do problema foi sumariamente definido acompanhado por uma pergunta geral, apenas para dar melhor clareza estrutural à delimitação problema. Para cada pergunta geral do tema estabeleci algumas pequenas perguntas adicionais ou secundárias àquela geral do tema, não para abrir o leque; ao contrário, para fechá-lo e delimitar ainda mais o problema. Estabeleci que os temas correspondessem exatamente aos objetivos específicos e, ainda, que cada tema (= objetivo específico) correspondesse a um capítulo da dissertação. Assim: **um tema = um objetivo específico = um capítulo da dissertação**. As perguntas específicas a cada tema (perguntas adicionais ou secundárias) são, como dito, propositalmente bastante limitadas, apenas para orientar o que vai ser apresentado e discutido em cada tema (em cada objetivo específico) – estas perguntas secundárias de cada tema irão compor os tópicos a serem discutidos em cada capítulo. Este método de fazer perguntas do geral para o particular foi adaptado de Ghedin (2003:31) e Lakatos & Marconi (1991), e integra a estrutura de uma pesquisa, do

problema à verificação das hipóteses, conforme proposto por Karl Popper em 1920 (Popper, 1994).

São três temas correspondendo exatamente aos três objetivos específicos: *i) De que modo o movimento indígena de Roraima está relacionado à introdução do gado nas comunidades indígenas do lavrado, ii) Como pode ser caracterizada a atividade de criação do boi nas terras indígenas do lavrado, iii) Como podemos compreender as relações econômicas geradas pela criação de boi nas terras indígenas do lavrado.*

3.4. Verificação das hipóteses do objetivo específico 2.

As seguintes hipóteses foram elaboradas neste estudo explicitamente para serem refutadas, de acordo com o método de refutação de hipóteses estabelecidas por Karl Popper no início do século 20 (LAKATOS & MARCONI, 1991; POPPER, 1994).

Hipótese 1. A criação de boi é parte integrante da cultura indígena.

Hipótese alternativa: A criação de boi não faz parte da cultura indígena dos povos do lavrado.

Critério para verificação da hipótese: se durante os levantamentos de dados for encontrado pelo menos uma evidência de menção simbólica nas brincadeiras de crianças, nos jogos entre os jovens, nas músicas ou danças, e nas conversas de adultos, esta primeira hipótese não será refutada. Se não houver nenhuma manifestação neste sentido, será adotada a hipótese alternativa para discussão.

Hipótese 2. O boi criado nas terras indígenas do lavrado supre de proteína animal as comunidades do lavrado.

Hipótese alternativa: O boi criado em terras indígenas do lavrado não supre de proteína animal as comunidades do lavrado.

Critério para verificação da hipótese: se durante as visitas às comunidades, houver pelos menos 40 a 50 famílias das regiões que consomem regularmente o boi criado (abatido) nas comunidades, esta terceira hipótese não será refutada. Caso contrário, será adotada a hipótese alternativa para discussão. Este critério de 5% é uma adaptação do

método hipotético estatístico, no qual se dá à hipótese a ser refutada 95% de ser verdadeira (VANZOLINI, 2001; LAKATOS & MARCONI, 1991; ZAR, 1996).

Hipótese 3. As comunidades indígenas do lavrado participam coletiva e espontaneamente da criação de boi.

Hipótese alternativa: As comunidades indígenas do lavrado não participam espontaneamente da criação de boi para fins coletivos.

Critério para verificação da hipótese: Se durante as visitas às comunidades, houver pelo menos de 40 a 50 das famílias das regiões que participem espontaneamente da criação de boi, esta terceira hipótese não será refutada. Caso contrário, será adotada a hipótese alternativa para discussão. Este critério de 5% é uma adaptação do método hipotético estatístico, no qual dá-se à hipótese a ser refutada 95% de ser verdadeira (VANZOLINI, 2001; LAKATOS & MARCONI, 1991; ZAR, 1996).

3.5. Coleta de dados e informações – embasamento de dados para verificação das hipóteses

As informações foram geradas a partir de análise documental, visitas às comunidades e entrevistas não estruturadas, informais, com líderes das comunidades e participação em assembleias gerais realizadas antes e durante o período de estudo.

i) Coleta de informações pessoais: Esta etapa será feita através de contatos com lideranças indígenas, conselheiros, crianças, jovens e adultos. Estas informações serão coletadas em visitas às comunidades. Serão visitadas 3 regiões integrantes da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: Raposa, Baixo Contigo e Surumu. Também serão visitadas 3 regiões da Terra Indígena São Marcos: Baixo, médio e Alto São Marcos. O nome que se dá para este tipo de coleta de informações pessoais é entrevistas não estruturadas, quase uma conversa informal, na qual o entrevistado fica à vontade para falar com o entrevistador (LAKATOS & MARCONI, 1991). As perguntas a serem feitas seguirão aquelas que direcionam o trabalho, relacionadas no geral se as comunidades participam da criação do gado, o destino que se dão aos bois, como se dão as relações entre os membros das comunidades e entre as comunidades, se o boi participa das conversas entre

as pessoas e sobre os quais aspectos da criação de boi elas conversam, se há menções culturais ao boi, como vendem os bois, se há trocas, como os bois são criados, quem são os responsáveis em cada comunidade pela criação dos bois, se há ou não gado comunitário.

Apoio logístico para as viagens: Conselho Indígena de Roraima, Secretaria Especial de Saúde Indígena, projeto do orientador desta dissertação. Nas viagens às comunidades haverá hospedagem em cada uma delas.

2. Coleta de informações em acervos bibliográficos: Os seguintes acervos serão consultados para procurar informações que possam subsidiar a procura por respostas contidas nas perguntas adicionais que fazem parte dos objetivos específicos (temas do problema):

- i) Arquivos da Prelazia de Roraima.
- ii) Biblioteca da Consolata sob a responsabilidade do missionário Carlo Zacchini, que gentilmente ofereceu ajuda para o desenvolvimento do trabalho.
- iii) Arquivos do Conselho Indígenas de Roraima;
- iv) Biblioteca da Universidade Federal de Roraima;
- v) Arquivos e biblioteca do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

3. Outras coletas de informações.

- i) Agência de Defesa Agropecuário do Estado de Roraima.
- ii) Secretaria de Agricultura Pecuária e Abastecimento.
- iii) Fundação Nacional do Índio.
- iv) Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento.

CAPÍTULO I

O MOVIMENTO INDÍGENA EM RORAIMA E INTRODUÇÃO DO BOI NAS COMUNIDADES DO LAVRADO

A presença de “*invasores*” dentro das terras indígenas mudou o modo de vida das etnias do lavrado, desde o período da colonização até os dias atuais, onde foram submetidos a diversos tipos de trabalhos que não faziam parte das suas culturas. Estou chamando de invasores, de modo geral, os primeiros habitantes de Roraima que ocuparam uma terra alheia às suas, desconsiderando que os espaços naturais do lavrado já estavam ocupados. A história não registra grandes embates entre europeus e índios, mas certamente a presença destes não foi considerada exatamente uma boa coisa. Houve algumas etnias que se manifestaram contra o abuso e ficaram muito bravos, por exemplo, o povo paraviana. Nunca houve exemplos, em sociedade alguma, de povos que ousaram dominar o território de outros que se deixassem dominar, sempre há resistência. Foi o que aconteceu com algumas etnias do lavrado.

Historicamente os governos imperiais e republicanos sempre foram coniventes com esta situação de usurpação de terras em Roraima, e durante muito tempo os índios sofreram muitas perseguições e discriminações. Esse contexto motivou uma série de reações indígenas, os quais adotaram uma condição que está enraizada na evolução dos animais – unidos são mais fortes. De derrota em derrota, comemorando algumas vitórias, os índios começaram e conseguiram se organizar em torno da luta pela homologação das suas terras. Foi trabalho de muito tempo e muitos parentes morreram.

Para que uma organização indígena pudesse ocorrer era necessário que houvesse reações dos povos que sentiam ultrajados, foi o que aconteceu aos poucos, algumas lideranças indígenas foram percebendo que a maneira como estavam sendo dominados, explorados pelos invasores não era a maneira como viviam. Isto gerou conflitos de todas as formas. As pequenas reações que ocorriam, já faziam a diferença, pois as notícias chegavam até outras comunidades que começaram a fazer as mesmas práticas e assim começou a organização das etnias do lavrado. No início não era uma situação como hoje, em que todas as comunidades se reúnem para discutir aquilo que são de seus interesses.

Era uma situação delicada que exigia muita coragem e paciência para enfrentar os problemas vividos.

Pulando várias etapas no tempo, que serão discutidas com mais detalhes nas seções a seguir, a presença dos missionários católicos da Congregação Consolata nas comunidades indígenas o movimento entre os índios começa a se intensificar e eles passaram a se reunir mais vezes nas comunidades. Começava então para os índios uma nova realidade diante de todos os problemas enfrentados, com a busca de estratégias para a solução de problemas por meios das reuniões e assembleias para encarar os problemas por eles vividos durante muitas décadas. Para isso, foram feitos diversos investimentos pessoais e comunitários para que as comunidades assimilassem os desafios que os missionários estavam propondo, buscando mostrar os caminhos de libertação das comunidades indígenas diante dos invasores de suas terras.

Com relação às etnias do lavrado, um evento importante que ajudou a promover a integração dos povos foi introdução do gado nas comunidades, um projeto cuja iniciativa deu-se pelo envolvimento dos missionários da Consolata com a causa indígena. O gado ajudou os povos indígenas a garantir a reocupação de seus territórios – o boi sempre foi sinônimo de dominação e ocupação dos espaços geográficos. Embora, fosse uma atividade que não faz parte da cultura indígena as comunidades aceitaram o gado, seguindo os pensamentos dos missionários, pois somente estes tinham as ideias de como poderiam trabalhar com o boi dentro das comunidades. Houve no início e nas fases seguintes da introdução do boi nas terras indígenas o acompanhamento do processo no cuidado com os animais, até que membros das comunidades estivessem aptos para trabalhar com o gado. Alguns índios já haviam tido o conhecimento de lidar com gado, pelo fato de terem trabalhado nas fazendas dos colonizadores.

Este mecanismo da criação do boi tem sido importante no que diz respeito a organização do movimento indígena em Roraima, pois o gado veio como uma espécie de pretexto para que as comunidades indígenas se reunissem cada vez mais, para tratar de assuntos de boi, mas, na verdade, os temas das reuniões iam muito além, discutindo os parentes outras situações muito graves, por exemplo, as perseguições, as mortes de lideranças e o próprio movimento em si. Somente desta maneira que conseguiriam reagir contra os invasores de suas terras. Para entender mais sobre o processo de ocupação das

terras tradicionais indígenas do lavrado a gente precisa de exemplos que remontam à colonização de Roraima.

1.1. O processo de colonização em Roraima e as consequentes interferências socioculturais das etnias indígenas lavrado.

Quando os europeus chegaram nas terras do norte brasileiro, os campos do rio Branco, assim como toda a Amazônia, já estava povoado por várias etnias indígenas, que tinham sua própria organização social, política e cultural (VEIRA & GOMES FILHO, 2016). O grau de contato dessas diversas etnias com os europeus era bastante variado, pois existiam grupos que mantinham contato com mais frequência e outras que tinham o contato esporádico (FUNAI, 1993), principalmente aquelas que ficam nas áreas distantes do lavrado, no caso das etnias ingarikó, patamona.

Pelo rio Branco chegaram os primeiros colonizadores portugueses, mas antes o rio Branco já tinha sido cobiçado pelos ingleses e holandeses. Os espanhóis, por meio da Venezuela, também invadiram parte norte do rio Branco e do Uraricoera, tendo sido derrotados pelos portugueses, os quais estabeleceram a soberania de Portugal sobre a região (IBGE, 2005). Durante a economia colonial amazônica, a produção do rio Branco baseava-se nas atividades extrativistas, no qual se obtinham madeiras, resinas, baunilha, cacau e salsaparrilha, produtos importantes para exportação do Grão Pará. O cacau parece ter sido o mais importante destes produtos, pois crescia as margens do rio Branco, que facilitava o acesso para os coletores vindos do rio Negro (FARAGE, 1991). Ainda segundo a autora, a ocupação do rio Branco se dá por outros motivos tão ou mais fundamentais: a importância para o mercado interno colonial como zona de suprimento de escravos indígenas e posição estratégica que empunhava a política do estado, com intuito de defender a Amazônia de possíveis aventuras dos espanhóis e holandeses.

O processo de ocupação portuguesa no rio Branco se deu a partir da construção em 1775 do Forte São Joaquim, estabelecido na confluência dos rios Uraricoera e Itacutú, rios formadores do rio Branco, sendo esta via de acesso às bacias dos rios Orinoco e Essequibo (FARAGE, 1991; SANTILLI, 1994). A penetração dos portugueses no rio Branco ocorreu simultaneamente com a do rio Negro, cuja expedição foi realizada pelo

Pedro Teixeira, em 1739, pois voltando para o Pará tinha certeza da existência de um rio que foi chamado de rio Branco, que se comunicava com a Guiana (NABUCO, 1941).

Durante o século XVII, os portugueses já tinham o reconhecimento de todo percurso e os afluentes do rio Branco. O reconhecimento do rio Branco se iniciou em 1655 e o descobrimento total ocorreu entre 1670 e 1671 (SAMPAIO, 1777). Ao tratar do reconhecimento da área do rio Branco Farage (1991) destaca que o cronista Ribeiro de Sampaio em 1777 empenhou-se em justificar a antiguidade da posse do rio Branco, pois articularam conhecimento do rio à primeira viagem portuguesa de exploração do rio Negro que foi realizado pelo Pedro Teixeira em 1639. A estratégia utilizada pelos portugueses como forma de assegurar o vale do rio Branco se baseou no aldeamento das populações indígenas, sendo articulado pelo destacamento do Forte São Joaquim em 1777, com relações de clientelismo com os povos indígenas da região. O primeiro aldeamento se deu devido à necessidade de mão-de-obra para cortar e transportar madeiras utilizadas na construção do forte. Nesse mesmo período formaram-se alguns povoados no rio Branco, o São Felipe, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, Santa Isabel e Nossa Senhora do Carmo (CIDR, 1989; SANTILLI, 1994).

O povoamento seria a única alternativa para a ocupação definitiva da região, garantindo a posse para a Coroa Portuguesa. Precisava então povoar com alguma coisa e optaram pela criação de gado devido às terras abertas do lavrado, constituindo assim a primeira ação civilizatória que implantaria as fazendas, origem das futuras vilas e depois cidades do estado, acompanhada das missões religiosas, cujo objetivo era aldear os indígenas (IBGE, 2005).

Quem mais se atentou contra a soberania dos portugueses na região do rio Branco foram os ingleses, durante 1810 e 1811, que adentraram a região, mas foram impedidos pelo comandante do Forte São Joaquim. Havendo muitas invasões dos ingleses foi decidido então demarcar a nova fronteira entre o Brasil e a Guiana. Somente em 1904, a disputa de terra entre Brasil e Inglaterra se encerrou definitivamente, com a arbitragem do soberano italiano Vitor Emanuel II, que tirou do Brasil trecho do Pirara, incorporado então à Guiana Inglesa (IBGE, 2005; VIERA & GOMES FILHO, 2016).

A colonização desenfreada provocou a desagregação dos povos indígenas, que no período anterior conviviam simbioticamente, embora houvesse as guerras intertribais

(FUNAI, 1993). Embora, houvesse o contato com os portugueses, havia revolta dos índios que ficavam nos aldeamentos, devido às condições que eram impostas pelos colonizadores. Uma das revoltas ocorreu em 1790, pois as condições de vida nos aldeamentos se deterioravam de forma crescente, sem que houvesse qualquer meio de solução. Havia a distribuição de rações de farinhas distribuídas pelos militares e por outro lado a pressão exercida pelos portugueses na tentativa de manter a densidade populacional nos aldeamentos (FARAGE, 1991). As fugas não eram difíceis, pois nos aldeamentos havia somente um ou dois soldados no máximo, desta maneira os indígenas tinham a facilidade de sair dos aldeamentos já que a situação não era favorável a eles. Com os índios indo embora os portugueses tiveram de recomeçar os trabalhos de atração dos indígenas da região, porém, dessa vez o raio de ação foi muito mais amplo (CIDR, 1989).

Durante o século XIX, assim como aconteceu no século anterior, houve tentativas de aldeamentos indígenas por parte dos missionários católicos. Em 1840 foi fundada a Missão do Pirara ou Macuxi, pelo Frei José, a qual foi abandonada em 1842 por imposição dos ingleses que invadiram a Missão (DINIZ, 1972). No campo do rio Branco, apesar da primeira fase de escravização e aldeamento no século XVIII, o contato se intensificou na segunda metade do século XIX. Com efeito, a colonização civil, que vai consolidar a economia pecuarista da região, inaugura a espoliação de territórios indígenas, redefinindo o contorno sociológico da área (FARAGE & SANTILLI, 2002).

1.2. Introdução do gado em Roraima e a criação das fazendas nacionais.

Em 1789 foram introduzidas as primeiras cabeças de gado no lavrado roraimense, provenientes de vilas como Carvoeiro e Barcelos no Amazonas. Por volta de 1920 havia mais de 300 mil cabeças de gado, o qual era criado extensivamente (BRAGA, 2005).

O estabelecimento da exploração da pecuária nos campos do rio Branco fortaleceu-se com a implantação das fazendas nacionais: São Marcos, São Bento e São José, no final do século XVIII, denominadas Fazendas Reais, cujo objetivo era assegurar o domínio lusitano na região e abastecer o mercado do rio Negro e do rio Amazonas. O militar Manoel Lobo de Almada nos finais de 1790 teve grande importância na

introdução do gado e sobre as fazendas nacionais. Como não havia uma economia forte para a região, o resultado foi a instalação de um projeto pecuário, que passou a introduzir os primeiros rebanhos no lavrado em Roraima. Este projeto, assim como os aldeamentos, tinha como objetivo consolidar as fronteiras ao norte e reafirmar a presença dos portugueses na região (CIRINO, 2000; VIEIRA, 2014). Embora, a primeira fase fosse de escravização indígena, o contato se intensificou principalmente com a ocupação fundiária, que se iniciou com a chegada de colonos civis na segunda metade do século XIX. Esta colonização consolidou a economia da pecuária da região, dando início a usurpação das terras indígenas (SANTILLI & FARAGE, 1992). O gado serviu para subsidiar a administração e o exército local, porém atraiu o latifúndio pecuário, através da produção de leite, carne verde e seca e seus derivados, como a sola e subprodutos do couro – rebenques, laços e selas para cavalos, que eram bastante utilizadas nas atividades nas fazendas e nos criadouros (CAVALCANTE, 2015).

Entre 1782 e 1792 houve a necessidade de delimitar as fronteiras entre o Brasil e Venezuela, ficando o responsável em 1787 o militar português Manuel da Gama Lobo de Almada, comandando a Comissão Portuguesa de Delimitação de Fronteira. Como estadista, Almada planejou a colonização da região por meio da implantação das Fazendas Nacionais durante o século XVIII, visando a criação de gado nos campos nativos. Nesse período da implantação da primeira fazenda nacional ocorreram os primeiros contatos dos portugueses com os macuxi da região. Mas o primeiro contato oficial ocorreu na Guiana no ano de 1753, com o Diretor-Geral de Essequibo (FUNAI, 1993). As fazendas se tornaram o centro de concentração da força de trabalho indígena, sobretudo, dos macuxi e wapixana, porém o crescimento da pecuária no rio Branco só viria a ocorrer com a expansão da exploração da borracha na Amazônia (CIRINO, 2000).

A partir do século XIX a pecuária extensiva de corte era a base da economia roraimense, com forte motivação da mão de obra dos índios. No início do século XX esta relação mudou devido à migração nordestina por causa da borracha e dos garimpos de diamante. A pecuária mudou as formas das relações sociais, introduzindo novos hábitos de consumo na sociedade indígena, criando necessidades que não podiam ser supridos pelo modo de vida antigo, forçando as comunidades a estruturarem suas economias através da visão do colonizador (CAVALCANTE, 2015). O gado ocasionou um choque

profundo nas etnias do lavrado, que tiveram que conviver com uma nova realidade, como se não bastasse todos os processos de aldeamentos, escravidão e extermínio de vários grupos indígenas. Assim os índios tiveram que novamente enfrentar todos esses processos da pecuária dentro de seus territórios, sendo expulsos novamente e até mesmo servindo como mão-de-obra escrava. Estes fatores ocorreram contribuíram para que as etnias do lavrado, sob forte repressão, começassem a se organizar, timidamente, por meios de pequenas ações contra os invasores.

1.3. Fatores que influenciaram a formação e expansão do movimento indígena em Roraima.

A reorganização dos índios se deu muito sob a atuação dos missionários. A participação política pastoral da igreja ocorre desde a colonização, porém para concretizar uma opção pelos povos indígenas, identificados como vítimas de exploração, a igreja começou a ser contra tais situações. Em 1972 criou-se o Conselho Indigenista Missionária – CIMI, principal setor da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, responsável pela promoção e valorização dos povos indígenas. Essa mudança ocorreu a partir das proposições do Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965, e da III Conferência Episcopal Latino-Americana de 1979, em Puebla de Los Angeles, México, que revolucionou a ação evangelizadora da igreja (VASCONCELOS, 2012).

O trabalho junto aos povos indígenas foi iniciado pela Congregação dos Missionários da Consolata no início da década de 1970, principalmente com a chegada do bispo prelado, Dom Aldo Mongiano, em 1975. O novo bispo foi instado pelos missionários para conduzir uma ação pastoral voltado para o trabalho com os povos indígenas. Este trabalho missionário foi conduzido pelo projeto de gado (VASCONCELOS, 2012; CIDR, 1990).

Outro fator, além dos missionários, foi o garimpo. Explico. O maior garimpo do território foi descoberto no ano de 1973, a partir de então se espalhou pelo norte do Brasil, tendo como resultado o aumento de pessoas, transformando o garimpo individual em pequenas empresas extrativistas sob o comando de um patrão, utilizando na maioria das vezes os indígenas como carregadores e depois como braços nos lugares de

garimpagem. A área Raposa Serra do Sol passou a ser invadida maior intensidade de garimpeiros, desde 1990, em decorrência das operações de retiradas dos invasores da Terra Indígena Yanomami. Aumentou significativamente as atividades de garimpagem tornando extensivas áreas que não eram exploradas. As comunidades indígenas que ficavam nas redondezas dos garimpos, ressentiam seriamente o contato, dando margem seja para as relações de mão-de-obra e prostituição (CIDR, 1990; SANTILLI, 2001).

Neste processo ganha expressão negativa a construção da estrada BR1-174 que faz ligação entre Manaus e Caracas, assim com a rodovia Perimetral sul a norte, movimentaram economicamente e socialmente o país, desta maneira abrindo portas para exploração madeireira, atingindo a vida dos povos indígenas próximas da BR. As rodovias na sua maioria cortam os territórios indígenas, como por exemplo, as terras dos wapixana, onde há muito tráfego de veículos transportando vários gêneros comerciais, como a madeira e a carne. Além disso, as estradas próximas das comunidades indígenas facilitavam a entradas de não indígenas de forma descontrolada. O que na prática modifica o modo de vidas das etnias indígenas, simplesmente por que um não indígena não tem a mesma maneira de ver o que existe dentro dos territórios indígenas.

1.4. O movimento indígena e a introdução do gado nas comunidades do lavrado.

No processo de formação e funcionamento de um movimento social surgem as lideranças com proposições de ações que promovem este movimento, formando uma estrutura coesa em torno de líderes. Assim é no movimento indígena também. Para que esta estruturação do movimento indígena se mantenha é preciso entender os vários processos que o compõem, por exemplo, as relações com a saúde e educação, bem como com a ingerência da sociedade não indígena sobre esta, que é feita através de projetos e atividades realizadas em terras indígenas sob a liderança de instituições estatais, o que significa quase sempre o braço da ideologia do sistema dominante na sociedade que vem sendo estruturada pelos indígenas. Não é fácil reconhecer como se dá este processo, porque a língua do sistema fala por palavras bonitas e convincentes.

A necessidade de uma organização entre as diversas comunidades e etnias indígenas foi um dos pontos principais para que os povos indígenas do lavrado

começassem a reação diante dos invasores de seus territórios. Já havia ocorrido muito sofrimento, não tendo mais possibilidade de continuar na dominação dos fazendeiros, garimpeiros e latifundiários. Diante de todas as pressões as comunidades indígenas começaram a reagir. Estas reações se iniciaram com pequenos grupos de algumas comunidades e ainda não era organizado como atualmente, pois era necessária muita coragem para fazer algo desse tipo. Durante os anos de 1970 com a valorização da identidade indígena dos macuxi, taurepang e wapixana as comunidades indígenas voltaram a reagir, por meio dessas pequenas práticas.

O movimento indígena é fruto de ação concreta de resistência de pessoas que, sem se conhecerem, deixaram rastros de solidariedade. Foram pessoas que viveram em tempos diferentes, mas sua resistência permitiu que as novas gerações sobrevivessem para atuar incisivamente dentro da sociedade brasileira. Esse é ponto fundamental da organização indígena: as pequenas práticas iniciadas foram continuadas pelas novas gerações que ao longo dos tempos foram ganhando forças. A resistência indígena é que fez com que os povos indígenas sobrevivessem até hoje, assim reconhecendo a sua identidade.

A partir do final da década de 60 começa uma nova realidade entre os povos indígenas em Roraima, onde começa as primeiras reuniões e reações indígenas contra o programa governamental de não reconhecimento dos indígenas. Participavam diversas etnias indígenas, o encontro era o embrião de uma organização maior dos povos indígenas, que foi assessorada pela igreja que defendia seus interesses missionários, que logo após foi assumido pelo CIMI (OLIVEIRA, 2003; VIEIRA, 2014). A igreja católica através do Conselho Indigenista Missionária (CIMI), em 1972, passou também a atuar juntos aos povos indígenas como parceiro político nas lutas pelo direito a terra e pelo fortalecimento da cultura indígena (MUNDURUKU, 2012).

Em 1997, a Diocese de Roraima e os demais tuxauas da região das Serras – região de Pacaraima e Surumu –, organizaram uma assembleia na Missão Surumu, que teve a presença do Dom Aldo Mongiano e Dom Thomaz Balduino, que estavam a frente do CIMI. Esta assembleia foi um marco decisivo para a mudança de posição dos povos indígenas frente a situação social. O encontro tinha como objetivo refletir sobre a realidade indígena e traçar soluções para os problemas enfrentados pelas comunidades

indígenas. Principalmente a ocupação das terras das etnias macuxi, taurepang, wapixana pelos fazendeiros e garimpeiros (ALONSO, 2013; CAVALCANTE, 2015).

A transformação por meio das reuniões foi grande entre os parentes. Além da criação do Conselho Indígena de Roraima (CIR), foram criados os Conselhos Regionais e a implantação do projeto de gado. Esta organização dos povos indígenas mudou a história de Roraima. A maioria das comunidades aceitou fazer parte dessa nova organização que conseguiu por meio de atividades e assembleias, dar nova esperança aos povos indígenas de Roraima, constituindo em um motor ou elemento catalisador na organização e no caminho da libertação. As comunidades indígenas isoladas eram bastante vulneráveis, pois somente unidas poderiam resistir aos ataques da sociedade envolvente. As mulheres por sua vez eram estimuladas pelas Irmãs Católicas a se organizar numa primeira associação, lutando principalmente contra o alcoolismo. Desta maneira se constituiu a Organização da Mulheres Indígenas de Roraima – OMIRR. Logo em seguida houve os professores também começaram a se organizar. Foi a partir de então que começou a amadurecer a ideia de conseguir do governo o reconhecimento da área única Raposa Serra do Sol (MONGIANO, 2011).

O novo direcionamento ideológico que a Igreja Católica assumiu para América Latina e no Brasil, refletiu principalmente sobre os indígenas, que estavam em processo de perda dos seus territórios. A partir de então missionários, irmãs e algumas lideranças indígenas começaram a realizar cursos de sobre indigenismo. Com a assessoria do CIMI foram realizados vários cursos de vários dias. Durante a década de 1980, com realização das assembleias e reuniões, elegendo diretorias, registrando estatutos em cartórios, as etnias indígenas em Roraima se apropriaram de novas formas de representação política. Simultaneamente, acirram disputas de poder de controlar novas representações indígenas, pelo direito de inferir sobre alguns assuntos como a educação e a demarcação de terras indígenas (CAVALCANTE, 2010; OLIVEIRA, 2003; VIEIRA, 2014)

Nesse contexto, quando o fazendeiro fazia queixa na delegacia, o delegado chegava na comunidade e ameaçava os índios, o que ocorria com muita frequência e alguns parentes eram presos. Porém, logo as comunidades aprenderam que não precisam apontar os que matavam os animais dos fazendeiros, começaram a negar, ou diziam que era a comunidade o responsável pelas mortes dos animais, impedindo que algum indígena

fosse preso, desta maneira pediam ao fazendeiro que pagasse o estrago que seu gado tinha feito em suas roças. Todavia, essa prática logo se espalhou pelas comunidades dando força, coragem para reação indígena. Estas reações começaram a partir dos encontros, reuniões que se iniciou na década de 70. Nesse contexto, os povos indígenas começaram a se organizar por meio de encontros e assembleias, tratando além dos temas religiosos, os problemas existentes nas comunidades indígenas, através dos encontros as comunidades apontavam as dificuldades que enfrentavam, isso estava associado às condições de desorganização e o uso excessivo de bebida alcoólica (CIDR, 1990; CAVALCANTE, 2010).

No momento em que os indígenas foram formados pelos missionários, os líderes indígenas das comunidades começaram a se unir e a reunir-se em assembleias anuais. Como a primeira assembleia de Surumu em 1977 foi impedida pela FUNAI, devido à presença dos missionários, as lideranças indígenas resolveram a se organizar nas suas próprias comunidades. Neste sentido, surge então em 1980, na comunidade Maturuca, o Conselho Regional das Serra, logo, em 1984 criou-se os conselhos nas regiões do Taiana (hoje Tabão), Surumu, Baixo Cotingo, Serra da Lua, Amajari e Raposa. Com a união dos Conselhos Regionais em 1987, durante a décima Assembleia Geral dos Tuxauas, criou-se o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), que atualmente é o Conselho Indígena de Roraima – CIR, que tem a maior representação política dos povos indígenas de Roraima que tem o apoio da Diocese de Roraima. Esta entidade tinha como objetivo defender os direitos dos indígenas e das comunidades indígenas, que era estabelecido em lei, estimulando a autonomia cultural, econômica e social dos povos indígenas. Com a atuação de conselheiros regionais que se ampliava, a partir das comunidades serranas, construindo a tese de extensão contínua da terra indígena, tendo como meta realizar o trabalho em conjunto na resolução de disputas com posseiros e garimpeiros (SANTILLI, 2001; VASCONCELOS, 2012).

Os conselheiros tiveram o papel importante para a organização dos povos indígenas, pois estes eram os responsáveis em levar informações para as comunidades indígenas, e ao mesmo tempo fortalecendo os povos indígenas para enfrentar os problemas existentes. A atuação destes se estendia por todas as comunidades indígenas do lavrado. Entretanto, começasse a partir de então por parte dos povos indígenas do lavrado

uma organização que aos poucos foi se fortalecendo e que atualmente está bem estruturado, lutando pelos direitos das comunidades indígenas. Portanto, a resistência indígena ganha força para lutar pelo direito pela homologação de suas terras.

Aqui é preciso uma volta ao tempo para situar com mais precisão a atuação dos missionários católicos junto aos índios. Em 1948 os missionários da Consolata assumem o trabalho dos beneditinos e levam adiante a ideia de criação de gado, desta vez dentro das comunidades indígenas – compraram cerca de trinta vacas e dois bois. A Diocese de Roraima para ajudar os índios na criação de gado promoveu então, na década de 1980 vários “projetos comunitários” (CIDR, 1990), com recursos provenientes de entidades fora do Brasil, que financiou a comunidade Maturuca, na Região das Serras, para criação de boi. Esta foi uma das principais ações voltadas para etnias indígenas que teve um fator primordial para que as comunidades se organizassem.

Os missionários da Consolata fazem então campanha internacional “Uma vaca para o Índio”, da qual participou monsenhor Ersílio Tonini, Arcebispo de Ravenna e depois Cardeal, que contribuiu de modo determinante para o sucesso da iniciativa. O resultado da campanha foi a aquisição de 5.924 cabeças de gado que foram doadas para as comunidades indígenas (CAVALCANTE, 2010; MONGIANO, 2011). Com a primeira compra do gado feito em 1979 para a região do Surumu, o boi recebeu marca de ferro com as iniciais M ao lado de uma cruz, aludindo à comunidade Maturuca e à Diocese de Roraima. A Diocese de Roraima arranhou dois depósitos de gado no Surumu, que tinham finalidade de melhorar o rebanho e repassar às comunidades. Com isso, as comunidades do lavrado começam a ter acesso, ou se apropriar do gado, como forma de contrapor as ações dos invasores.

No início do projeto “Uma vaca para o índio”, o gado era uma espécie de capital de giro em forma de empréstimo. Com sua expansão para outras regiões fora das Serras, onde se originou o projeto, o gado assumiu o caráter de propriedade definitiva das comunidades indígenas de uma determinada região recebedora do projeto. O excedente ficava como de propriedade da comunidade criadora, e o gado rotativo como de propriedade dos indígenas de suas respectivas regiões, que eram gerenciadas pelas suas próprias organizações (CAVALCANTE, 2015).

O gado em terras indígenas foi usado como objeto e apelo territorial, posse e manutenção da terra, contribuindo para a identidade do espaço. A propriedade passa a ser valorizada, não por sua extensão, potencialidade agrícola ou riqueza geomorfológica, mas sim pelo número de cabeças de boi. A revolução tecnológica estava presente no desenvolver das atividades econômicas com o foco no lucro, investimento do grande capital, o que agravou os problemas sociais em função das condições de apropriação desigual dos modos de produção. Um desses casos que é bastante conhecido é o latifundiário: disputa pela terra entre índios, posseiros, mineradoras e fazendeiros. Durante o processo colonização, os indígenas perdiam e remodelavam seus territórios e conseqüentemente, reelaboravam seus espaços tradicionais. Empurrados pela necessidade se sujeitavam a forma de produção dos não indígenas que teve como consequência inevitável, além das terras, a descaracterização de suas identidades étnicas culturais. Entretanto, a estratégia do colonizador, a de usar o gado como objeto – meio para ocupação territorial tinha sido absorvida pelos indígenas (CAVALCANTE, 2010). Uma vez absorvida a estratégia do colonizador as comunidades indígenas, com ajuda dos missionários, começaram a ter gado dentro de suas comunidades, assim ocupando os mais diversos lugares através do gado.

Esta atividade que foi idealizado e liderado pela diocese, foi o de maior peso político na luta do movimento indígena em Roraima. O gado que antes era temido pelos povos indígenas por invadirem suas terras, agora passa a ser um aliado na conquista da mesma terra. Neste contexto, os povos indígenas do noroeste de Roraima utilizaram o mesmo elemento justificador da extensão territorial, segundo o modo capitalista de produção para garantia da terra. Este objeto significativo de territorialidade provocou tal movimento que se espalhou e atualmente se encontra em 08 regiões indígenas: Serras, Baixo Cotingo, Surumu, Raposa, Taiano, Amajari, Serra da Lua e São Marcos, numa produção extensiva (FUNAI, 2008). As regiões do Baixo Cotingo, Serras, Surumu e Raposa estão dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

O projeto de gado consiste em proporcionar às comunidades indígenas por meio de empréstimos a aquisição de 50 vacas e 02 reprodutores, logo em seguida de forma definitiva, a produção (excedente) dos que havia recebido. O gado é de propriedade dos indígenas, sendo trabalhada de acordo com sua organização. Depois de cinco, a

comunidade beneficiada tem por obrigação repassar para outra comunidade indicada pelo Conselho Regional de acordo com critérios de seleção deste e se comprometendo em assessorar, na questão do manejo, a comunidade recebedora. Que por sua vez, recebe o projeto comprometendo-se em sua manutenção: cuidados com o gado, construção de currais, vacinas e reprodução . Entretanto, a forma como as comunidades indígenas trabalhavam o projeto de gado dentro das comunidades, fez com que a maioria das comunidades fossem beneficiadas pelo projeto. A igreja repassava o gado depois que a comunidade se preparava e a tomada a decisão era coletiva para seguir o estatuto, aprovado pela FUNAI e diocese. A partir do momento em que a igreja fazia a doação o gado não voltaria mais ao domínio da diocese (CAVALCANTE, 2010; VASCONCELOS, 2012).

Esta atividade de criação alimentava certa mística de libertação dos povos indígenas, autogoverno e autogestão, favorecendo a organização interna e a solidariedade entre as comunidades indígenas e, além disso, dava poder aos indígenas continuarem a reivindicar os seus direitos. Nesse contexto, a atuação da diocese foi significativa, entretanto, as lideranças indígenas começaram a articular seus relacionamentos com autoridade em Brasília e se apresentaram diante dos ministros, presidentes, juizes pedindo respeito aos direitos indígenas e simultaneamente o reconhecimento das terras indígenas. De todos os projetos destinados às comunidades indígenas de Roraima, esse é considerado pelos índios o mais bem-sucedidos; sua relevância se torna clara nas avaliações feitas durante as reuniões das organizações indígenas, onde é sempre um tema em pauta (MONGIANO, 2011; CAVALCANTE, 2010).

Através da criação de gado introduzido pelos missionários da Consolata, os indígenas reaprenderam a ter mais confiança na sua capacidade, desta maneira tornavam-se cada vez o alvo de represálias e ataques, ou seja, os fazendeiros continuavam atormentando as populações indígenas, principalmente na Santa Cruz (na Raposa Serra do Sol) (MONGIANO, 2011). Onde houve intervenção de outras comunidades indígenas para ajudar as comunidades que estavam sendo violentadas pelos jagunços de fazendeiros, pois somente desta maneira que conseguiram enfrentar os invasores, para assim poder conquistar seus territórios. Nesse aspecto a criação de gado foi uma das

atividades que começou a incomodar os posseiros, mas foi importante para que as comunidades continuassem lutando para reconquistar suas terras.

Um fato interessante que merece ser comentado, é que no momento da compra do boi para as comunidades indígenas, o Irmão Francisco Torta, da Consolata, comprava os bois dos fazendeiros dizendo que estes eram destinados à fazenda do bispo que se localizava no Surumu – após serem comprados os bois eram distribuídos para as comunidades (MONGIANO, 2011). Era uma estratégia para comprar gado sem problemas e os distribuir para as comunidades indígenas, o que na realidade foi bastante eficiente, pois findou que conseguiram comprar gado sem que os fazendeiros soubessem a verdadeira finalidade do gado comprado, pois no momento que descobriram houve reações por parte desses.

A iniciativa da criação de boi nas comunidades envolveu também a Funai, que aprovou o chamado “Projeto do Gado”, redigido e apresentado pelo padre da Consolata Jorge Dal Ben. O estatuto desta iniciativa estabelecia que cinquenta bois fossem criados em cada comunidade; após cinco anos teriam que ser repassado para outras comunidades. As crias ficariam nas comunidades e assim foi sendo disseminado o boi nas terras indígenas. A Funai também fez uma iniciativa parecida dos missionários e em 1990 repassou 495 bovinos entre reprodutores e matrizes para as comunidades. Cada comunidade recebeu de 30 a 50 reses para iniciar a criação nas próprias terras indígenas.

A iniciativa de se criar boi em terras indígenas foi uma estratégia de ocupação territorial e poder, à semelhança dos colonizadores. Este objeto estaria sendo usado com estratégia aprendida, para oportunizar autonomia política e econômica, e fortalecer a organização em defesa da terra, ou seja, uma verdadeira ‘patada do boi’. Certamente os fazendeiros utilizaram o gado para invadir as terras indígenas, logo, os povos indígenas utilizavam a mesma estratégia para reocupação de seus territórios. Entretanto, os fazendeiros começaram a não gostar disso. Perceberam que se este processo continuasse nas comunidades, o rebanho nas terras indígenas aumentaria de tal maneira, que não poderiam defender a tese de que os índios não precisam de terra porque não têm precisão para tanto, por exemplo, não criam animais (CIDR, 1990; SANTILLI, 2001; CAVALCANTE, 2010). A partir daí recomeçam os conflitos entre os fazendeiros e os povos indígenas. A introdução do gado dentro das comunidades indígenas, foi um

processo de dominação por parte dos missionários, cuja dominação não foi perversa como utilizada pelos fazendeiros. Todo o planejamento com relação a criação do gado foi pensado pelos missionários, ou seja, as comunidades simplesmente aceitaram.

Com o isso o movimento indígena começou a se fortalecer, os índios começaram a reivindicar os seus direitos principalmente pela homologação de seus territórios, que durou anos até fosse concretizado de fato esta reivindicação. Contudo, as comunidades indígenas tiveram que se unir cada vez mais para lutar por único objetivo, a homologação das terras indígenas, pois para isso várias situações ocorreram dentro das terras indígenas, mas o movimento indígena jamais deixou ser vencido por tudo isso.

1.5. O movimento indígena e a homologação das terras do lavrado.

Com invasão dos territórios indígenas principalmente por fazendeiros e garimpeiros, as etnias do lavrado tiveram que se organizar para lutar pela homologação de suas terras, o que ao longo desta organização resultou na criação de organizações indígenas no qual facilitava a luta deste por seus direitos, onde confrontavam as elites locais do estado, que tinha apoio até mesmo do próprio governo do estado.

Historicamente as áreas destinadas pelos governos aos índios em Roraima foram São Marcos que era fazenda nacional passou a ser colônia agrícola indígena, por ser colônia vivia em constante invasão; a ilha de Maracá em 1906, destinados para os wapixana, que anos depois se tornou estação ecológica; e reserva Macuxi-Taurepang em 1917 por meio do decreto de Estado do Amazonas que foi destinado para os índios macuxi e taurepang uma pequena área na confluência do rio Surumu e Cotingo. Com a criação da Funai (1965) que substituiu o SPI e a publicação do Estatuto do Índio em 1973 pensou-se em demarcações e re-demarcações de áreas indígenas. O que ao mesmo tempo atrasava todos os processos que já haviam sido feitos, ou seja, iniciava todas as atividades de demarcação das terras indígenas. Durante o processo de demarcação de terras indígenas um grave problema ocorria entre os povos do lavrado: na maioria das vezes as comunidades indígenas eram convencidas a aceitarem áreas menores que não eram os territórios indígenas, a alegação para tal situação era que se as comunidades não

aceitassem as áreas pequenas atrasaria o processo de demarcação das terras indígenas (CIDR, 1990; FUNAI, 2008).

O reconhecimento das terras indígenas em Roraima pelo Estado deu-se de diversas maneiras. A partir de 1910, com a promulgação do decreto nº 8.072, que criou o Serviço de Proteção aos Índios – SPI iniciou-se oficialmente a incumbência da demarcação das terras indígenas (SANTILLI, 2001). Em 1968 dentre as comunidades macuxi, wapixana e taurepang que deveriam ser assistidas pela Funai, que substituiu a SPI, somente 9 comunidades eram visitadas com frequência, 27 eram visitadas ocasionalmente e 33 não eram atendidas. Em 1979 havia algumas áreas delimitadas, das quais duas eram macuxi e 10 wapixana, sendo estas áreas pequenas para cada comunidade, que era rodeada e invadida por fazendas. Com essas delimitações os parentes não ficaram satisfeitos e fizeram muitos protestos, em particular as comunidades da Mangueira, Manoá-Pium e Sucuba. Havendo pressão sobre a Funai, em 1980 foram delimitadas mais 7 novas áreas indígenas. Em 1982 delimitou-se mais uma área, a Barata-Livramento (wapixana) (CIDR, 1990).

Após muitos anos de promessa e muitos levantamentos, foram demarcadas 10 áreas indígenas pequenas em 1982, sendo que mais de 11 foram apenas delimitadas e não demarcadas. O pedido de demarcar as áreas contínuas que os tuxauas fizeram, não foi levado em consideração. Em um levantamento feito pela Funai (2008) chamado *Complexo Macuxi-Wapixana* descrevem um conjunto de região de lavrado de Roraima e os povos habitantes nela. Nesta região foram realizados estudos em 9 terras indígenas: Anaro, Barata-Livramento, Boqueirão, Jacamim, Moskow, Muriru, Raimundão, Raposa/Serra do Sol e Tabalascada que foram demarcadas no âmbito do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Lega – PPTAL, ou que participaram em projeto de vigilância pelo mesmo. As informações apresentadas estão organizadas de acordo com as regiões que abrange as terras indígenas, sendo Amajari, Taiano (atualmente Tabaió), Surumu, Raposa, Baixo Cotingo e Serras (as quatro últimas ficam dentro da Raposa Serra do Sol) (FUNAI, 2008).

Algumas terras indígenas do *Complexo Macuxi-Wapixana* foram homologadas em anos diferentes, outras não. Por exemplo, no ano de 2001 foram homologadas as terras indígenas Barata-Livramento, com as etnias macuxi e wapixana; Terra Indígena

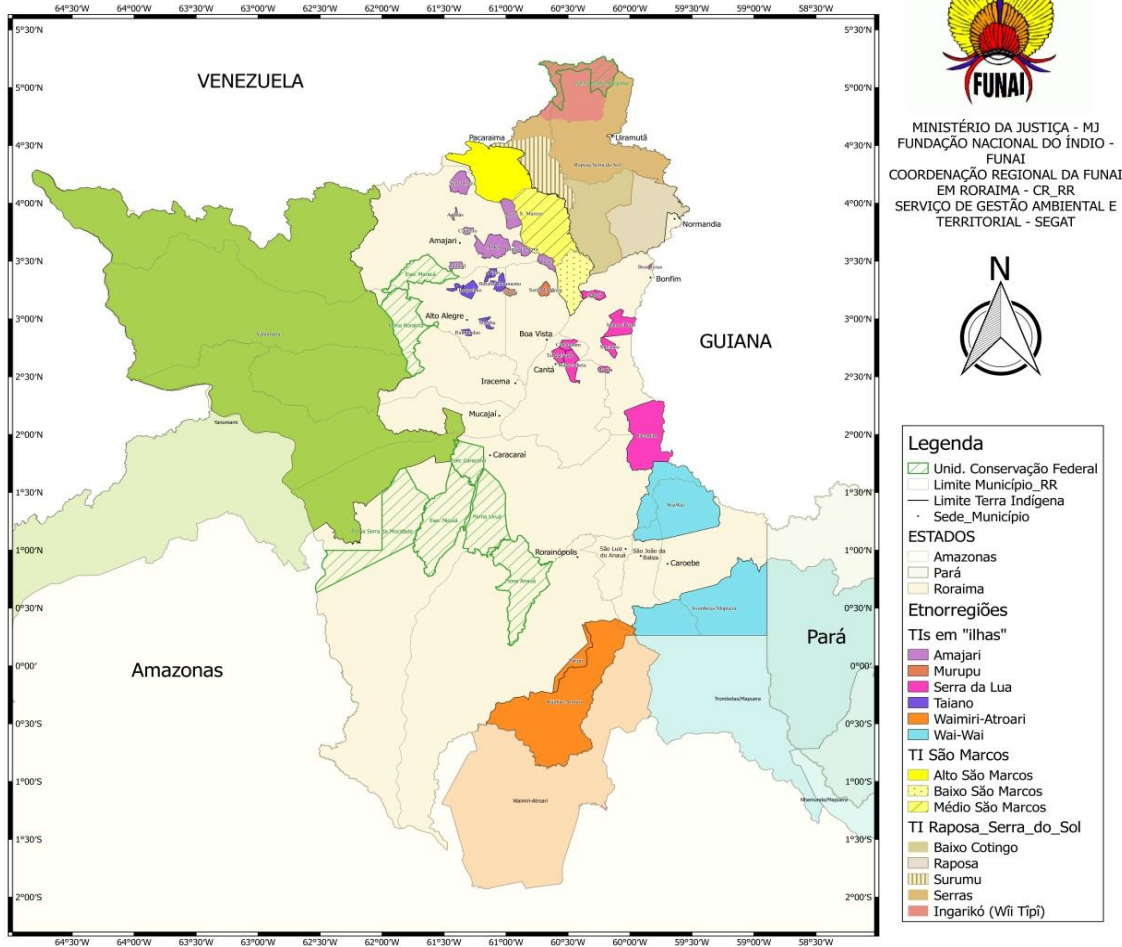
Tabalascada, sendo as etnias wapixana (maioria) e macuxi. No ano de 2003 foram homologadas as seguintes terras indígenas: Boqueirão, macuxi e wapixana; Jacamim, sendo a etnia macuxi e wapixana (maioria); Moskow, wapixana; Muriru, wapixana (maioria) e atoraiu; Raimundão, macuxi e wapixana, foi homologada em 1997. E a última terra indígena a ser homologada foi Raposa Serra do Sol, em 2005, cujas etnias são macuxi (maioria), ingarikó (8 comunidades), wapixana (1 comunidade), patamona (50 indivíduos) e taurepang (1 comunidade). Além disso, tem a terra indígena Anaro que apenas foi demarcada em 2007, tendo como o próximo passo a sua homologação (que até o presente momento ainda não ocorreu) (FUNAI, 2008) (**FIGURA 1**).

Os principais problemas apontados no processo de demarcação e homologação das terras indígenas do *Complexo Macuxi-Wapixana* eram a presença de fazendeiros, garimpeiros, deputados, posseiros, empresários do agronegócio que resistiram para permanecer dentro das terras indígenas, ou violentando as etnias indígenas, nesse contexto, há terras indígenas que duraram mais de anos para serem homologadas (FUNAI, 2008). Como é o caso da Raposa Serra do Sol que foram mais de anos de luta dos povos indígenas de Roraima.

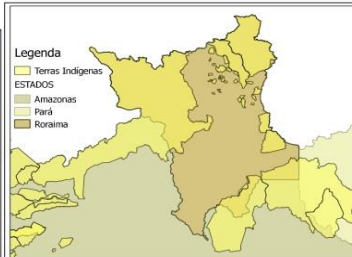
O processo de homologação das terras indígenas do lavrado ocorreu em tempos diferentes, nesse sentido, algumas foram homologadas em ilhas onde muitas vezes as lideranças indígenas eram pressionadas para aceitar esse tipo de homologação. Atrás de tudo isso, estava sempre os invasores, manipulando os agentes que eram para tratar de interesses dos não indígenas, ou, as próprias lideranças indígenas. Então sempre houve dominação por parte dos invasores principalmente os fazendeiros que estavam sempre ligados ao próprio sistema que teoricamente seriam para defender os direitos indígenas. Uma vez que o movimento indígena estava organizado pelas diversas etnias indígenas, as terras foram homologadas em áreas contínuas, isso aconteceu principalmente após a Constituição Federal de 1988.

O gado, é bom ressaltar no contexto deste estudo, esteve sempre presente no processo de demarcação das terras indígenas.

ETNORREGIÕES INDÍGENAS NO ESTADO DE RORAIMA



LOCALIZAÇÃO



Mapa elaborado pelo Serviço de Gestão Ambiental e Territorial da FUNAI em Roraima com base na classificação de etnorregiões definidas pela organização social das populações indígenas da área leste de Roraima.

Responsável técnica: Inayê Uliana Perez – Eng. Ambiental - CREA 260554958-5
 Contato: inaye.perez@funai.gov.br

Junho de 2016

Elaborado no software QGIS.

Etnorregião: divisão político-administrativa adotada pelos povos indígenas em Roraima tendo por referência a distribuição territorial e étnica no estado.
 Terras Indígenas em "ilhas": forma como comumente são referidas as Terras Indígenas demarcadas de forma descontínua, sem conectividade entre si. A maioria dessas TIs foram demarcadas antes da Constituição Federal de 1988.



Escala: 1/2.500.000 - Elaborado para impressão tamanho A2

Base Cartográfica: dados oficiais encontrados nos sites da FUNAI, ICMBio e IBGE
 Datum: SIRGAS2000

FIGURA 1. Terras indígenas homologadas de Roraima.

Uma das terras indígenas cujo processo teve muita repercussão e acabou sendo emblemática foi a Raposa Serra do Sol. Situada na fronteira com a Guiana e a Venezuela, constitui o divisor de águas ao norte, tendo o cume no Monte Roraima como referência. Esta terra indígena diferencia-se de outras pela maior densidade demográfica e extensão territorial, que é de 1.680.000 ha, equivalente a 16.800 km², aproximadamente 7,5% do estado de Roraima. A área indígena Raposa Serra do Sol foi identificada e aprovada pelo grupo de análise da Funai no ano de 1991 (FUNAI, 2008; SANTILLI, 2001).

No processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, vários foram os problemas que se arrastavam nas diversas esferas do governo federal, por exemplo, percursos judiciais, jogos políticos envolvendo o Congresso Nacional, ações de fazendeiros e donos do poder regional, que retardavam a continuidade da homologação. No estado de Roraima, houve muitas tentativas de impedir a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em área contínua, onde o próprio governo de Roraima, em conjunto com vereadores, deputados estaduais e federais, senadores, arroteiros, madeireiras e mineradoras, organizavam movimentos para pressionar o governo federal e intimidar organizações que apoiavam a demarcação em área contínua (SANTILLI, 2001; ARAÚJO, 2001). Nesse processo as comunidades indígenas estavam sempre organizadas na luta pelos seus direitos, não mediram esforços para a luta, uma vez que o movimento indígena em Roraima já estava consolidado, tornando-se o fator principal na vitória pela demarcação e homologação de terras indígenas das etnias do lavrado.

Depois de um longo processo de identificação e demarcação, somente em 15/04/2005 foi assinado o decreto presidencial de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, com definição da superfície no total de 1.747.464 hectares, na jurisdição dos municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã. Mesmo com a homologação havia invasores na área, mais expressivamente os empresários do agronegócio do arroz e que gozam de certo poder econômico e político em Roraima (FUNAI, 2008).

1.6. Considerações finais do capítulo I.

Em conclusão aos aspectos da colonização, do movimento indígena e da introdução do gado nas comunidades eu considero que a introdução do gado teve uma

importância bastante estratégica, muito mais do que a simples criação por si só, ou suplementação de proteínas. Fez com que as comunidades indígenas fortalecessem a sua organização social e política. Com este projeto dentro das comunidades indígenas, as etnias indígenas tiveram que se reunir para tomar decisões sobre o que fazer com projeto, mas o processo ia muito além das estratégias de criação de boi, eram discutidos nas reuniões outros problemas enfrentados pelas próprias comunidades indígenas.

Os povos indígenas do lavrado desde os primeiros contatos com os europeus tiveram que viver uma nova realidade, ou, simplesmente lutar para manter o seu povo que na verdade não foi fácil, pois durante o processo de colonização alguns grupos indígenas foram exterminados, por exemplo, os paraviana. As estratégias dos europeus utilizadas para se aproximar dos indígenas, na sua maioria violentas, fez com que os povos indígenas tomassem algum posicionamento para que não ficassem somente na pressão dos colonizadores – obviamente que isso durou muito tempo para acontecer. Logo, as etnias indígenas que reagiam em pequenos grupos não conseguiam vencer as batalhas, sendo exterminados. Foram séculos de dominação, de colonização contra os povos indígenas.

As invasões constantes por fazendeiros, garimpeiros, latifundiários, governo os povos indígenas do lavrado sofreram muitas perseguições, discriminação, humilhações. Não havia nenhum tipo de entidade que pudesse ajudar as comunidades indígenas para enfrentar os problemas. Todos eram contra, até mesmo o único órgão governamental o Serviço de Proteção ao Índio – SPI que era para fazer esse tipo de trabalho, o governo por sua vez era omissos aos problemas enfrentados pelas etnias indígenas, estavam a favor dos invasores, ou seja, as comunidades indígenas não tinham a quem recorrer. Contudo, durante séculos tiveram que sobreviver a todo custo. Como os povos indígenas do lavrado não eram organizados como atualmente, na realidade nunca tiveram que fazer isso antes da chegada dos colonizadores, fez com que sofressem todos os tipos de violências. Com o passar dos tempos, depois de muitos anos de dominação as etnias indígenas do lavrado tiveram que começar a se organizar para enfrentar os problemas vividos por eles. O fortalecimento da organização indígena se deu com a chegada dos missionários católicos, mas deve ficar claro que a resistência não se iniciou com a

chegada dos missionários, já tinha comunidades que faziam alguma prática de resistência, mesmo com medo da repressão, mas que era necessário, porque já estavam fartos.

Houve por parte dos missionários alguns investimentos, econômico, político, social e até mesmo intelectual. A ajuda na formação de lideranças indígenas nas comunidades foi um dos aspectos importantes para que a organização indígena fosse fortalecida. Um dos investimentos bastante promissor dentro das comunidades indígenas foi o “Projeto de Gado” que tinha como objetivo principal a reocupação de seus territórios, então como o gado era sinônimo de terra, logo as comunidades indígenas começaram a reocupar seus territórios.

O gado do projeto é utilizado na alimentação pelas comunidades quando estas se organizam para desenvolver algum tipo de trabalho comunitário, mas isso não é frequente. Existe dentro das comunidades um acordo sobre quando utilizar o gado do projeto. Pode se dizer que o projeto de gado representa uma espécie de poupança para as comunidades indígenas, pois no momento em que a comunidade precisa resolver algum problema a primeira alternativa que surge é a venda do boi comunitário e não individual.

CAPÍTULO II

A CRIAÇÃO DE BOI EM TERRAS INDÍGENAS DO LAVRADO

Neste capítulo vou abordar como os membros das comunidades se relacionam com a criação de boi no dia-a-dia, como é esta história de boi comunitário e como virou criação individual; também vou fazer comentários sobre a participação de instituições governamentais na criação de boi e se isto é considerada ingerência ou não, se esta participação é feita com o consentimento dos índios ou mesmo sob convite dos parentes; e também vou comentar sobre um importante aspecto sobre o gado com relação aos desafios atuais, qual foi a direção que o projeto tomou desde as suas primeiras intervenções nas décadas de 1960 e 1970.

Um comentário pertinente é sobre o tamanho do rebanho, aspecto que será abordado mais a frente com mais detalhes, no capítulo III. No século XVIII o tamanho do rebanho em Roraima era cerca de 300 cabeças, época da introdução destes animais na região. No século seguinte, com as primeiras migrações e fazendas especializadas na expansão do rebanho bovino e equino (cavalos deixados como herança das tentativas de conquistas e brigas entre os europeus por um pedaço de terra grande na borda da selva amazônica e que hoje constituem o “cavalo lavradeiro”, cujo rebanho vive em natureza ainda) o número de bois, vacas e bezerros aumentou. Evidentemente os bois e vacas se reproduzem, cerca de 10 meses depois da cópula nasce um bezerro e a fêmea já está pronta novamente para nova gestação, observado um período de amamentação do filhote. Este aumento biológico do aumento populacional dos bovinos, mais a introdução de mais fêmeas, fez com que no final dos anos 1800 o rebanho bovino em Roraima fosse avaliado em torno de 25.000 cabeças, criados extensivamente, solto no lavrado. Agora, considerando apenas o gado dos índios, nas décadas 1960 – 1970 o rebanho era em torno de 2.000 cabeças, se tanto. Hoje, em 2018, o rebanho é estimado em torno de 55.000 cabeças.

Vale destacar, neste contexto ainda, que antes que o boi fosse introduzido nas terras indígenas do lavrado algumas comunidades já criavam alguns bois, mas era de forma individual não existia essa atividade comunitária, ou seja, isso foi pensado depois.

Há que se entender esse “de forma individual” da época, difícil dizer a conotação disso, se eivada de premissas do sistema capitalista ou apenas resquícios da dominação dos fazendeiros do lavrado, uma espécie de reserva de alimento. Difícil saber e as lideranças mais antigas também não sabem responder sobre este aspecto, talvez porque nunca tivessem pensado sobre este assunto. Seja como for, a FUNAI logo copiou o modelo do projeto de gado elaborado e executado pelos missionários e, além disso, mais recentemente tem sido, bastante comum por parte de alguns deputados, por meio de emendas parlamentar, distribuir gado dentro das comunidades indígenas em Roraima. Tal atitude, pensando bem, tem até uma conotação algo pejorativa, algo de humilhação – se o caso for mesmo isso – mas não se passa de grandes interesses políticos.

A criação comunitária do gado nas comunidades indígenas do lavrado tem uma característica interessante nos primórdios: o boi advindo dos projetos de gado M+ (que foi doada pelos missionários) e FNI (doado pela FUNAI), ambos são desenvolvidos e passam 5 anos em cada comunidade “beneficiada”. Para manter essas metas são desenvolvidas algumas atividades que envolvem os membros das comunidades, que é algo bastante difícil, porque a comunidade no geral não participa. Então existem os responsáveis no cuidado do rebanho – o vaqueiro e o gerente. Então ocorrem relações distintas sobre a criação de gado comunitário e individual, que será abordado a seguir.

As comunidades indígenas do lavrado mantêm uma série de relações com as instituições governamentais. Como existem diversos programas desenvolvidos pelo estado, não porque querem, mas como obrigação, acaba chegando até as comunidades e com isso, o estado por meio dessas atividades, adentra as terras indígenas invadindo de forma sutil que muitas vezes parece algo tão normal, como se tudo fosse algo positivo, o que, na verdade, não é positivo coisa alguma. Dentro dessas instituições governamentais está a Agência de Defesa Agropecuária do Estado de Roraima – ADERR, que faz a vacinação contra a febre aftosa dentro das terras indígenas em Roraima, além do monitoramento da mosca da carambola por meio da Diretoria de Defesa Vegetal que se iniciou em 2015. Além disso, tem a participação o boi nas terras dos índios, da Secretária de Agricultura Pecuária e Abastecimento, a qual, atua em parceria com a ADERR e Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento – MAPA. Mas dentro das comunidades indígenas a presença da ADERR é constante.

Dentro desse processo de criação de gado nas terras indígenas do lavrado em Roraima, existem desafios na manutenção do projeto de gado, que começa a seguir uma nova realidade, pois já existe nas comunidades o gado individual e comunitário – agora sim, o gado individual pode ser categorizado como forma de atuação do sistema capitalista incorporado pelos índios, pelo menos alguns. Nesse aspecto muda aquilo que foi pensado com relação a essa atividade, é preciso fazer um análise dessa realidade dentro das comunidades, porque envereda para outro caminho que não faz parte da coletividade, porém é cedo demais para dar alguma resposta para isso, só tempo dirá em que isso constituirá. Pois, existem situações em que existe mais gado individual do que comunitário, além disso, pouco são os membros das comunidades que possui, além disso, não é somente indígena que tem, mas sim, os não indígenas que ainda permanecem dentro das terras indígenas do lavrado, que tem pensamento de acumular bens, que muitas vezes não vive de acordo com a comunidade, porque isso não faz parte do seu modo de vida.

E tem ainda, neste capítulo, hipóteses a serem respondidas: *i) a criação de boi é parte integrante da cultura indígena, ii) o boi criado nas terras indígenas do lavrado supre de proteína animal as comunidades do lavrado, iii) as comunidades indígenas participam coletivamente e espontaneamente da criação de gado.* Para compor este capítulo foram formuladas então, as seguintes perguntas secundárias: 1) *Como se dá as relações dos membros das comunidades indígenas com o boi: o gado comunitário e individual?* iii) *Como se dá as relações entre as comunidades indígenas e as instituições governamentais com relação a criação de boi?* iv) *Quais são os desafios atuais na manutenção do projeto de gado nas terras indígenas do lavrado?*

Todos estes aspectos já foram brevemente abordados nestas breves considerações ao capítulo, vou fazer comentários agora com um pouco mais de detalhes.

2.1. Relações dos membros das comunidades indígenas do lavrado com o boi: o gado comunitário e individual.

As comunidades indígenas do lavrado em Roraima abrangem várias terras indígenas e diversas etnias macuxi, taurepang, wapixana, saporá, sendo que cada uma tem

a sua própria organização social e política. Em alguns aspectos os processos de organização são as mesmas, mas há aquelas que são únicas. As atividades sociais são realizadas de acordo com suas necessidades e conforme a disponibilidade de seus membros. A prioridade é que sejam realizados trabalhos de cada família para assim planejar algo em coletividade, pois existem, várias atividades que são realizadas no seu cotidiano, cada uma tem seus afazeres que não está relacionada diretamente com o trabalho comunitário, mas sim, de interesse individual ou familiar. É importante destacar a maneira como as comunidades estão organizadas para que fiquem explícitas as atividades realizadas principalmente as comunitárias, regionais e, por fim, individuais.

Tudo é organizado por meios de reuniões, assembleias, nas quais discutem-se as necessidades que as comunidades estão passando para buscar soluções e estabelecer medidas para enfrentar as dificuldades, ou, melhorar aquilo que está sendo trabalhado, dentro da própria comunidade ou na região.

Então a base para organização social e política dos povos indígenas passa pelas reuniões comunitárias, é por meio deste que são determinadas as atividades das comunidades.

Dentro das atividades que envolvem as famílias estão as construções de roças, cujos eventos acontecem anualmente em um determinado período de tempo – se não for realizado no período certo, corre-se o grande risco de ficar sem a sua roça, que é importante para o sustento de uma família. Além disso, existem outras atividades que são realizadas, como a caça e a pesca, que ocorrem a qualquer dia da semana. E tem membros das comunidades que são funcionários públicos, municipal, estadual e federal, que desempenham somente a atividade para qual é designada na forma normativa e estes membros da comunidade não participam de outras atividades, como fazer a roça principalmente. Este tem que realizar aquilo que é de obrigação, que já é imposto pelo próprio sistema e o comunitário absorve isso “numa boa”.

Nas comunidades indígenas do lavrado quando é para desenvolver alguma atividade que não faz parte do dia-a-dia, sempre é indicado alguém para desempenhar tal atividade, às vezes a pessoa se voluntária também para alguma atividade. São atividades que se desenvolvem em forma de projeto e requer a participação dos membros para fazer os planejamentos -- o que na sua maioria não dá certo. No caso da criação de gado tem o

denominado “vaqueiro”, o qual desempenha tal atividade por um período de 2 ou 3 anos, mas isso depende muito do tipo trabalho que realiza, se atende o interesse das comunidades, o que na maioria das vezes não acontece, pois nem todas as pessoas têm a facilidade de lidar com o rebanho, ou, não tem prática, o que acarreta a não continuidade de projetos em algumas comunidades. Para melhor detalhar estas relações eu elaborei três hipóteses: a primeira é que a criação de boi é parte integrante da cultura indígena. A segunda estabelece que a criação de boi supre de proteína animal as comunidades do lavrado. A terceira tem como premissa que as comunidades do lavrado participam espontaneamente da criação de boi. Essas três hipóteses, no meu entender, refletem muito bem as relações dos membros das comunidades com o gado. A criação do boi dos índios, por si mesma não gera relações conflituosas, mas há conflitos internos e externos, muito mais causados por entendimento cultural. Isto porque o gado quando foi introduzido pelos missionários houve uma boa aceitação pelos parentes porque se encaixou perfeitamente na ideia nascente do movimento indígena – mas a ideia desvirtuou.

Hipótese 1 referente a cultura indígena. Esta hipótese foi refutada, de acordo com o critério adotado para verificação – se durante as visitas às comunidades indígenas tivessem sido encontradas pelos menos uma evidência de menção simbólica do boi nas brincadeiras de crianças, nos jogos entre os jovens, nas músicas ou danças indígenas, nas conversas de adultos, esta primeira hipótese não seria refutada. Destaco aqui o pelo menos uma evidência – não a encontrei, levando a hipótese a ser rejeitada. A hipótese alternativa aceita no lugar da que foi rejeita e formulada como verdadeira a princípio, é que a criação do boi não é cultural.

Hipótese 2 referente a alimentação. Esta hipótese também foi refutada, de acordo com critério adotado para verificação – se durante as visitas às comunidades, houvesse pelos menos 40 a 50 famílias, considerando todas as regiões, que consumissem regularmente o boi criado nas comunidades, esta segunda hipótese não seria refutada. Durante o levantamento de informações não foi possível encontrar 40 a 50 famílias que consumissem regularmente o boi criado nas comunidades. Aliás, não foram encontradas

nem cinco famílias que consumissem o boi criado nas suas comunidades. Adotou-se então a hipótese alternativa, que estabelece uma relação contrária àquela que foi formulada como verdadeira antes de o trabalho começar.

Hipótese 3 referente a participação espontânea dos membros da comunidade na criação de gado. Esta hipótese foi refutada de acordo com o critério adotado para verificação – se durante as visitas às comunidades, houvesse pelo menos 40 a 50 famílias das regiões que houvesse membros que participassem espontaneamente da criação de boi, esta terceira hipótese não seria refutada. Não foi possível encontrar tal critério, então a hipótese formulada a priori como verdadeira foi refutada, assumindo seu lugar o contraponto desta, a hipótese alternativa que estabelece justamente o contrário.

Com relação à primeira hipótese, concluí que a criação do boi não é cultural, o que faz muito sentido, porque a criação de gado nunca fez parte do modo de vida, dos costumes das etnias indígenas do lavrado e nem das áreas de mata, ou seja, foi algo introduzido pela sociedade não indígena. No início a ideia do gado em terras indígenas foi para se contrapor a um processo de dominação e exploração dos parentes, os quais eram submetidos “a força” no geral para esta atividade, dentro de seus próprios territórios. Portanto, sob este ponto de vista a criação de gado não é cultural, este processo ainda não disseminou (se é que vai disseminar) por toda as etnias indígenas do lavrado. Contudo, se fosse cultural atenderia alguns dos critérios estabelecidos para verificação das hipóteses. Porém, este aspecto precisa ser observado com mais cuidado e à luz de conceitos antropológicos, os quais, entretanto, não mudarão a forma com que os índios olham o boi que é criado nas suas terras.

Por outro lado – e isto é importante destacar e observar – existe um traço cultural desta atividade, porque alguns elementos ou variáveis que compõem o sistema indígena permitem com que esta prática seja executada dentro das comunidades e, portanto dentro do sistema social indígena. Pois, uma vez que as comunidades indígenas aceitaram a criação de gado dentro de seus territórios, alguns indivíduos começaram a se envolver diretamente com esta criação, além disso, essa criação de gado é feito pelos próprios parentes e dentro de seus próprios territórios. Então sob este aspecto a criação de

gado se torna cultural, no sentido em que é cultural o fato de os índios aceitarem em coletividade (ou não aceitarem) a prática de determinada atividade desenvolvida dentro das suas rotinas de vida. Além do mais no imaginário dos parentes, eles consideram que os bois lhes pertencem, há um sentido de apropriação do objeto, mas difícil esta apropriação, porque é virtual, é só o imaginário, na prática não é desta forma que acontece. Por exemplo, se um parente necessitar de uma porção de macaxeira plantada em regime comunitário, ele terá esta macaxeira para comer, mas se o mesmo parente precisar de um boi, uma vaca ou um bezerro, seja para o que for, ele não terá consentimento para isso – e ele sabe disso, é uma situação muito contraditória e difícil de ser entendida prontamente.

Embora teoricamente a criação de gado ocorra dentro das terras indígenas, e é dita comunitária, porque não tem dono, é a comunidade que se apropria da atividade, cuja mesma atividade existe dentro de uma organização social indígena, que é respeitada de acordo com cada etnia indígena, o boi não pertence a esta comunidade porque ela dificilmente tem acesso a esse boi. Até poderá ter, se decidido em reunião ou assembleia, se todos decidirem tal destino do rebanho, mas isso dificilmente vai ocorrer, as assembleias também têm pontos culturais e não culturais – pontos esses aprendidos com a convivência do sistema não indígena que é “cada um por si e todos por Deus”, uma mescla do sistema medieval com o humanismo. ***Portanto, a criação de gado em terras indígenas é cultural, mas ao mesmo tempo não é, existe uma dualidade nesse processo.***

Com relação à segunda hipótese é importante destacar que as famílias indígenas das comunidades não consomem regularmente o boi criado e abatido dentro das comunidades. Para este consumo o boi precisaria ser individual e nesse contexto são pouquíssimos ou inexistentes os membros das comunidades que possuem gado individual, o que muda totalmente essa relação – *as famílias não dependem do gado para sua sobrevivência*. Os índios utilizam a carne de gado para consumo somente quando existe algum trabalho comunitário, onde se reúne a maior parte dos membros, ou quando existe uma festa organizada pelas comunidades. Numa destas condições se abate uma vaca ou boi da comunidade, ou quando é no tempo de fazer a “ferra” dos animais

(marcação com ferro quente sobre o pelo do boi e parte da pele onde é inserida a marca M+) – neste caso também é abatido uma vaca ou um boi para alimentar as pessoas presentes no evento. Outra situação que disponibiliza uma rês é quando a comunidade precisa comprar algum material no mercado formal. Abate-se reses também quando ocorrem manifestações, reuniões, assembleias que são organizados pelas lideranças indígenas das regiões. O gado comunitário é utilizado, então, para estas finalidades, para ações que são de interesse de todos os membros das comunidades. Não há atividades para transformar os derivados do leite.

Com relação à terceira hipótese, aqui cabe destacar que as comunidades indígenas não participam coletivamente e espontaneamente da criação do boi, e aqui é necessário algumas considerações. Vamos partir da condição que existe o gado individual e comunitário nas comunidades, duas situações que ocorrem com frequência dentro das terras indígenas. O que na realidade muda o modo de vida indígena, infelizmente, está nessa fase individual e não se pode fazer nada de imediato, pois as comunidades indígenas aceitaram esse modo de criação. Além do que pode ser perguntado em nível comunitário: ***E porque deveria ser feito alguma coisa com relação a se algumas pessoas querem ter o direito de criar seu próprio gado, mesmo que seja em quantidade superior ao gado comunitário?*** A resposta para isso deveria também ser dada em nível comunitário e não individual, portanto estas considerações são feitas aqui de forma acadêmica, refletindo as inquietações de observações individuais.

A outra consideração é com relação ao cuidado do rebanho, pois se a comunidade em si não cuida, não participa desta criação, certamente tem que ter um parente que fará isso pela comunidade e este alguém é o “*vaqueiro*”. O vaqueiro é a figura principal no cuidado do projeto de gado nas comunidades indígenas. Este pode ser escolhido, indicado pela comunidade, ou simplesmente se voluntaria – o voluntariado acontece na sua maioria quando não tem pessoas que queiram cuidar do projeto de gado. Basicamente são essas duas maneiras para ter um responsável para cuidar da criação do gado ou do projeto nas comunidades ou de uma região que possui *fazendas depósito* como no caso da Terra Indígena São Marcos. Uma fazenda depósito é uma região comunitária chamada de fazenda, que reúne o gado de projetos, principalmente, para

aumentar o rebanho e depois distribuir para as comunidades pertencentes a terra indígena. A indicação de vaqueiro nestas condições ocorre nas reuniões comunitárias ou assembleias regionais quando o prazo do vaqueiro anterior chega ao fim, sendo necessário fazer a troca do vaqueiro, ou, manter a sua permanência. Depende muito do vaqueiro, se ele tem feito um bom trabalho ou considerado insatisfatório, caso em que ocorre a troca.

A consideração final diz respeito às fazendas que foram desativadas, ou desintrusadas (termo utilizado para indicar que o antigo dono foi obrigado a sair devido à homologação das terras indígenas, neste caso houve um processo indenizatório movido pelo Ministério Público por força da lei), pois teve regiões que escolheram algumas fazendas antigas para serem “fazendas depósito” em cada região, por exemplo: alto, médio e baixo regiões da Terra Indígena São Marcos, que possui três destas fazendas: Xanadú no alto, Maruwai no médio, Teiú no baixo. Cada uma destas fazendas tem um gerente e vaqueiros como empregados, cujo funcionamento é exatamente quando existia o fazendeiro usurpador de terras. Não houve muitas mudanças nesse tipo de trabalho, embora seja um indígena que esteja cuidando da fazenda, que não deixa de fazer do mesmo jeito que o fazendeiro fazia.

Aqui é pertinente uma pergunta: *O que ocorre dentro das comunidades indígenas com relação à criação de boi?*

Dentro de uma região, existe o coordenador dos “projeto de gado”, que acompanha todas as atividades realizadas, este coordenador é o responsável em levar as informações para as comunidades indígenas quando é convocada pelas lideranças para uma reunião comunitária, regional ou estadual. Tudo que está relacionado ao gado dentro de uma região, tem que ser repassado para o coordenador para assim levar informações para outras comunidades, dependendo da situação que ocorre são tomadas providências de acordo com decisão de todos. Este coordenador acompanha também as atividades de vacinação dos animais dentro na terra indígena junto a Agência de Defesa Agropecuária de Roraima (ADERR) e Fundação Nacional do Índio – FUNAI, pois todo ano ocorre a campanha de vacinação contra a febre aftosa, onde são incluídos os animais das terras indígenas do lavrado. Além do coordenador, tem também os conselheiros regionais que

são compostos por tuxauas e membros das comunidades, os quais se reúnem nas reuniões para deliberar sobre os projetos de gados, seja, quando for fazer repasse de alguma informação ou atividade ligada ao rebanho, ou quando ocorre algum problema – de todo o modo são os coordenadores do projeto gado que tomam as providências no que diz respeito à criação bovina dentro das terras indígenas, em níveis regionais.

Se analisarmos todas as atividades que os membros das comunidades têm para realizar nas suas necessidades do dia-a-dia, a relação com o gado se torna algo muito distante, é esporádico e pontual. Além disso, apenas poucos indivíduos da comunidade lidam com os animais, ou, só o vaqueiro, quando se trata do gado comunitário, sendo ainda que maioria destes algum dia já desenvolveram algum tipo de trabalho nas fazendas. Isto se dá porque o gado nas comunidades foi algo introduzido, imposto como forma de contraponto à dominação. É uma ideia que foi pensada por pessoas de fora das comunidades indígenas, mas cujas ideias hoje estão disseminadas dentro da sociedade indígena, não de forma cultural, mas de forma assimiladora da ideologia do sistema dominante não indígena. E aqui não cabe absolutamente nenhum juízo de valor, se isto é bom ou ruim, apenas há que ser destacado o fato – *os juízos de valor farão as gerações indígenas futuras.*

Há períodos em que ocorrem atividades diretamente com o gado, onde reúne os membros das comunidades indígenas. Vou contar uma delas, pertinente neste estudo, que acontece é a “*ferra dos animais*”, porém quem participa nos trabalhos com o gado são algumas pessoas que sabem lidar com os animais, enquanto, os outros ficam somente observando os trabalhos desenvolvidos. Durante a ferra o vaqueiro tem direito a alguns animais, ou seja, o sistema de “*sorte*”, ou, “*quatro por um*”, uma ação resquício direto dos anos de dominação de fazendeiros que ainda é praticado nas comunidades indígenas do lavrado. Neste processo da ferra pode também ser estabelecido um limite, por exemplo, no final de cada ano o vaqueiro tem direito a 3 ou 5 bezerros.

Uma das reflexões que eu fiz durante este trabalho, na minha compreensão com base no que eu vi, é que o gado para as famílias representa mais um elemento incorporado à paisagem natural, elemento que acabou por fazer parte do contexto natural do ambiente e isto de alguma forma é cultural. Mas com a devida atenção esta

observação, porque nos anos fortes da dominação e humilhação dos índios pelos não índios, o gado também pastava alheio ao sofrimento, e não dá para saber se fazia parte da paisagem para os parentes ou representava um elemento de dominação.

Mas esta observação, seja qual for o entendimento dela com relação ao elemento paisagístico do boi pastando, não se estende para aqueles que possuem o gado individual. Uma situação que tem ocorrido dentro das comunidades indígenas do lavrado, é a aquisição de gado individual por indígenas e não indígenas, pois alguns moradores já têm seus gados individuais que não fazem parte do projeto das comunidades, uma situação que está se tornando muito comum nas comunidades indígenas. Este processo individual gera desentendimentos com os demais moradores e comunidades indígenas dentro de uma região, sendo que em alguns casos é necessária uma discussão comunitária para que seja feito algum acordo com os donos dos gados, seja dos índios ou dos não indígenas que acabam por se envolverem também no processo, levando a um complexo cujo entendimento será também um legado para as futuras gerações indígenas, porque é uma discussão que deve ser feita em níveis comunitários.

O gado dentro das terras indígenas tem passado por muitas mudanças na maneira em que foi pensado inicialmente pelos missionários, claro que será impossível manter isso para sempre, principalmente porque os missionários já não acompanham como antes. Uma situação que é inquietante é que parte da comunidade por terem mantido ou mantêm contato frequentemente com os invasores que foram desintrusados, mas seus representantes mantêm contato direto com os índios, disseminaram as ideias destes. Agora, semente é assim – se joga e se espera pegar, algumas pegam e outras não. Também um caso para ser discutido comunitariamente para as próximas gerações indígenas.

Deste modo, começa a ter dentro das terras indígenas do lavrado, o gado comunitário e individual, uma forma que sai do modo de comunidade. Isso muda o próprio sistema de organização dentro das terras indígenas, pois sobre o gado individual a comunidade não tem o poder de decidir em alguns aspectos sobre o que fazer com o gado, principalmente quando é para trocar, vender, abater quem decidi é o dono do rebanho, pois qualquer momento em que pretende fazer algo desse tipo as comunidades

em momento algum interferi na decisão, se quiser vender, trocar seu rebanho pode fazer sem problema nenhum, no caso do gado comunitário isso não pode ser feito sem consulta a comunidade. Então, são casos que atualmente as comunidades indígenas enfrentam.

2.2. Relações entre as comunidades indígenas e as instituições governamentais com relação à criação de boi.

As terras indígenas do lavrado em Roraima, atualmente sofre muita interferência pela sociedade envolvente, Estado, organizações não governamentais, pois desde muito tempo as comunidades indígenas já foram e continuam sendo alvo de interesses por parte da sociedade envolvente no geral. Nesse contexto, várias são as atividades realizadas dentro das comunidades indígenas como, por exemplo, a educação, saúde e outras atividades que são pensadas para ser desenvolvidos em terras indígenas, principalmente por não indígenas. Entretanto, são maneiras utilizadas para adentrar a realidade indígena, que na sua maioria não são questionados, sobretudo, aqueles que vêm na forma de projetos como pretexto de desenvolvimento para as comunidades indígenas, que na realidade são maneiras de as instituições disseminarem suas ideologias para dentro da sociedade indígena, com palavras bonitas. Pois, agora o processo de dominação indígena não é feito mais por meio de violência, mas sim, com lábias, como manter a cultura indígena com discurso feito por não índios, como se entendessem, ou como desenvolver as comunidades indígenas dentro dos modelos “sustentáveis”, como se os parentes pudessem entender o que seja isso, justamente porque são modelos que não fazem parte da cultura indígena. Na minha opinião somente um membro de uma cultura, de uma sociedade, pode entender plenamente outro membro da mesma cultura e da mesma sociedade. Isto porque há nuances que só são percebidas pelos iguais, assim como cores que só são percebidas por alguma espécie animal, sons que outros animais não entendem, mas os daquela espécie se comunicam muito bem. Um sapo nunca vai entender o que um filhote de jacaré está dizendo para a sua mãe, assim como o jacaré nunca vai entender o que os sapos conversam entre si perto dele.

Durante o meu trabalho eu tive contato com dois contos da literatura clássica: um dos contos chama-se “As aventuras de Pinóquio”, do italiano Carlo Collodi, lançado em

Florença em 1883. Conta a história de um menino de madeira construído pelo seu criador senhor Gepeto, que era irrequieto e contestador, querendo virar um menino de verdade. Ao sair pelos arredores em suas aventuras encontra dois personagens, representados pela raposa e um gato cego, que lhes passam uma “conversa” sobre como ficar rico a partir de algumas moedas de ouro que Pinóquio carrega para entregar ao Gepeto, seu “pai” – os espertalhões tomam-lhe as moedas com palavras doces e histórias melífluas. O outro conto foi “A revolução dos bichos”, de George Orwell (o nome era Eric Arthur Blair), da década de 1940, da literatura inglesa, que conta história de um movimento dos bichos que depôs o granjeiro senhor Jones, dono de uma granja, os bichos tomaram conta e começaram a gerir seus próprios destinos, com os porcos se apossando cada vez mais da ideologia dos humanos e acabaram por virar como eles. Ambas as histórias estão disponíveis na internet em vários locais e de várias formas, inclusive os originais, não achei necessário fazer nenhuma citação.

Por conta da criação de gado nas terras indígenas do lavrado em Roraima as comunidades estão sujeitas a qualquer interferência, principalmente pelo estado. Este aproveita as oportunidades para implantar seu sistema de dominação nas comunidades indígenas do lavrado. O que não é nenhuma novidade, isso tem ocorrido desde o período colonial, mas é necessário conhecer como funciona esse sistema de dominação como forma de se contrapor não de maneira radical, mas, sim conversando com os membros das comunidades indígenas, e trabalhando isso com as crianças e jovens, pois este é um meio em que pode abrir a visão das comunidades indígenas. Para assim, desenvolver trabalhos que trate da realidade indígena e não ficar dependendo de instituições de fora, pois, o que ainda é bastante comum isso dentro das terras, como se tudo funcionasse com coisa de fora.

Dentro dessas instituições que atua dentro das terras indígenas em Roraima está Agência de Defesa Agropecuária do Estado de Roraima – ADERR, que desenvolve os trabalhos desde 2008, em prol de melhorias no cenário agrícola Roraimense, buscando o desenvolvimento da Defesa Sanitária Agropecuária. Dentro disso, mantêm quatro Barreiras Sanitárias posicionadas em pontos estratégicos, como as divisas e autoestradas, com efetivo de mais 40 profissionais que controlam a entrada de saída de animais e produtos agropecuários. Além disso, faz controle do trânsito de animais e produtos de

origem animal nas fronteiras, aqui em Roraima os bovinos e bubalinos são identificados e rastreados. Para desenvolver tais atividades a ADERR conta com o apoio da SEAPA (Secretária de Agricultura e Pecuária e Abastecimento), Polícia Militar, SFA (MAPA) e outros órgãos regionais existentes no estado de Roraima (ADERR, 2017).

Além disso, a ADERR, por meio da Diretoria de Defesa Vegetal, vem realizando desde 2015 o monitoramento semanal de propriedades agrícolas sobre a mosca da Carambola, com este monitoramento possibilita classificar o Município de Boa Vista como Área Livre de Praga, que pode facilitar a liberação de exportação dos frutos para outros estados. Ainda não está permitida a exportação, por isso o controle de produtos nos Postos de Vigilância Agropecuários da ADERR e o programa de erradicação implantado pelo MAPA nas áreas de ocorrência (ADERR, 2017). Além dos trabalhos de fiscalização agropecuária no estado, desenvolve ações de controle da febre aftosa nas fronteiras, atentando para a redução dos riscos da introdução do vírus no rebanho indígena, exige ações efetivas, principalmente sobre educação sanitária (BERNARDON *et al*, 2016). A ADERR está fiscalizando com mais intensidade o comércio da carne bovina de reses abatidas clandestinamente, além do mais, outra situação de controle da ADERR é a emissão da GTA (Guia de Trânsito Animal) em Roraima – por conta disso, as comunidades indígenas são incluídas. O intuito disso é acabar com riscos sanitários dos produtos que não são inspecionados. Mesmo que estas instituições estejam realizando fiscalização, as comunidades consideram que estão prejudicando as atividades que são realizadas por elas, principalmente quando se trata de comercialização.

As atividades desenvolvidas por essas instituições governamentais nas terras indígenas em Roraima se dá, sobretudo, no período da campanha sobre a febre aftosa, nesse sentido, a atuação ocorre em todas as comunidades indígenas do lavrado em Roraima. A fiscalização agropecuária pela ADERR é intensificada nas fronteiras do Brasil com Venezuela, onde está a Terra Indígena São Marcos, com isso o trabalho nessa área é mais rigoroso, como forma de fazer o controle daquela região. O que faz as comunidades indígenas ficarem a mercê destas instituições que adentra as terras indígenas a qualquer momento. Tudo isso, por causa do rebanho indígena, mas na realidade todos os trabalhos realizados pela ADERR vão em direção para beneficiar os grandes produtores de gado no estado. Pois, qualquer problema que acontecer prejudica

ele principalmente, porque vai gerar prejuízo para seus bolsos. A visão destes é meramente capitalista. Por conta disso, as comunidades ficam sujeitos a qualquer interferência do estado nas suas atividades, quando pretendem fazer algum trabalho tem que procurar estas instituições, ou seja, ficam dependentes desses o que não é nada bom. Isso fica claro na fala do Presidente da ADERR quando diz que a fiscalização é reforçada nestas localidades, onde estão localidades, onde tem mais de 55 mil cabeças de gado, no tempo da campanha de vacinação a ADERR vai ate a região para vacinar o gado, pois as comunidades indígenas não teriam condições de fazer isso por conta própria (FOLHA BOA VISTA, 2017). Dá para perceber o quanto as instituições governamentais consideram as comunidades indígenas inferiores para realizar atividades dentro das regiões. Mas por outro lado, o Conselho Indígena de Roraima – CIR, recomenda que a ADERR no período de campanha realize o trabalho com o acompanhamento dos técnicos Indígenas de vacinação de cada região (CIR, 2015). Mais um trabalho para ser desenvolvido via processo comunitário, se não agora, pelas gerações futuras indígenas.

Nesse contexto, ainda, podemos observar que há divergências de informações, por um lado a ADERR diz que as comunidades indígenas não têm condições de fazer o trabalho com o rebanho, mas, por outro lado, o CIR destaca que já existem técnicos indígenas capazes de realizar os trabalhos de vacinação. Entretanto, o que ocorre é que a ADERR não aceita que os indígenas se envolvam nos trabalhos de vacinação, pois, segundo eles só pode ser técnicos que atuam na instituição. O que dá para perceber o quanto as instituições governamentais querem ser autoritárias com as comunidades indígenas, além disso, outra situação que acontece é que existem pessoas destas que trabalham que não conhece a realidade indígena, o que gera transtornos em algumas comunidades indígenas, impedindo sua presença nestas, onde a comunidade acaba sendo prejudicada.

Outro meio em que as instituições governamentais atuam dentro das comunidades indígenas são por meios de emendas parlamentar de deputado federal e senador, onde é necessário que as prefeituras assinem convênios com a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). O objetivo é receber os recursos para comprar gado e distribuir para as comunidades indígenas. Este ano de 2017 foram destinados mais de R\$10 milhões de reais para comprar gado e levar para as comunidades indígenas.

Tudo isso acontece com o pretexto de melhorará a segurança alimentar, aumentar a renda das comunidades indígenas, trazer novos reprodutores para melhora o rebanho indígena. Tudo isso, não passa de uma farsa dos políticos que são contras os povos indígenas, mas no momento desses utilizam da fragilidade das lideranças indígenas para se mostrar que estão do lado dos indígenas, que na realidade estão atendendo somente seus interesses como políticos. Com isso, as comunidades indígenas são pressionadas para aceitar esse tipo de atividade que se diz ser para ajudar as comunidades, mas na realidade é a imposição desses políticos, que ainda dominam as comunidades com esse tipo de trabalho. E o pior de tudo quando não aceitam as lideranças indígenas são ameaçadas. E quando aceitam gera intrigas entre os membros das comunidades indígenas. Então é um aspecto bastante complicado de lidar nas terras indígenas – e novamente, os juízos de valor estarão sob a responsabilidade de discussões através das comunidades indígenas.

Contudo, as relações das comunidades indígenas com as instituições parece algo interessante, porém, é uma relação de dominação por estas instituições, as comunidades ficam submetidas a qualquer ação por parte destes, e tudo acontece de cima para baixo, chega e impõe aquilo que considera importante. Com isso, gera por parte das comunidades indígenas do lavrado revolta, porque na sua maioria não são ouvidos, ou seja, tudo acontece são paraquedas. Quando pensa que não, já estão lá dentro das terras indígenas disseminando suas ideologias. Pois, a criação de gado nas terras indígenas ainda é uma ferramenta de dominação e exploração das comunidades indígenas. Logo, este fato nos leva a perguntar: *E se as comunidades indígenas não tivessem a criação de gado, as instituições governamentais adentrariam nas terras indígenas?* Obviamente que sim, o estado sempre atua dentro de um sistema que por sua vez é organizado, então entra para impor a sua ideologia.

2.3. Desafios atuais na manutenção do projeto de gado nas terras indígenas do lavrado.

Existem algumas situações, as quais, na minha interpretação individual, através do que eu vi durante a execução deste trabalho, que eu acho importantes e desafiador para os parentes. O **primeiro desafio** é manter essa criação de boi nos moldes como vem sendo

feita de forma comunitária, criação extensiva, cujo aspecto aproxima das condições iniciais quando o projeto foi introduzido com a ajuda dos missionários da Consolata. O **segundo desafio** está relacionado à criação de gado individual dentro das comunidades indígenas, que é bastante comum, além disso, há uma boa aceitação por demais membros. O **terceiro desafio** diz respeito a uma tendência de criação do boi de se aproximar mais da criação tradicional feita em fazendas não indígenas, por exemplo, gado confinado, venda para abate, estratégias de engorda para abate, estratégias de criação para venda exclusiva para o mercado consumidor não indígena.

Com relação à primeira situação desafiadora “criação comunitária”, as comunidades indígenas do lavrado ainda tem mantido a forma de criação nos moldes que foi pensando pelos missionários da Consolata, o que é está mais próximo da maneira como estas se organizam dentro de seus territórios, que por sua vez, é importante para as comunidades indígenas manter, pois são alguns membros que estão na linha de frente das atividades. Além disso, as comunidades aceitaram que fosse desta maneira, ou seja, é desta maneira que funciona no sistema indígena. Com isso, as comunidades têm que se reunir para tomar alguma decisão sobre rebanho existentes dentro das terras indígenas, nesse aspecto é importante, continuar nesse tipo de criação.

Quando a comunidade recebe um projeto de gado, que são 50 matrizes e 2 reprodutores, em outros casos somente 32, tem que aumentar para depois de um prazo de 5 anos repassar a mesma quantidade e o excedente é da comunidade, o que na realidade muitas vezes restam menos de 15, ou, muitas vezes não fica nada. A comunidade – pelos processos já mencionados e aqui nominados apenas comunidades – utiliza o gado para diversos fins, até para manter o próprio rebanho, com medicamentos e outros materiais necessários. Por parte da comunidade não tem como aumentar o rebanho, pois, a comunidade vai utilizando a medida que vai nascendo os bezerros, com isso, é impossível aumentar o rebanho.

Além disso, existe também, outra situação com a criação de gado dentro das terras indígenas, é que algumas organizações indígenas, como por exemplo, (Organização dos Professores Indígenas de Roraima – OPIRR, Organização das Mulheres indígenas de Roraima – OMIRR, Conselho Indígena de Roraima – CIR) recebem o projeto de gado para que aumentem a criação como forma de ter algum fundo de reserva, em outras

palavras, uma poupança, além de contribuir na organização política destas. As comunidades indígenas fazem doação de gados dos projetos existentes para aumentar o rebanho para ser utilizado de acordo com as atividades da organização indígena. O gado doado não volta mais para a comunidade, é de responsabilidade da organização indígena em tocar o trabalho para frente. Para isso, é escolhido um vaqueiro das comunidades indígenas para cuidar desses rebanhos. Estas são algumas iniciativas que está sendo desenvolvidos pelas regiões, que tem a mesma finalidade. Mas, nesse caso surge com independência das organizações com as comunidades, porque antes somente as comunidades indígenas do lavrado é quem tinham o gado, logo, essa ideia se estendeu para as organizações.

Dentro disso, existem trabalhos com a criação do gado em que buscar envolver as escolas, como por exemplo, para suprir a merenda escolar com leite e outros derivados, para que não fique somente na dependência do governo, então há a busca de outras alternativas. Estas são algumas ideias que já iniciou em algumas escolas, mas que em alguns casos não teve êxito, por diversas razões. Entretanto, tudo isso significa que muitos trabalhos são pensadas com relação a criação de gado dentro das terras indígenas, que tornam-se desafios para as comunidades indígenas do lavrado, ou seja, neste aspecto ainda está sendo pensado no moldes mais comunitário.

Com relação a segunda situação sobre “criação individual” este torna-se, a meu ver, um grande desafio dentro das comunidades indígenas – aos poucos o gado individual está chegando a mesma quantidade do que é considerado comunitário. Isso pode ser observado de vários pontos de vistas. Mas, observarei da seguinte forma: como as pessoas trabalharam nas fazendas antigas, sendo explorados, oprimidas pelos fazendeiros, onde não podiam criar animais, plantar, enfim, tinha que comprar do próprio fazendeiro do que as famílias precisavam. E isso permanece para toda vida, impresso como ferro no bezerro, entretanto, tudo aquilo que gerou opressão é posto em prática dentro das comunidades indígenas, pelo fato de um possuir algo mais do que o outro. Então, como estes eram oprimidos, logo se fazem opressores dos próprios membros de suas comunidades. Ora, como já assimilaram o pensamento dos opressores, utilizam as mesmas ideias dentro das comunidades indígenas, como por exemplo, acumulação de bens de capital – nesse sentido vai precisar de alguém da comunidade para trabalhar para

ele que já tem condições de pagar alguma coisa a alguém. Mesmo assim tal pagamento de empregado não é o suficiente para manter uma família, e isto vai gerar sempre aquela dependência, sem que o empregado tenha tempo para fazer a plantação de sua roça e realizar outras atividades que fazem parte do seu dia-a-dia, ou seja, vai deixar de realizar estas atividades para cuidar da criação do gado individual que não é dele e do qual não usufrui nada.

Muitas vezes o gado individual é criado junto com o comunitário, nesse sentido, a responsabilidade no cuidado desses animais é do vaqueiro, então qualquer problema que acontecer com o gado individual, imediatamente o dono vai tirar satisfação com o vaqueiro para saber o que aconteceu. O que acaba sendo mais uma forma de oprimir um dos membros das comunidades. Além disso, o gado individual é muito diferente, o dono sempre está acompanhando o que está se passando com seu rebanho, vai lá com o vaqueiro saber como está a vida de seus animais, ou seja, tem um acompanhamento constante, porque este sabe o valor que o gado tem para ele. Nesse tipo de criação de gado são poucas pessoas que tem o gado, geralmente é aquele tem o poder de compra, ou que já trabalhou como vaqueiro nas fazendas. Por exemplo, de 390 pessoas moradores de uma comunidade, menos de 6 pessoas tem gado individual, entre indígena e não indígena, isso varia de uma região para outra, e a quantidade de animais por pessoas varia de 15 reses a 200 reses no mínimo, isso para indígena, porque existem pessoas que criam o seu gado e não está nem aí para a comunidade indígena, não dependeu da comunidade para obter seu gado individual. Mas, se tratando de um não indígena isso varia ainda mais, podendo chegar até 900 a 1000 reses. E quanto o individual é somente para vender, trocar e o que se arrecada com isso não vai para a comunidade. Então, são relações muito diferentes do gado comunitário e individual, pois são ideias contrárias que não é comum dentro das comunidades indígenas do lavrado em Roraima.

Com relação a terceira situação de desafio relacionada à “aproximação de criação tradicional nas fazendas não indígenas”, o desafio é que surjam ideias para trabalhar com o gado numa visão mais capitalista, onde tem pessoas de fora que mostram as ideias para membros das comunidades indígenas, sobre o que fazer com rebanho indígena, muitas vezes dizendo que é uma potencialidade que pode gerar renda, dar autonomia econômica – me lembra o conto do “Pinóquio” quando encontrou com dois elementos que o levaram

na lábria tomando as moedas que ele teria que levar ao seu “pai”. Trabalhar no manejo de gado para atender este sistema é preciso discutir esta possibilidade pelas comunidades, pelos líderes, pois um dos principais problemas enfrentados pelas comunidades indígenas está ligado justamente ao manejo do rebanho – com isso abre possibilidades para aqueles que desenvolvem trabalhos nessa área de adentrar as comunidades indígenas mostrando novas estratégias de criação, seja confinado, para engorda e abate dos rebanhos, afastando-se cada vez mais da ideia original do projeto de criação de gado pelas comunidades indígenas.

Porém na realidade, as promessas de melhorar a criação, o rebanho não é nada disso, só querem mesmo é tirar proveito de tudo isso. Ora, como é que a comunidade vai levar adiante um trabalho em que somente uma pessoa fica responsável, ou grupo de pessoas, cujo se as pessoas das comunidades indígenas do lavrado realizam outras atividades que não está relacionada com o gado, além do mais, são ideias que vem de cima para baixo, e poucos são os membros que mantêm contato com as pessoas de fora, e depois vai dizer que é a comunidade que está querendo, o que não passa de um fingimento, somente para alcançar o que é almejado.

Então, estes são desafios que as comunidades estão enfrentando -- já se diz que as terras indígenas são os maiores produtores de gado, com isso, já tem pessoas de fora dando opiniões, sobre o que fazer com a criação, e muitas comunidades estão aceitando sem mesmo saber o que querem por detrás de tudo isso.

Portanto, falar sobre os desafios atuais a manutenção do projeto de gado nas terras indígenas, é bastante complexo, tendo em vista que surgem muitas ideias para trabalhar com o gado, já que existe muito gado nas comunidades, mas há que se ficar atento e levar a problemática para os líderes discutirem em reuniões comunitárias, porque a realidade de ajuda do sistema de criação de gado desenvolvido pelo sistema não indígena é que deu certo – *deu certo para a sociedade não indígena, deve ser enfatizado* – pode revelar interesses de pessoas de fora do sistema indígena, muitas vezes manipulando alguns indígenas a levar essas ideias para serem disseminadas, então é preciso ter muito cuidado com isso. A criação de gado individual já é uma realidade dentro das comunidades indígenas, o que, a meu ver, vai voltar no mesmo modelo daquilo já foi alguns tempos atrás, ou melhor, na época dos fazendeiros. Ou permanece comunitário, ou torna-se uma

atividade meramente de cunho capitalista, de opressão, de exploração porque quem vai ganhar com tudo isso não serão as comunidades, mas sim, as pessoas de fora da comunidade. Isso quem vai decidir são os líderes, é o movimento indígena, são as comunidades, são os jovens, são as mulheres organizadas.

2.4. Considerações finais do capítulo II.

Neste capítulo busquei destacar a criação de boi nas terras indígenas do lavrado em Roraima, destacando como os membros das comunidades indígenas do lavrado se relacionam com o boi, comentando sobre o gado comunitário e individual; um pouco das relações entre as comunidades indígenas e as instituições governamentais com relação à criação de boi, e olhando para os desafios atuais na manutenção do projeto de gado nas terras indígenas do lavrado.

Um dos aspectos a ser observado – e é um dos aspectos importantes para o movimento indígena – é que o boi foi um dos motivos para que as comunidades se organizassem (CIDR, 1990). Até certo ponto, isto é verdadeiro, porque em todas as reuniões as lideranças indígenas comentam isso. Mas, *será que se não tivesse o gado as comunidades indígenas deixariam de reocupar seus territórios invadidos?* Sinceramente, em minha opinião, eu acho que não, o movimento indígena foi muito maior do que isso, envolveu valores de dignidade e apreciação de identidade étnica, revalorização de uma cultura dos antepassados que foi relegada a planos secundários por pressão política ligada à ocupação das terras indígenas e pela própria sobrevivência dos parentes (SANTILLI, 1994; 2001).

O gado tem sido apenas mais uma das ferramentas para que isso acontecesse – a valorização da dignidade dos povos indígenas do lavrado –, tendo em vista, que as comunidades já realizavam trabalhos de resistência aos invasores. Contudo, a ajuda dos missionários com relação à introdução do projeto do boi nas áreas indígenas, como forma reocupação das terras foi muito importante, pois outras atividades tiveram êxito relativo, então nada melhor do que fazer interposições com as mesmas ideologias do sistema dominante. *Mas até onde isso não gerou dependência e a dominação apenas mudou de*

forma? Deixou de ser perversa por um lado, mas será que a perversidade não ficou camuflada como uma doença que ainda não se manifestou?

Este aspecto é discutido com detalhes nas aproximações conceituais de Cohn (2001), quando aborda o que ela chama de transformação social indígena. Quando a autora fala em reprodução social não cita Niklas Luhmann, que aborda o mesmo tema, mas situando a sociedade dentro de outro contexto (MELO JÚNIOR, 2013).

Outro aspecto a ser observado é a relação dos membros das comunidades indígenas com a criação de boi, em que não ocorre nenhuma relação, com já citado, desenvolvem outras atividades que não envolvem absolutamente o gado, mas então, porque as comunidades indígenas fazem questão pelos projetos de criação do gado, se estes não se envolvem? Existe uma situação quase que inusitado, pois, há situações em que somente algumas pessoas solicitam o projeto do gado, dentre estes os próprios tuxauas que participam ativamente dos movimentos indígenas, pode ser para evidenciar que está fazendo algo pela comunidade, enfim, mas outra questão é que as comunidades indígenas por passarem muito tempo convivendo próximo das fazendas assimilaram as ideias dos invasores, assim, como aqueles que foram vaqueiros. Será que a criação de gado é importante para as comunidades indígenas? Em outras situações dirão que sim, para isso terá muitas respostas, porque gera renda para comunidade, é uma opção de alimento, mantêm o movimento indígena em Roraima, aqui surge a seguinte pergunta: *E se tirar o gado das comunidades indígenas será que vão ser afetados?* Eu creio que em momento algum irá afetá-los porque não dependem do gado para sua sobrevivência, ou seja, tanto faz se tiver gado ou não. *Então, o que faz o gado dentro das comunidades indígenas?*

Talvez – e isto pode ser motivo de muita discussão – a presença do boi no lavrado seja apenas vista como parte da paisagem, conforme abordado por (SILVA & MOURA FILHO, 2013) que fala em paisagem cultural como um bem da natureza. Se assim for entendido, então o boi, junto aos elementos constitutivos do lavrado, constitui um patrimônio cultural indígena, um bem da natureza onde o boi tem seu lugar garantido (SCIFONE, 2008).

Com a criação de gado as comunidades ficam sujeitos a qualquer interposição por qualquer entidade, seja governamental e não governamental que tem interesses, cujo estes

não é em prol das comunidades indígenas, mas sim para benefício próprio. Por conta dessa criação as comunidades indígenas continuam sendo dominados e explorados, o estado por sua vez pode entrar a qualquer momento dentro das terras indígenas, impondo aquilo que o sistema indígena, sem tem outras opções, as comunidades acabam seguindo. Muitas vezes sem poder fazer nada com relação às atividades com rebanho, e o pior disso é ouvir, que as comunidades não têm condições de realizar trabalhos porque não tem condições. Além de dominados e explorados ainda são discriminados por estas instituições governamentais. Entretanto, é preciso que haja sensibilização por parte dos membros das comunidades indígenas, quando se trata de empreendimentos de fora, o que na verdade não é nada bom.

Outro ponto a ser destacado, são os desafios que existem na manutenção dos projetos de gado nas terras indígenas, uma vez que já está muito claro que se continuar nessa linha de individualidade, obviamente vai continuar mudando o sistema comunitário que é importante para a organização social e política de uma comunidade. Dentro disso, na maioria das comunidades indígenas do lavrado, poucos são as pessoas que possuem o gado individual, claro que a tendência não é diminuir, mas sim aumentar o rebanho, o que nos levar a fazer seguinte pergunta, será bom para as comunidades indígenas continuar nesse sistema? Certamente, não é bom, porque foge do modo indígena de viver, principalmente quando se tratar de atividades que não faz parte da cultura indígena. Além disso, por conta da criação do gado, surgem interesses em desenvolver trabalhos dentro das comunidades indígenas, pensadas para melhorar a qualidade do rebanho, desenvolver trabalhos, como por exemplo, implantar um matadouro dentro da terra indígena para que possa gerar renda, emprego para os parentes, então, são aspectos que é necessário ter cuidado, quando se discute trabalhos desse tipo, pois tudo isso não passa de grandes interesses.

A herança deixada pelos fazendeiros ainda é praticado principalmente por aqueles que estiveram diretamente trabalhando para estes, o que atualmente continua ocorrendo, sobre tudo, quando se fala dos termos utilizados, como: vaqueiro, gerente, cercado. Além disso, deu para perceber que existem pessoas nas comunidades indígenas que trabalham nas fazendas continua sendo os mesmos que atualmente tomam a frente desta criação, quando outros membros não sabem lidar com boi. Então, há grande crítica por parte

destes, sobre tudo, quando se fala na juventude que não dão importância para esta atividade, certamente porque não tiveram esse contato, não assimilaram essas ideias, assim como a maioria dos membros das comunidades indígenas, o que na avaliação das atividades com relação a criação de gado dentro das terras indígenas, as comunidades na sua maioria não participam das atividades nas “fazendas”.

A herança do opressor sobre o oprimido é bem discutida pelo grande pensador da educação e dos momentos críticos brasileiro professor Paulo Freire (FREIRE, 1970), quando aborda questões sobre a pedagogia do oprimido – na visão do professor o oprimido precisaria de se reorientar, transformar-se no sujeito da sua realidade. Por outro lado é bem lembrado pelo teatrólogo Augusto Boal que o opressor deixa marcas psicológicas no oprimido, o qual de vez em quando assume o papel do opressor e passa a viver desse modo, conforma seu relato no livro “O arco-íris do desejo: método Boal de teatro e terapia” (BOAL, 1990).

Contudo, a criação de gado nas terras indígenas do lavrado em Roraima, com o passar do tempo tomará novos rumos, principalmente quando pensar em transformar as atividades da criação de gado nas terras indígenas pensando no lado econômico, este sim, a meu ver é mais provável, por conta das novas tendências que está surgindo com relação, o que não realidade em hipótese alguma a comunidade será beneficiado, porque provavelmente haverá um grupo de pessoas que estarão diretamente envolvidas nesta atividade, alegando que tudo é da comunidade, o que na prática não é desta forma que ocorre. Certamente nem todas as pessoas se envolverão nestas atividades, não porque não querem, mas porque realizam outras atividades que não tem a ver com o gado, por ser uma atividade do qual não estão habituadas a desempenhar no seu dia-a-dia (discussão mais detalhada em FARAGE & SANTILLI, 2001).

Fotografias para ilustrar o capítulo 2

Atividades de ferra dos bezerros na Fazenda Xanadú, Região do Alto São Marcos – Terra Indígena São Marcos.

Foto: Reinaldo da Silva Oliveira (2018).



Atividades de ferra de bezerros na Fazenda Maruwai e estrutura da antiga fazenda reformada pelos parentes, Região do Médio São Marcos, Terra Indígena São Marcos.



Foto: Reinaldo da Silva Oliveira (2018).

CAPÍTULO III

RELAÇÕES ECONÔMICAS GERADAS PELA CRIAÇÃO DE BOI NAS TERRAS INDÍGENAS RAPOSA SERRA DO SOL E SÃO MARCOS

Neste capítulo vou abordar alguns dos vínculos econômicos que são gerados pela criação de gado nas terras indígenas Raposa Serra do Sol e São Marcos; ambas as regiões foram escolhidas por constituírem maior área do lavrado que abriga comunidades e que têm gado em suas terras. Aqui há uma constatação que já foi discutida: o gado está nas terras indígenas, o que não significa que todos os membros da comunidade deem as devidas atenções para o processo, é justamente o contrário.

O maior rebanho de gado bovino está nestas duas regiões, Raposa – Sol e S. Marcos. De acordo com os dados da ADERR em 2017 as terras indígenas possuem mais de 60 mil bovinos, distribuídos heterogeneamente em mais de 300 comunidades indígenas de diversas etnias. Desse rebanho, 20 mil reses estão na TI São Marcos, constituída por 47 comunidades, das quais cerca de 80% (39 comunidades) têm gado comunitário e individual. Se formos fazer a conta por divisão igual, cada comunidade tem cerca de 500 reses, mas isso é muito relativo e muito difícil de saber também exatamente quanto de gado está em cada comunidade.

As comunidades indígenas das áreas de mata não têm gado. Na TI São Marcos há investimento na parte da pecuária desde 2010, incentivada através de projetos pela Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos. Na TI Raposa Serra do Sol ainda há somente os projetos que circulam entre as comunidades indígenas, com o gado que foi doado pelos Missionários da Consolata, principalmente, mas também pela FUNAI. Há ainda o gado oriundo das emendas parlamentares dos políticos de Roraima, mas este é em menor quantidade. A estimativa é que desse total de rebanho bovino em terras indígenas do lavrado, cerca de 30 mil reses estão distribuídas em mais de 200 comunidades indígenas em 4 regiões: Surumu, Baixo Cotingo, Raposa e Serras. O restante do gado está distribuído heterogeneamente pelas demais comunidades indígenas do lavrado.

Para compor este capítulo foram elaboradas algumas perguntas adicionais para facilitar na construção e na abordagem do tema: I) *O boi criado em terras indígenas do*

lavrado tem valor como mercadoria? II) Como é o processo individual de criação de boi nas terras indígenas? III) Como se dá as relações mercantis sobre a criação de boi entre as comunidades indígenas e a sociedade não indígena? IV) Quais são as tendências atuais na criação de boi nas terras indígenas do lavrado em Roraima?

Portanto, estas perguntas adicionais responderão a pergunta principal geral deste capítulo, que é: *Quais os vínculos econômicos envolvendo a criação de boi nas terras indígenas do lavrado em Roraima?* Com base nas perguntas faço uma análise do processo de criação do boi pelos índios, com um olhar já mostrado nos capítulos anteriores: é comum esse tipo de atividade nas comunidades indígenas, porém são poucas as pessoas que estão diretamente a frente desse tipo de trabalho. Além do envolvimento muito heterogêneo das comunidades, há outro fato mais recente: a criação de gado já está passando por um momento não muito comum, dentro daquilo que um dia foi pensado quando da introdução do gado para os índios do lavrado; caminha agora para outro caminho, com objetivos meramente econômicos. Isso se dá principalmente por duas razões: **primeiro** porque o aumento da criação individual em algumas comunidades indígenas está superando o comunitário, o que gera muita atividade estranha à vida comunitária dos índios e às suas culturas, porque envolve relações comerciais que apenas alguns grupos indígenas desenvolveram; **segundo** porque cresce entre alguns grupos também a ideia de que a criação de gado poderia ser mais explicitamente comercial, na forma de empresarial, tipo cooperativista, nos moldes da criação de gado do sistema não indígena. Um tema de discussão apropriado para ser discutido pelas lideranças nas reuniões e assembleias, como é costume dos índios do lavrado. As decisões não podem ser tomadas individualmente ou por pequenos grupos.

3.1. A criação de boi em terras indígenas do lavrado como mercadoria.

O que estou chamando de mercadoria é uma definição utilizada pela sociedade não indígena, pois não sociedade indígena não há nenhuma definição do que seja mercadoria. Para responder essas perguntas é necessário entender o que significa de alguns conceitos para assim adentrarmos no assunto proposto para ser estudado. Para início de conversa, *o que é mercado?* Em termos gerais a palavra se refere a comércio

sistema de compra e venda e valoração de produtos; em termos de espaço físico é um local definido, onde se efetuam, a intervalos mais ou menos regulares, encontros de compradores e de vendedores, onde se trocam mercadorias. É uma forma de relações comerciais, nas quais as ofertas dos vendedores encontram as procuras dos compradores e estas se ajustam àquelas por um dado preço. É, pois, uma forma de encontro de frente entre a oferta e a procura a fim de realizar uma troca de serviços, de produtos ou de capitais. E o *que é mercadoria?* Podemos entender por mercadoria aquilo que está à venda, que constitui objeto de comércio. E o *que é comércio?* É compra e venda de valores, mercadorias; negócio: comércio de atacado, comércio de varejo, estabelecimento comercial, intercâmbio, relações, conjunto de comerciantes. Estas definições podem ser encontradas em Gélédan & Brémond (1981).

As etnias indígenas do lavrado, por manterem contato frequente com a sociedade não indígena desde o período colonial, assimilaram ao longo dos tempos o modo de vida desta sociedade que usa e abusa destes conceitos; dentro disso está o sistema capitalista que tem adentrado as terras indígenas gerando mudanças no seu modo de viver. Logo, nas comunidades indígenas, onde as atividades culturais que são desenvolvidas, com o passar do tempo, tais, atividades foram aos poucos substituídas por outras ideias não incorporadas às suas culturas e jamais o serão, são sistemas antagônicos. Isso gera conflitos. Tais ideias estranhas às culturas dos índios foram aceitas mais para atender ao sistema não indígena, uma espécie de colonização, cuja violência não é física. Isso ocorre principalmente quando se trata de trabalhos que não fazem parte do cotidiano das etnias indígenas, como é o caso da criação de gado nas terras indígenas. Posso afirmar que as comunidades estão reféns desse sistema e não podendo sair, pois, já está bastante impregnado. Além disso, a permanência de não indígenas dentro das terras indígenas também influência bastante, no que diz respeito às atividades que são voltadas para atender esse sistema, pois tudo que eles fazem não tem a nada a ver com a vida comunitária, mas sim, desenvolvem trabalhos que visa à geração de lucro, é só o que lhes interessa.

A criação de gado nas terras indígenas do lavrado em Roraima vem passando por este processo, que não está dentro daquilo que foi pensando inicialmente, de quando as comunidades indígenas passavam por muitos problemas com a invasão de suas terras.

Destaca-se a reocupação dos territórios indígenas, como tanto se tem dito, além da organização social e política das etnias indígenas em Roraima e o resultado dessa conquista foi a homologação das terras indígenas. Isto é certo. Mas, com a homologação das terras indígenas Raposa Serra do Sol e São Marcos, veio também esta parte mais amarga, esta atividade que vem sendo pensada mais para atender o sistema econômico, não porque as comunidades querem, mas sim, porque há muitos interesses pela sociedade não indígena que aos poucos vão dialogando com algumas pessoas das comunidades, dando ideias de “desenvolvimento” que é feito pela sociedade não indígena. Mas o que é desenvolvimento para o sistema não indígena, não encontra definição dentro da sociedade indígena, portanto gera conflitos conceituais falar em desenvolvimento para os índios. Quando chega neste nível se diz: vai ser bom para o índio -- *mas será que vai?* Esta pergunta tem que ser respondida nas assembleias gerais dos povos indígenas do lavrado.

A criação de gado nas comunidades indígenas do lavrado em Roraima tornou-se mercadoria que atende interesses, a meu ver não da comunidade, mas sim, da sociedade não indígena. Porque quem se beneficia com a criação de gado nas terras indígenas do lavrado em Roraima, não é propriamente as comunidades, mas sim, aqueles que fazem a troca, a venda e a compra do rebanho indígena na sua maioria a baixo custo enganando os indígenas. Esta é uma situação que acontece com muita frequência dentro das terras indígenas do lavrado. Que parece algo tão normal que as etnias indígenas não se atenta para tal situação, com isso, que sai perdendo são as comunidades indígenas.

Esta atividade de criação de gado tem abastecido na sua maior parte os açougues na sede dos municípios, principalmente de Normandia; isso se dá pela seguinte razão: o quilo da carne de gado nas comunidades indígenas é mais barato para os compradores, com isso aumenta a busca pelos produtos nestas localidades, e por outro lado, a procura de consumidores de carne bovina na sede dos municípios é bem maior que nas próprias comunidades. Logo, a demanda pela carne de gado nas comunidades indígenas aumenta. Dentro disso, está o gado comunitário e individual, mas principalmente individual, porque não precisa consultar toda comunidade para decidir sobre que fazer com o rebanho, o que facilita a venda, a troca, a comercialização da carne.

Dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos existem situações com relação a criação de gado que são semelhantes, principalmente sobre a venda e a

troca do rebanho indígena. No caso da TI São Marcos, principalmente na região do Alto São Marcos, existem pontos de comercialização de carne de gado das comunidades indígenas, estes pontos são reconhecidos com referência para esta finalidade, que é vender gado das comunidades indígenas, não importa para quem seja, independente de qual terra indígena, ou seja, não existem limitações nesse sentido. Logo, em cada ponto de venda existem alguns critérios que são distintas uma das outras, que será destacado a seguir.

Na TI Raposa Serra do Sol, que abrange os municípios de Pacaraima, Normandia e Uiramutã, a venda do rebanho indígena é diferente de outras terras indígenas, pois não existem pontos específicos para realização desta atividade dentro da própria terra indígena. Obviamente, as pessoas têm que levar para a sede do município (para os açougues) – os *atravessadores* vão até as comunidades indígenas, ou os próprios comerciantes vão até o local de venda. Já a troca dos animais é feito dentro da própria terra indígena, nesse sentido, os interessados vão até as comunidades indígenas para negociar diretamente com os responsáveis. Essa troca geralmente é realizada entre animais das comunidades indígenas com animais de fazendas de fora da terra indígena. Nessas atividades realizadas há uma relação quase sempre desigual entre índios e não índios, com relação aos termos de trocas e os valores das trocas – os *atravessadores* querendo sempre levar a melhor, nem que seja por pouca coisa. O que será esclarecido a seguir.

Venda e troca de gado na Terra Indígena São Marcos – TISM.

A Terra Indígena São Marcos, com a área total de 654.110 ha, foi demarcada e homologada pelo Decreto nº 312 de 29.20.1991. Está localizado ao norte do estado de Roraima, faz ao norte limites com a Venezuela, a leste com a Terra Indígena Raposa do Sol (município de Normandia), a oeste faz limite com a Terra Indígena Anaro, Ouro e Ponta da Serra (município de Amajari), e também com a Terra Indígena da Moça (município de Boa Vista). Ocupa ao norte, na sua maior parte, o município de Pacaraima e em menor parte o município de Boa Vista (MANDUCA, 2009). As comunidades atualmente identificam a TI São Marcos por três sub-regiões, todas conhecidas por São Marcos: alto ao norte; médio na área central da terra indígena e baixo ao sul da terra

indígena. Tem a população aproximadamente de 8.000 mil habitantes das etnias taurepang, macuxi (tronco linguístico karib) e wapixana (tronco linguístico Aruak). Existem outras etnias em menor número, os saporá, tikuna e tucano. Hoje em dia existem 47 comunidades indígenas distribuídas de acordo com as três sub-regiões da TI São Marcos.

No decorrer do tempo a terra indígena São Marcos (o nome faz referência à antiga fazenda São Marcos, da época colonial ainda) sofreu vários tipos de impactos, primeiro com a invasão de fazendeiros, em seguida com a construção da BR-174 no início da década 1970, depois com a homologação do município de Pacaraima durante a década de 1990, seguido da implantação da linha de transmissão de Guri, que compõe a interligação elétrica Venezuela/Brasil a partir de 1998 (APITSM, 2017).

Quando a TI São Marcos foi demarcado primeira vez chamou-se de Colônia Agrícola São Marcos, com isso gerou muitos conflitos entre fazendeiros e indígenas, pois tiveram que viver por muito tempo na mesma área – as etnias indígenas eram proibidas de caçar, pescar e construir suas roças. O processo de demarcação em si se iniciou a partir da construção do prédio da fazenda São Marcos, no início do século vinte pelo antigo e desativado Serviço de Proteção ao Índio, dando suporte para as comunidades indígenas com alguns materiais, como por exemplo: enxada, machado, terçado, foice, forno. Dentro disso, está a criação de gado que foram cedidos para os indígenas que estavam espalhadas em retiros (fazendas Xiriri e Pau-rainha) na região (MANDUCA, 2009).

Um dos grandes projetos desenvolvidos dentro da Terra Indígena São Marcos foi o convênio firmado entre as comunidades indígenas e a Eletronorte em razão da linha transmissão de energia de Guri – Linhão de Guri – Brasil/ Venezuela. Dentre a negociação um dos pontos que as lideranças indígenas consideraram pertinente foi a retirada posseiros de suas terras e a fiscalização da terra indígena contra os possíveis invasores, como por exemplo, contrabandistas de gasolina, caçadores e pescadores. Tendo o valor firmado no convênio de R\$ 800.000,00 anuais que durou de 2000 até 2003. Depois disso, outros projetos foram desenvolvidos, além da renovação do convênio entre as comunidades e a Eletronorte no valor de R\$ 1,2 milhão anual durante cinco anos, de 2004 a 2008. Mas desta vez a própria Associação Programa São Marcos – APITSM – fez o gerenciamento dos recursos (MANDUCA, 2009).

Desse valor de 1,2 milhão de reais é repassado até hoje para Associação da Terra Indígena São Marcos. Cerca de 90% deste recurso é destinado para projetos que são elaboradas pelas comunidades indígenas por meio de assessorias. Entre estas atividades estão a avicultura, piscicultura, ovinocultura e bovinocultura que consome a maior parte destes recursos. Dos recursos que são destinados para projetos são atendidas 12 comunidades anualmente, ou seja, aquelas que estiverem com os planos de atividades prontas é que são contemplados. Inicialmente as comunidades indígenas quando faziam seus planos de atividades, dentro dele estava a criação de gado, isto é, maior parte dos recursos foram para comprar gado.

Vários projetos foram desenvolvidos na terra indígena, dentre destes, está a criação de gado, que inicialmente foram adquiridos por meio dos Missionários da Consolata, FUNAI e governo do estado, destes poucos tiveram êxito, algumas comunidades assim que receberam logo acabaram. Porém, algumas comunidades conseguiram ao final do prazo de cinco anos devolverem as matrizes que inicialmente receberam. Com isso, quando elaboravam os projetos começaram a solicitar para comprar gado – nesse contexto, a Associação do Programa São Marcos – APSM (atualmente Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígena São Marcos – APITSM), passou a comprar os animais.

O número de animais comprado nos projetos de bovinocultura solicitados pelas comunidades indígenas da Terra Indígena São Marcos, tem uma variação de no mínimo 25 reses por projeto e no máximo 45 reses, entre reprodutores e as matrizes. Isso depende do recurso por atividade, que cada comunidade recebe para realizar suas atividades. De acordo com o relatório da APITSM de 2017, é perceptível que entre os projetos desenvolvidos pelas comunidades indígenas da terra indígena o mais solicitado está a criação de gado. Vejamos, entre 2011 a 2012 foram elaborados e executados 5 projetos de gado; entre 2012 a 2013 foram elaborados e executados 10 projetos de gado; em 2013 e 2014 elaboraram e executaram 8 projetos de gado; já entre 2014 e 2015 foi elaborado e executado 9 projetos de gado; entre 2015 e 2016 foram elaborados e que estão execução 2 projetos de gado.

Ao todo já foram elaborados 34 projetos somente de criação de gado, um número muito expressivo para esse tipo de atividade na terra indígena. Estes projetos de gado são

apoiados somente pelo recurso do convênio, ou seja, há um grande investimento nas comunidades da terra indígena São Marcos. Estes projetos em teoria são para corte e produção de leite, o que na realidade deixa a desejar. Nos últimos anos as comunidades estão solicitando outros tipos de atividades, como por exemplo, piscicultura, ovinocultura e avicultura. Isso acontece porque todas estas comunidades já possuem suas criações de gado comunitárias, então buscam fortalecer outras atividades. Essas outras atividades também são apoiadas com os recursos que são destinados para APITSM através do convênio.

Com o passar do tempo as comunidades decidiram escolher algumas fazendas indenizadas para funcionarem como depósito para criação de gado, cujo o objetivo principal é aumentar o rebanho para distribuir para as comunidades da Terra Indígena São Marcos em forma de projetos. Foram escolhidas para depósito a fazenda Xanadú que é a fazenda (sede) da região do alto São Marco, e a fazenda Maruwai que é fazenda (sede) para região do baixo e médio São Marcos, mas atualmente a região de baixo São Marcos possui também a fazenda depósito denominada Fazenda Teiú. A criação do gado nestas fazendas depósitos são para apoiar as atividades realizadas pelas comunidades, como exemplo, reuniões, assembleias (dos professores, dos tuxauas, da saúde). Para cada fazenda depósito existe um gerente responsável por todas as atividades realizadas, a remuneração deste é receber um boi por mês. Inicialmente as comunidades doaram o gado para fazenda Maruwai de 3 a 10 reses por comunidade da região, depois levaram gado da FUNAI, que estava na antiga fazenda São Marcos. Foram compradas também 200 cabeças de gado pela APSM e doadas 100 para cada fazenda depósito, Xanadú e Maruwai (MANDUCA, 2009).

Nessas fazendas depósito o “gerente” é escolhido pelas comunidades de cada região durante as reuniões, cujo gerente como forma de pagamento pelo serviço recebe um bezerro por mês, somente isso, não tem outro tipo de ajuda de custo por parte das comunidades indígenas. E não tem um prazo para sua permanência isso é variável. Além disso, tem um vaqueiro que fica responsável pelo cuidado do rebanho da fazenda, este por sua vez, recebe por meio do sistema de sorte, ou, quatro por um – de cada 4 bezerras nascidos ele recebe um. E tem direito a três “matulas” durante o ano, caso da fazenda Maruwai – a matula é uma rês extra, que o vaqueiro tem direito para subsistência no

trabalho, e não é descontado na sorte e nem no sistema 4 para 1 ou 3 para 1. As fazendas depósitos ficam situadas distantes das comunidades indígenas, o que impossibilita a visita dos membros destas, gerando transtornos para os responsáveis pela criação do gado, ou seja, as comunidades dificilmente vão até o local para ajudar nas atividades do dia-a-dia do vaqueiro. Estas fazendas têm que se sustentarem por si próprias e para isso acontecer é necessário fazer a venda, a troca dos animais, para obter materiais e equipamentos, os insumos para manter o rebanho. As fazendas depósitos possuem as melhores estruturas dentro da região, pois estas foram escolhidas devido a boa estrutura existente, diferente das comunidades indígenas que nem todos os retiros das comunidades indígenas possui uma estrutura como das fazendas depósitos.

Na TI São Marcos existem alguns pontos de venda de carne das comunidades indígenas, o que na realidade é considerado um “açougue comunitário”, que funcionam de acordo com que é estabelecido entre as comunidades, buscam sempre envolver membros das comunidades nesta atividade, além disso, há também envolvimento de não indígena tanto daqueles que moram nas comunidades como aqueles que vivem fora da terra indígena. Nestes pontos, qualquer pessoa das comunidades pode deixar a carne de gado para vender, não há nenhuma restrição. Além disto, o açougue comunitário atende também comunidades de outras terras indígenas, inclusive da TI Raposa Serra do Sol, seja para vender o gado individual ou gado comunitário. Cada ponto de venda tem suas especificidades de funcionamento. Vou chamar aqui genericamente de *pontos de venda* o que é considerado “açougue comunitário” para as comunidades indígenas. Na TI São Marcos, mais especificamente na região de alto São Marcos existem 3 pontos de venda que são reconhecidos nesta região como pontos de referências de comercialização de carne bovina, inclusive isso foi validado em assembleia regional, ou seja, todas as comunidades têm o conhecimento disso.

Como funcionam esses pontos de venda? Vou chamar de pontos de venda 1, 2 e 3.

i) No ponto de venda 1: Na realidade este ponto é uma feira existente dentro da comunidade, que fica na margem da BR-174, na região do alto São Marcos, onde existem alguns pequenos recintos (*box*) para vender os produtos indígenas. Qualquer membro das comunidades indígenas podem levar seus produtos para vender na feira, inclusive carne

de gado, pois existe um local somente para este fim. Mas, para isso é preciso fazer o agendamento do dia que vai deixar a carne no local. O gado que é levado já vai todo esquartejado, às vezes somente com o couro como forma de identificar a origem da carne. Às vezes cabe ao “dono da carne” levar até o ponto de venda, ou se não o responsável pelo “açougue” vai até o local onde está a carne. Existe um membro da comunidade que é responsável para fazer o trabalho de corte da carne e ao mesmo tempo vendê-lo. A pessoa que deixar a carne pode ao final do dia ou outro dia passar na feira somente para pegar o dinheiro que foi obtido com a comercialização da carne, mas para isso, é preciso pagar diária do responsável pelo corte da carne no valor de R\$ 100,00. Este tipo de trabalho vale para todos os membros das comunidades indígenas que tem interesse em deixar o gado para vender a carne. Cada “*box*” de venda na feira é cobrado uma taxa no valor de R\$ 3,00 por dia, o que no final de cada mês equivale a 90 reais que vai diretamente para a comunidade investir naquilo que é decidido por todos. E para aquelas pessoas que queiram passar somente um dia na feira não é cobrado esta taxa. Neste ponto, sempre se atentaram para saber se a carne levada é de gado comunitário ou individual como forma de controlar o que está sendo vendido.

Os compradores de carne são na sua maioria as pessoas que estão de passagem pela BR-174, pessoas não indígenas, poucos são os membros das comunidades indígenas que compram. Além disso, tem pessoas da sede do município de Pacaraima que trabalham com restaurantes que compram frequentemente na feira, pois o preço do quilo da carne é muito inferior do que na sede – na comunidade indígena o quilo da carne dito “de primeira” chega a R\$ 17,00 quanto na sede do município é em torno de R\$ 28,00, por isso os moradores de Pacaraima preferem comprar na comunidade. Além disso, os próprios membros da comunidade que trabalham na feira vendendo alimentação compram carne para vender para as pessoas que passam pela feira, que também são na sua maioria não indígenas.

Neste aspecto, percebo que a venda de carne de gado da terra indígena beneficia mais as pessoas de fora das comunidades do que membros das comunidades indígenas que vivem nas proximidades e o dono do animal que foi abatido. E tem o fato de aquelas pessoas que tem a criação de gado individual e o comercializa com os intermediários geram outro sistema, ou seja, se observamos bem não existe retorno para a comunidade

com a venda do gado, mas tem o retorno econômico individual. Durante todo esse processo de venda de gado dentro da comunidade quem é mais favorecido são as pessoas de fora e não as pessoas da comunidade, mesmo que haja uma taxa de contribuição, mas esta taxa não equivale ao esforço de quem está trabalhando, que é um membro da comunidade.

ii) No ponto de venda 2: Em uma comunidade, também na região do alto São Marcos, próximo da BR-174, tem um barracão que foi construído por um membro da comunidade somente para esta finalidade, vender carne de gado das comunidades indígenas da região. O local é reconhecido pelos índios como ponto de referência para a venda de gado a qualquer momento, inclusive esse reconhecimento deu-se em uma assembleia regional. Neste ponto de venda qualquer pessoa pode deixar a carne de gado para comércio, até mesmo as pessoas não indígenas. Para isso é necessário pagar a diária e a taxa da comunidade, entretanto, a diária é no valor de R\$ 100,00 e mais R\$ 30,00 que é taxa destinado para a comunidade indígena.

No total a pessoa que deixar o gado para vender neste ponto tem que desembolsar ao todo R\$ 130,00 – logo, o restante que passar disso com a venda é seu lucro e a comunidade não interfere mais nesse caso, além de receber os trinta reais de taxa. Para fazer a venda do gado neste local tem que agendar com o responsável, que é o próprio dono do ponto de venda, o dia em que vai ser levado a rês (ou reses) para a comercialização da carne. As comunidades indígenas que se relacionam com estas vendas são da TI Raposa Serra do Sol e da TI São Marcos, mais aquelas pessoas que possuem gado individual. As pessoas que mais compram a carne ali comercializada são não indígenas moradores da sede do município de Pacaraima e as pessoas que estão de passagem pela BR-174.

iii) No ponto de venda 3: Assim, como o primeiro ponto, este ponto 3 é considerado um “açougue comunitário”, na margem da BR 174. Existem neste ponto algumas diferenças para os demais pontos de vendas, começando pela taxa de contribuição. Para os membros da própria comunidade onde está o ponto, a pessoa que queira deixar a carne para vender é preciso desembolsar R\$ 130,00, sendo que R\$ 100,00

é a diária para a pessoa da comunidade que fica responsável pelo corte e comercialização da carne, e R\$ 30,00 que é a taxa da comunidade.

Quanto às pessoas que não são da comunidade, estas têm que desembolsar R\$ 170,00, ficando R\$ 100,00 da diária do membro da comunidade responsável e R\$ 70,00 da taxa da comunidade. Além disso, a cada semana um membro da comunidade fica responsável para fazer o corte e a comercialização da carne das pessoas que deixam o gado para vender, isto é, individual e comunitário, mas na sua maioria individual. Para isso, as pessoas das comunidades que queiram vender seu gado, têm que ir até o local para agendar com o responsável do açougue comunitário. Quando a procura pela carne aumenta chegam a vender 4 reses por dia, mas em momentos de baixa venda é comercializada somente uma res. Neste ponto número 3, o quilo da carne é mais barata que nos outros pontos – a carne dita “de primeira” chega a ser R\$ 15,00 o quilo. Além disso, no final do dia quando ainda tem carne para vender, são feitas as promoções, justamente para vender toda a carne. A promoção é feita quando o dono da carne faz o acompanhamento da comercialização e está presente se responsabilizando pela carne que está vendendo, isto acontece com o intermediário.

Além disso, existem pessoas de outras comunidades no alto São Marcos que possuem gado individual e preferem não pagar as taxas cobradas nos açougues comunitários para comercializar a carne, para isso construíram seus próprios pontos de venda que ficam também na margem da BR-174, próxima à Pacaraima e às comunidades Boca da Mata, Sorocaima 1 e Sorocaima 2. Como a família do criador individual possui uma quantidade razoável de reses, consideram mais “lucrativo” fazerem seus próprios açougues, como são chamados, que também comercializam carne de reses trazidas por pessoas de fora da comunidade. Como forma de ajudar a comunidade, estes comerciantes individuais contribuem com alguns gêneros alimentícios a comunidade, não doam dinheiro. Estas pessoas possuem criação de gado individual principalmente na TI Raposa Serra do Sol, que levam seus animais para São Marcos somente para fazer a comercialização de seu rebanho, o que é feito semanalmente.

A região do médio São Marcos é bastante diferente da região do alto e baixo São Marcos, pois as comunidades indígenas ficam distantes da sede dos municípios de Boa

Vista e de Pacaraima, o que impossibilita o contato comercial constante com a sociedade não indígena, mas não deixam de ter estes contatos comerciais muito frequentes. Quando alguém destas regiões pretende vender carne de gado, o comércio é feito dentro da própria comunidade, para os funcionários públicos principalmente, por isso o pagamento sempre é feito a prazo nestes casos.

Por outro lado, a compra de animais em pé é realizada com mais frequência do que a venda direta da carne, pois existe não indígena que é casado com indígena e que mora em uma das comunidades que compõem esta região. Este indivíduo compra direto do rebanho dos índios, raramente a venda ocorre para outros compradores, ou seja, este indivíduo não indígena já é considerado um comprador fixo das comunidades. Os animais comprados pelo não indígena são revendidos para um atravessador que mora em Boa Vista, o qual por sua vez revende as reses para fazendeiros que fazem engorda dos animais, e depois os vendem, ou para os frigoríficos de Boa Vista, ou a venda é feita diretamente para outros criadores de boi não indígenas, nas fazendas de outros municípios. Têm intermediários que vêm dos municípios de Bonfim e do sul do estado para comprar gado dos índios, porém as comunidades raramente negociam com estes, alegando que eles pagam muito abaixo do preço solicitado pelos responsáveis indígenas em negociar o gado.

Nesse processo de troca e venda de gado dentro da TI São Marcos a presença de intermediários (ou atravessadores) é constante, são eles que fazem negócios diretamente com os vendedores indígenas e não indígenas. Dentro disso o gado individual torna-se mais fácil de negociar. Estes intermediários preferem comprar o gado em pé do que abatido, para não pagar pelo preço da carne *no gancho*, que varia entre R\$ 8,00 a R\$ 12,00 o quilo. Para eles sai mais em conta comprar os animais vivos para vender a carne, o que já sai em vantagem sobre o índio. Se a rês estiver próxima da comunidade o preço é em torno de R\$ 3,80 o quilo do animal em pé; mas se estiver em uma comunidade distante do ponto de venda eles pagam somente R\$ 2,80 o quilo – mas isso varia de um lugar para outro, dependendo do atravessador que vai até as comunidades para negociar.

Um dos problemas desse tipo de negócio é que nas comunidades indígenas não existem balanças para pesar os animais vivos, com isso, o valor cobrado pelo animal vivo é feito “no olho”, que acontece da seguinte maneira: primeiro o índio que está

negociando estabelece um valor, por exemplo, R\$ 1.000,00 e o intermediário diz que paga R\$ 800,00; como muitas vezes o índio está precisando de dinheiro acaba vendendo por esse valor – mais uma vez o atravessador já sai na vantagem olhada pelo sistema capitalista, ou seja, nunca que o intermediário paga o valor que é estabelecido pelos indígenas, sempre buscam de qualquer forma induzir os indígenas aceitar o preço estabelecidos por eles.

Ao negociar com os vendedores, o intermediário vai buscar o animal na comunidade onde está o gado, independente de qual seja a terra indígena, o importante é chegar com o animal até o ponto de venda que fica dentro da própria terra indígena São Marcos. Muitas vezes o atravessador vai até a comunidade e não paga de imediato o valor do animal, nestes casos o pagamento é feito após a comercialização da carne. Pois, assim que termina de vender a carne o intermediário tem que pagar a diária do responsável pelo açougue comunitário (se a carne foi vendida nos pontos indígenas) e também pagar a taxa da comunidade. Depois ele volta na comunidade e paga, ou, o dono do gado vendido (o índio) passa para pegar o dinheiro com o atravessador com quem já havia feito o negócio, nesse caso o que restar de tudo é o lucro do atravessador, já que para o índio que vendeu a rês (ou reses) não tem lucro nenhum. Mesmo que se digam (os índios) que não obtêm lucro nos negócios, também não deixam de fazer esse tipo de negociarem dentro das comunidades indígenas, porque há uma grande procura pela venda de carne.

Vejo que estes pontos funcionam mais como um tipo uma “prestação de serviços” para as pessoas que queiram vender o gado, porque quem pretende vender seu gado só tem que agendar com o responsável. Mas é uma prestação de serviço meio que às avessas, uma vez que quem está prestando este serviço tem outras coisas para fazer e não faz disso um negócio – ou faz, este ponto não ficou bem esclarecido quando coletei essas informações. Considero que esta seja uma situação de exploração às comunidades indígenas, uma situação que certamente ocorre pelo contato frequente com a sociedade não indígena, e tem um aspecto de ser impossível perceber quanta perversidade acontece com a criação de gado dentro das terras indígenas. O problema é que isto acaba por tornar-se algo muito natural, por tanto tempo de contato que membros das comunidades indígenas têm com o sistema dominante, e quem ousar falar desse modo corre o risco de ser entendido de forma equivocado.

E ainda há quem diga que isto está fazendo parte da cultura dos índios, está se tornando cultural dentro do sistema indígena – e é claro que não está. O problema é que culturas não se misturam assim. Um sistema não é reconhecido pelo outro, têm normas de reconhecimento próprias, o óleo de buriti não se mistura com a água do rio ou do lago, a não ser com óleo de buriti da mesma qualidade também. Querer que óleo vire água ou água vire óleo não dá certo.

Na TI São Marcos há muita troca de animais vivos (gado), que na sua maioria são feitos por intermediários, que vão até as comunidades indígenas; eles levam principalmente animais fêmeas para trocar por machos que para estes tem mais valor comercial. Dependendo do tipo da raça do animal trocam em torno de 1 macho por 6 fêmeas. Existem casos, de não indígenas que enganam os índios quando há essa troca, dizendo que o animal é de raça, é um bom reprodutor, que é de outro estado, e assim por diante, e no final acaba convencendo, mas com isso valoriza o seu animal e pede muitos animais em troca de um que não vale o tanto que ele diz. Além do mais, acontece também outro fato, é que quando o intermediário leva um animal macho da comunidade para uma fazenda, depois de passar um tempo, volta com o mesmo animal querendo trocar ou vender, argumentando que o boi é um animal de raça, bom reprodutor e acaba vendendo o mesmo boi por R\$3.000,00 a R\$5.000,00, que comprou por pelo menos R\$ 800,00 ou R\$ 900,00 de uma das comunidades indígenas.

Não é questão de índios ficarem mais espertos, esperteza pode ser um traço cultural e não tem esta característica muito marcante na cultura indígena, principalmente quando se refere a um sistema de venda e troca que o indígena não conhece como funciona, como é enganar e mentir – sinônimos de esperteza para a sociedade não indígena.

Venda e troca de gado na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol, com uma população de aproximadamente 20.000 habitantes, abrange três municípios: Pacaraima, Normandia e Uiramutã. Existem quatro etno regiões: Raposa e Baixo Cotingo (Normandia), Surumu (Pacaraima), Serras (Uiramutã), então, destas quatro etno regiões apenas 3 ficam na área de lavrado, sendo

estas, Raposa, baixo Cotingo e Surumu. As principais etnias que vivem na Raposa Serra do Sol são macuxi, wapixana, ingarikó, taurepang e patamona.

A maior parte da área da Raposa Serra do Sol é predominante lavrado, com muitos lagos, igarapés e rios, sendo os principais o Surumu, o Cotingo e o Maú. A superfície total da TI Raposa Serra do Sol é de 1.747.464 hectares. Como esta terra indígena abrange três municípios, a comercialização do gado é feita principalmente nos municípios de Normandia e Pacaraima, mas também tem comércio de gado para outros municípios onde existem as fazendas.

Na Raposa Serra do Sol a comercialização de carne é feita de forma diferente da Terra Indígena São Marcos, no sentido de que não existe nenhum ponto de venda (açougue comunitário) dentro das comunidades indígenas, que possam servir de referência para que as comunidades desta área possam vender seus gados. No caso do município de Normandia as regiões que ficam mais próximas da sede são a região Raposa e do baixo Cotingo, por isso é necessário que os vendedores das comunidades indígenas negociem diretamente nos mercados ou com os intermediários. Dentro dessa negociação está o gado individual e comunitário também, e é claro que a comercialização do gado individual se dê com mais facilidade, por não ter que reunir os membros das comunidades para esclarecimento sobre a venda. Quanto à negociação do gado existem 3 possibilidades: primeiro é a venda da carne na própria comunidade (individual e comunitário); segundo é oferecer nos açougues na sede dos municípios; terceiro é vender para os intermediários.

No **primeiro caso**, quando alguém da comunidade abate um animal individual para comercializar a carne é oferecido às pessoas, este membro da comunidade anda de casa em casa perguntando se alguém tem interesse em comprar, ou também as pessoas já sabem quando vão abater o gado, então, aqueles que querem negociar vão diretamente com o vendedor. Na sua maioria a carne é vendida para aqueles que são assalariados (professores, aposentados, agentes indígenas de saúde, agentes indígenas de saneamento) ou para quem recebe benefícios sociais, pois nem todas as pessoas da comunidade têm condições de obter o produto comercializado. Nesse tipo de negócio raramente o vendedor recebe o dinheiro imediatamente, a venda sempre é a prazo, ou seja, quando as pessoas recebem seus salários é que pagam a carne.

Assim também acontece quando a comunidade pretende vender o gado, este comércio é geralmente decidido em reuniões comunitárias para explicar com qual intenção está se fazendo isso, além de deixar claro para qual finalidade o dinheiro será destinado. Existem dentro das comunidades pessoas que possuem pontos de vendas de mercadorias individuais de vários tipos, onde também vendem carne de gado, mas estas vendas são na sua maioria de não indígenas. Esta pessoa que tem o ponto de venda, seja indígena e não indígena membro da comunidade, na sua maioria tem seu próprio gado individual, que abate para vender a carne no seu ponto de venda que não tem nada a ver com a comunidade. No momento que ele pretende matar um boi a comunidade em momento algum interfere, ou seja, é com se estivesse tudo bem. Às vezes o negócio para comprar animais dos membros da comunidade que possuem gado individual é feito dentro da comunidade.

No segundo caso, como não há compradores fixos, é preciso que o vendedor (índio) vá até aos açougues na sede do município (Normandia), oferecer a carne, para tanto, o vendedor tem que fretar algum transporte. Assim que negocia o transporte, o frete é pago após receber o dinheiro com a venda da carne, cujo frete sai em torno de R\$200,00 a R\$400,00 dependendo da distância. O preço da carne vendida é muito inferior à do mercado convencional, mesmo que o indivíduo (índio) leve até no local, ainda assim é pago muito barato, pois não pagam o valor estabelecido pelo vendedor. Acontece também de o próprio dono do açougue ir até a comunidade buscar a carne, este já vai com a intenção de comprar o quilo da carne ainda mais barato, algo que é bastante comum.

Estas são algumas artimanhas utilizadas pelos compradores, pois com isso, argumenta dizendo que gastam com o transporte o que na sua maioria dar certo, já se beneficia do trabalho indígena por causa da criação de gado. Além disso, existem casos em que os comerciantes não fazem o pagamento da carne imediatamente, ou seja, dá um prazo de 4 a 5 dias que é tempo para comercializar toda a carne, mesmo assim ainda os indígenas são enganados, chega o prazo e não recebem o dinheiro. Assim também acontece quando o gado é comunitário, sempre tem alguém responsável para fazer essa negociação; em algumas situações, a própria comunidade possui o seu transporte, mesmo assim, tem que gastar para pôr o combustível, fazer a manutenção do veículo, acaba que o

dinheiro obtido é utilizado antes em outras atividades, do que para aquela para qual foi destinado.

Este processo é diretamente relacionado com o que na sociedade não indígena se convencionou chamar de oferta e procura e também de preço de mercado. Para o morador da comunidade indígena, o seu produto que ele vai vender ou trocar, em primeiro lugar ele não está tentando fazer isso, ele simplesmente faz. Segundo, não se atenta para o tal de preço de mercado – ele faz um processo mental simples, que é valorar o seu produto, mas não leva em consideração valorar o tempo que ele gastou para que este produto estivesse pronto para ser comercializado e nem o tanto de energia gasto no processo, e nem outras variáveis que são levadas em consideração na economia formal. *E, se por acaso o faz, é com valores da sua cultura e não da cultura do outro que vai comprar.* Novamente acontece aqui um processo no qual um membro de uma sociedade tenta fazer a mesma coisa que o outro membro de outra sociedade, mas as sociedades são diferentes, *alguém não vai entender o processo como um todo.* Digamos que um membro da sociedade não indígena tente fazer igual a um membro da sociedade indígena quando olha para a espiritualidade das coisas que são próprias do sistema indígena, que se manifesta na cultura indígena. E vamos supor que este membro da sociedade não indígena queira fazer comércio com isso, queira ganhar com produtos desta natureza. Nunca, jamais, vai entender o espírito do processo, pode tentar uma imitação, mas jamais vai compreender o processo tal qual um membro da sociedade indígena entende. Ainda mais que para um o processo visa lucro, visa dinheiro, enquanto para o outro é só uma coisa espiritual, o valor é muito diferente. *Alguém também não vai entender.*

No **terceiro caso**, a presença dos intermediários dentro da TI Raposa Serra do Sol é muito frequente, todos os dias estão nas comunidades à procura de animais para trocar e comprar, são todos conhecidos, porém, nem todas as pessoas sabem como funciona este sistema, por não se envolverem nessas atividades diretamente. Se perguntar para algum membro das comunidades indígenas, como que ocorre todo esse processo de troca e venda de gado na terra indígena, certamente não saberá responder, pois se torna algo tão comum que as pessoas acabam não se perguntando, o porquê de todas essas situações. Além do mais, a maioria dos membros das comunidades indígenas não possui gado, este é um dos aspectos pela qual não estejam por dentro disso. O comunitário tem apenas uma

pessoa que cuida dos animais, que é o vaqueiro, e que provavelmente também negocia diretamente em nome da comunidade. Então com isso, a maioria dos membros da comunidade fica de fora desse processo de criação de gado dentro da terra indígena. Poucos são os membros que participam ativamente disso nas comunidades indígenas, que conhece todo esse processo – o parente que sabe como funciona não compartilha com os demais, porque certamente este também se aproveita em nome das comunidades indígenas, sempre tem uns astuciosos.

Alguns intermediários do comércio da carne bovina que fazem negócios dentro da própria terra indígena são moradores das comunidades, mas a grande parte destas pessoas intermediárias mora fora das comunidades, não são índios. As pessoas já conhecem estes intermediários, o que às vezes facilita a negociação, não sendo preciso sair da comunidade para vender seu animal, pois uma vez conversando com os atravessadores estes vão até o local onde está o boi, mas isso finda que não pagam o valor real da carne no mercado da cidade. A compra do gado na sua maioria é feito com o boi em pé, que pagam em torno de R\$ 2,80 a R\$ 3,80 o quilo, que é para revender a carne que sai mais conta para o atravessador – com isso se aproveita dos indígenas, com esse tipo de negócio, apesar de comentarem (os atravessadores) que não lucram com isso. Como não tem balanças na maioria das comunidades o preço estabelecido de um animal é feito verbalmente, estimativa no olho. Os parentes acham que não compensa transportar os animais onde está a balança, as pessoas já tem uma noção de quantos vale um boi em pé, mas isso não é suficiente, pois sempre os intermediários tiram proveitos da compra, pois o preço final estabelecido sempre é do atravessador, nunca é levado em consideração valor que é dado pelo indígena ou a comunidade, nesse sentido, sempre há espoliação sobre o rebanho indígena. Se um boi que vale R\$ 1.000,00 reais, o intermediário acaba dando o valor de R\$ 900,00 ou R\$ 800,00, e assim são negociados o gado bovino dentro das terras indígenas do lavrado.

Se o negócio tem seu valor na base do conceito da sociedade não indígena, então a noção de lucro e de mercado da negociação tem que ser vista também *dentro* do conjunto de valores da mesma sociedade, não é possível um negócio no qual uma parte da negociação é feita com base na cultura indígena e a outra parte da *mesma negociação* entendida com base na cultura não indígena, com a noção de mercado. Um observador de

fora do negócio vê esta negociação como sendo na base do engodo, mas talvez o vendedor indígena não perceba isso. Tudo isso não se resume no entendimento não indígena de que se vai participar do negócio tem que saber negociar de acordo com o ponto de vista do comprador, é muito simples pensar assim, as coisas não podem ser pensadas unilateralmente, não foram os índios que começaram este tipo de pensamento, eles foram levados a isso. Talvez caiba a seguinte situação comparativa: o mal que faz os produtos contidos nos cigarros industriais não é culpa do usuário, ele é levado a isso pelo sistema de consumo – quando começa a morrer gente os produtores de cigarros falam que fuma porque quer e não é assim que funciona o entendimento deste processo.

Assim como ocorre na venda, na troca de animais também as comunidades indígenas sempre são logrados, isso acontece da seguinte maneira: quando um intermediário chega na comunidade para fazer a troca de animais, sobretudo, de machos, argumentam que são bons reprodutores, de raça, são de outro estado, resistentes geneticamente, com isso, a comunidade termina aceitando o animal, então é pedido em troca é em torno de 3 a 5 vacas ou até mais. Na sua maioria são machos para serem trocados por fêmeas, pois este tem mais valor comercial, em alguns casos, levam garrotas para trocar com vacas velhas para engorda. Além do mais, tem animais machos que foram trocados ou comprados dentro da própria terra indígena e com passar do tempo retornam com o mesmo animal aparentemente mais forte, mais gordo, e dizem que é de raça, bom reprodutor e vendem por um preço absurdo, como por exemplo, de R\$3.000,00 a R\$5.000,00, sendo que não pagaram nem R\$1.000,00. Então acontece cada situação inusitada com relação a criação de gado dentro das terras indígenas, que as próprias comunidades não tem conhecimento, ou os poucos que sabem de todo esse processo não compartilha o conhecimento com os demais parentes.

Além disso, têm ainda os intermediários que fazem negócios dentro das terras indígenas que beneficia pessoas de fora, principalmente fazendeiros. Estes mantêm contato com fazendeiros e fecham negócios entre si, principalmente no que diz respeito à troca e venda de animais nas terras indígenas. Quando um fazendeiro pretende comprar ou trocar gado das comunidades indígenas fecha negócio não com os índios, mas diretamente com o intermediário, que recebe o dinheiro para comprar os animais nas comunidades indígenas. Então cabe ao atravessador fazer as compras ou trocas. Para

compensar tudo, isso é necessário comprar uma quantidade de animais que dê uma carrada de caminhão; uma vez feito isso, o caminhão vai até a comunidade somente buscar os bois que foram comprados pelo intermediário, em seguida são levados para as fazendas nos municípios de Amajari, Normandia, Bonfim, Boa Vista, até para o sul do estado, com a finalidade de engordá-los para vender nos matadouros em Boa Vista.

Os preços dos animais são feitos da forma como esclarecido acima. A maioria destes animais tem um ano e meio de vida, ou seja, são animais novos que saem das comunidades indígenas. Da negociação feita com o fazendeiro o atravessador tira sua parte do negócio. Além disso, os intermediários levam animais das fazendas, geralmente garrotes novos, para trocar com vacas velhas das comunidades indígenas somente para engordá-los e depois negociar de volta, ou seja, usam os intermediários a mão de obra a terra indígena para tratar dos bois, como se fosse uma extensão do negócio deles.

O que faz a comunidade com o dinheiro recebido do negócio com os bois? É impossível não fazer juízo de valor nesta pergunta. A comunidade quando vende o gado o dinheiro recebido deveria ser para comprar materiais, equipamentos, insumos para manter o rebanho, buscam adquirir objetos de fora, esta é a razão para vender o animal comunitário. Um comentário: raramente ou quase nunca se vendem boi comunitário para ajudar algum membro da comunidade que passa por dificuldades, principalmente em caso de doenças que precisam sair da comunidade. Pois para isso, é preciso pedir dos responsáveis que cuidam da criação, assim como informar todas as comunidades que está precisando de algum animal para vender e obter o dinheiro do qual precisa. É um processo complicado esse.

Quanto à criação individual do boi dentro das comunidades indígenas, este caso já ficou bastante comum, pois os parentes já aceitaram, achando que não gera nenhum transtorno para a sociedade indígena, mas na prática não é o que acontece.

3.2. O processo individual de criação de boi nas terras indígenas.

O processo de criação de gado individual ocorre praticamente em todas as comunidades indígenas, seja na Raposa Serra do Sol, São Marcos e demais terras indígenas, pois em cada uma delas existem casos mais específicos, até casos extremos,

onde em uma comunidade todas as famílias possuem suas criações individuais – esta situação é mais rara, mas existente dentro das comunidades indígenas do lavrado e o processo, é uma mistura de sistema comunitário e individual. Por exemplo, tem uma comunidade na TI São Marcos em que todas as famílias têm criação de gado individual, isso ocorre porque nesta comunidade existem quatro “fazendas” comunitárias, em cada uma delas tem cerca de 100 a 300 reses. Nestas fazendas funciona o sistema de rodízio de famílias para cuidar do rebanho, portanto, no término do prazo, depois de um ano, dependendo da quantidade animais existente, nascem em torno de 10 a 15 bezerros por ano. O sistema de sorte neste caso é 3 por 1, diferente de outras comunidades que é 4 por 1 – de cada 3 ou 4 bezerros nascidos o vaqueiro fica com um. No primeiro caso o vaqueiro ganha mais animais. É nesse sentido, que as famílias adquirem as cabeças de gado dentro de uma comunidade – em vez do vaqueiro ganhar os bezerros é a família que ganha, mas o processo é o mesmo. Mas isso é bastante raro nas terras indígenas.

Além disso, há um fato que remete aos tempos do domínio do fazendeiro, o indígena se se apropria da noção de propriedade: aqueles membros comunitários que possuem mais de 300 reses já são considerados *fazendeiros* pelos outros que têm gado em menor quantidade. Para manter a posição de fazendeiro o indígena que assim se apropria do conceito, aceito pelos demais parentes, precisa que tenha uma pessoa da comunidade para cuidar do seu rebanho, que na realidade já vai ser o vaqueiro do proprietário individual de gado. Neste contexto, a herança deixada pelos fazendeiros continua dentro das comunidades, ou seja, acontece exatamente como acontecia quando estes permaneciam dentro das terras indígenas.

A criação de gado individual nas terras indígenas do lavrado em Roraima está a cada ano superando o gado comunitário, mas não são todos os membros que tem esse tipo de criação. Por exemplo, se numa comunidade existe 400 habitantes, destes somente uns 3 ou 5 possuem gado individual. Isso se dá porque nem todos trabalharam em fazendas, ou têm poder de compra, mas a minha interpretação é que ainda é mais forte a cultura comunitária, embora esteja sendo questionada através destas ações individuais. Nesse modo de criação individual existem algumas especificidades, raramente estes contribuem com a comunidade ou se contribui, a contribuição é inferior sobre aquilo que obtêm de benefício, e este aspecto gera tensão dentro de algumas comunidades. Todos os que têm

gado individual trabalham visando acumular bens materiais, que é o contrário da comunidade que busca sempre a coletividade, mas esta é uma das razões para o aumento da criação de gado individual – entrou no sistema indígena a noção de acúmulo de bens materiais, sem que as pessoas sequer tenham noção do que seja um bem material, porque este conceito não faz parte da cultura indígena.

Esta criação individual pode ser feita com o proprietário distante da comunidade, ou seja, em um retiro ⁽¹⁾ ou até próximo de uma comunidade. Nos locais que são criados gado em conjunto existe uma pessoa da comunidade que é responsável pelo cuidado dos rebanhos que é o vaqueiro. Este recebe ajuda da comunidade como por exemplo, na aquisição de gêneros alimentícios, principalmente, quanto a pessoa que possui gado individual dificilmente contribui nessa parte, sempre há algumas queixas por parte disso, como se este fizesse sempre mais do que a comunidade, ajudando com equipamentos, insumos para o gado. Por conta disso, muitos preferem criar separadamente para não causar esse tipo de desentendimento entre a comunidade e a pessoa que tem o rebanho individual. Quando é um retiro, quem toma de conta sempre é a família dos animais, a comunidade não interfere nesse caso, fica na responsabilidade dos donos. Mas existem casos em que a criação de animais é muito próxima das comunidades, em que os animais ficam andando por entre as moradias, nesse aspecto sempre há reclamação dos membros da comunidade, o que gera algumas discussões – como forma de propor soluções sempre é decidida que as criações sejam distantes da comunidade, mas não é o que sempre acontece.

Mas, afinal de contas como que alguns membros das comunidades indígenas adquirem o gado? Uma forma bastante comum dentro das comunidades indígenas do lavrado, onde começa a aquisição de gado individual, é o trabalho que é feito como vaqueiro, uma prática que acontece desde a colonização, com a implantação das fazendas nacionais. Alguns indígenas das comunidades trabalharam nas fazendas, sendo explorados, mas as ideias do sistema dominante se disseminaram, inclusive a forma como os fazendeiros trabalhavam – alguns índios atualmente fazem a mesma prática dentro das terras indígenas. No momento em que um projeto de gado é repassado de uma

(1) Lugar afastado da sede da fazenda para custear bois; refere-se também ao lugar para recolhimento e reflexão espiritual (NASCIMENTO & CARVALHO, 2016).

comunidade para outra, é feito a escolha do “vaqueiro”, termo bastante utilizado pelas comunidades certamente por anos de dominação em que foram submetidos. Uma vez feito essa escolha, a função tem um prazo de 1 à 2 anos ou até mais para trabalhar cuidando do rebanho e como forma de pagamento por parte da comunidade, é feito pelo sistema de “sorte”, ou seja, “quatro por um” – de quatro bezerros nascidos um já é do vaqueiro.

Entretanto, dependendo do tempo em que este membro da comunidade passa cuidando do projeto de gado e da quantidade de animais que possui, no final do prazo já tem uma quantidade razoável de animais. Esta é uma das maneiras que começa a ter gados individuais nas comunidades indígenas do lavrado, o que muda totalmente o significado de comunidade passando para o individualismo. E assim acontece este rodízio de gado dentro do sistema das comunidades indígenas do lavrado.

Existem pessoas (índios) que possuem poder de compra, principalmente aqueles que são funcionários seja do estado, municipal ou federal. Entre estes existem principalmente professores que compram gado, finda que não realizam atividades educacionais com a comunidade, sempre se mantêm distante como se não dependesse desta. Por ter poder de compra estas pessoas possuem bens materiais mais que os outros membros da comunidade. Além disso, professores que agem assim realizam as atividades que são impostas pelo próprio sistema de dominação por meio da educação. Então, obter gado individual torna-se mais fácil ser do sistema não indígena embora morando na comunidade e tendo identidade da sua etnia – isto não perde.

Mas estas pessoas compram gado dentro da própria terra indígena de outras pessoas que também possuem animais individuais. Com isso começa a aumentar o número de gado individual dentro das comunidades indígenas, que vai causando problemas para os demais membros. Como a criação é extensiva, ocupam muitos espaços do território da comunidade, como por exemplo, os espaços onde são feitas as roças, prejudicando a plantação que é a base de alimentação de uma família. Estas pessoas que agem mais com individualismo possuem poder de compra e muitas vezes não estão nem aí para a comunidade indígena, sempre deixam de acompanhar as atividades organizadas por estas, é como se não fizessem parte da vida comunitária, mas moram na comunidade

e têm todos os direitos adquiridos pelos parentes que batalharam para manter a identidade indígena.

Outra situação que é bastante comum no sistema indígena atual – isto já foi comentado em outros parágrafos, mas vou retomar aqui porque faz parte do tema – é a existência de gados individuais por pessoas não indígenas (homens) que moram dentro das comunidades indígenas do lavrado. Este direito foi adquirido porque estas pessoas se casaram com mulheres indígenas, portanto tiveram o direito de permanecer dentro das comunidades. Como estes na sua maioria trabalharam nas fazendas durante muito tempo, no final obtiveram uma quantidade razoável de gado. Então compram, trocam e vendem seus rebanhos dentro ou fora da terra indígena, ou seja, fazem negócios da forma como bem entendem sem que haja qualquer restrição por parte das comunidades indígenas. Com relação a esta criação individual só há interferência no momento em que está causando problemas, como por exemplo, a permanência de animais por entre as moradias das comunidades, invadindo as roças das famílias – não havendo isso está tudo bom. Os indivíduos não indígenas, como têm o pensamento diferente, estes sempre têm algum tipo de “*comércio*” dentro da terra indígena, então muitos aproveitam este local para comercializar a carne de gado trocado, comprado dentro ou fora da comunidade. Com isso, sempre estão aproveitando as oportunidades dentro das terras indígenas o que na sua maioria dá certo, visto que até hoje estão lá.

Outra situação que envolve pessoas não indígenas é a permanência destes nas terras indígenas, vivendo da mesma maneira como o fazendeiro, mesmo depois da homologação das terras indígenas, o que é um desrespeito para a sociedade indígena – como se não bastasse o sofrimento vivido pelos parentes, ter ainda que suportar tudo isso de um invasor que se diz indígena só por ter um documento que comprova ser indígena. Ainda assim, tais pessoas são bem-aceitas por parte de algumas comunidades das quais são membros. São casos bastante pertinentes enfrentados, porque como fazendeiro estas pessoas possuem muito gado, cujo rebanho se distribui para outras comunidades indígenas como forma de projeto, o que na verdade está se aproveitando para aumentar o seu rebanho e causando problemas dentro da comunidade e para a região.

Então existem casos com relação à criação de gado nas comunidades indígenas, principalmente o gado individual, cujos casos existem como forma de poder sobre os

indígenas, ou seja, ainda há muita exploração das comunidades indígenas. Nesse contexto, o gado individual é uma forma bastante complicada de lidar dentro das terras indígenas. De certo modo, o indivíduo ganha poder e enfrenta a comunidade, desrespeitando as lideranças indígenas, na maioria das vezes não participa das atividades coletivas que são realizadas. Com esse sistema de individualismo dentro das comunidades indígenas algumas pessoas vão ganhando poder sobre os demais de várias formas, não na forma de violência física, é outro tipo de violência, mas que também gera opressão e exploração dos membros da comunidade.

Além disso, a tendência da criação individual daqui mais uns anos é ultrapassar o gado comunitário, pois estes não utilizam o boi da mesma forma que a comunidade, são pessoas que trabalham para acumular os bens, bastante diferente das comunidades indígenas que sempre utilizam o gado quando surge algumas atividades como reuniões, assembleias das lideranças indígenas, datas comemorativas. Com isso, a criação de gado individual nas comunidades indígenas do lavrado em Roraima é possível que volte o mesmo sistema de fazendas, não no mesmo aspecto, mas a maneira de trabalhar será a mesma.

Nas Terras Indígenas Raposa Serra do Sol e São Marcos, deu para eu perceber que o gado criado dentro das comunidades indígenas tem mais valor de troca do que valor de uso, portanto, se observamos a quantidade de animais comercializados dentro do sistema comercial não indígena, está muito acima do que é utilizado pelas comunidades indígenas. Então dizer que a criação de gado dentro das terras indígenas é para ajudar na alimentação das etnias indígenas, esta é uma ideia equivocada. A aproximação forte junto ao sistema não indígena se dá porque existem comunidades nas quais têm indígenas e não indígenas que possuem criação de gado individual, o que facilita a chegar a esse ponto de o valor de troca ser bem maior do que o valor de uso.

3.3. Tendências atuais sobre a criação de gado nas terras indígenas do lavrado em Roraima.

Como destacado no capítulo anterior sobre o processo de criação de gado dentro das terras indígenas do lavrado em Roraima, um dos aspectos que vejo fundamental é a

participação mais efetiva das comunidades indígenas nesse processo, que na realidade não há, o que compromete a realização de qualquer atividade, principalmente quando este é comunitário. Por mais que se diga que as comunidades indígenas vão se envolver em tais ações, porém na prática isso não ocorre, logo, finda que uma destas ações não tenham êxitos, ou seja, o modo de vida das etnias indígenas não é feito por via de regra, sobretudo, o que não faz parte da sua cultura.

Em razão de não ter envolvimento das comunidades com a criação de gado, muitas atividades ficam a desejar, o que somente uma pessoa (vaqueiro) não tem condições de dar conta. Este é um dos aspectos pelas quais esta atividade não tenham resultados quando se fala na geração de renda para as comunidades indígenas. Por meio destas falhas que ocorrem, vem se buscando conhecer novos modelos para garantir o sucesso desta criação, para isso, obviamente recorrem as pessoas que trabalham diretamente com isso. Logo, nessas trocas de experiências as etnias indígenas vão assimilando ideias de fora da realidade local, embora tenha muitas novidades, o que a meu ver, nada se compara com o que ocorre dentro das comunidades indígenas. Portanto, há certa ilusão, por parte das etnias indígenas quando se fala que o rebanho é um potencial, mas cuja potencialidade, é do ponto de vista do não indígena, uma vez que não existem outras etnias indígenas no Brasil que trabalham com esta atividade que tenham dado certo. Logo, recorrem a sociedade não indígena que desenvolvem trabalhos de sucesso com o gado bovino, o que pra mim é grande erro, pois a forma que as comunidades indígenas se organizam nada se compara com a realidade desta sociedade.

Portanto, a criação de gado dentro das terras indígenas do lavrado em Roraima tende a ser fortalecido economicamente para aqueles que têm interesses de alguma forma aproveitar-se dessas oportunidades, incentivando as atividades sobre a criação de gado. *Quem não tem interesse sobre a criação de gado dentro de terras indígenas?* Já que maior parte desta hoje vai para fora da terra indígena o que não é perceptível por parte das comunidades indígenas, além disso, o retorno econômico é menos eficiente do que se imagina.

Não é fácil identificar o futuro, mas com base no que já foi e no que está sendo, o processo de criação de gado pelos índios está indo para um sistema individual, o qual por sua vez dará lugar para um sistema empresarial cooperativo. Diz a natureza de que tudo

que é cooperativo tem mais resultado, mas é de se pensar que o comunitário também é cooperativo, então sinceramente, aqui parece haver uma situação difícil de analisar. Um e outro processo são cooperativos, mas o que os diferencia é o rumo das intenções: enquanto no sistema comunitário todos têm os mesmos direitos, no sistema cooperativo empresarial alguns têm mais direito do que outros. Ainda existe nas reuniões e assembleias a noção de que o gado é de todos os membros da comunidade, e assim talvez esteja perto da realidade quando se trata do gado comunitário, mas quando se trata do gado individual não é. Uma das formas de pensar é que todos os que têm gado individual se juntem para fazer cooperativas empresariais. *Uma pergunta que surge é: isto será bom ou ruim para o sistema indígena?* Não há como responder isso de forma simples, talvez a melhor resposta seja *nem ruim e nem bom*, vai existir. Há outras maneiras para continuar a luta do movimento indígena, a manter a cultura e a identidade, por exemplo, investir tempo na educação das crianças e jovens, sem esconder as tendências de incorporação de valores do sistema não indígena, mas mostrando os valores do sistema dos parentes, dos antepassados, dos que deram a vida para manter a identidade indígena.

3.4 Considerações finais do capítulo III

As relações econômicas geradas pela criação de gado dentro das terras indígenas do lavrado, sobretudo na Raposa Serra do Sol e São Marcos, geram um processo que pode ser resumido assim:

i) O boi dentro do sistema indígena é criado na forma comunitária e na forma individual.

ii) Tanto na forma comunitária quanto na individual o boi participa do sistema capitalista de valor de uso e valor de troca, mas na forma individual este sistema adquire maior expressão, porque a renda gerada não é comunitária. *E a renda gerada pelo sistema de criação comunitária é também comunitária?* Em parte sim, em boa parte sim, porque atende mais ao sistema comunitário quando a comunidade precisa adquirir bens materiais. Mas a renda gerada pelo sistema de criação individual esta não participa em nada dos problemas da comunidade, é de uma pessoa apenas.

iii) O sistema de criação individual é comercial na sua essência, é para gerar lucro dentro do conceito capitalista, e dele participa um conjunto de variáveis que tem uma parte voltada para as comunidades, uma parte maior voltada para atender os interesses da sociedade não indígena. Isto vai de encontro à cultura indígena, o que gera conflitos aqui e ali.

iv) Tal sistema de criação individual de gado se afastou totalmente da ideia principal do gado em terras indígenas, ninguém pensou que poderia tomar este rumo – tal rumo foi tomado em virtude dos resquícios do processo de dominação dos fazendeiros sobre os índios, processo que não existe mais no mundo real das ações, mas existe na cabeça de vários índios que o absorveram sem perceberem que estavam fazendo isso.

v) O sistema econômico da criação do gado é essencialmente o mesmo do sistema não indígena: cria, engorda e vende para consumo humano. No caso dos indígenas várias adaptações são feitas, por exemplo, os pontos de venda, a forma de venda e troca, as relações com os intermediários que se fazem de “pelego” entre os índios, os fazendeiros e os pontos de venda de carne.

vi) Nesse processo de criação de gado nas terras indígenas do lavrado as etnias indígenas na sua maioria são enganadas pela sociedade envolvente, especialmente quando fazem os negócios com os intermediários que na sua maioria convivem diretamente nas comunidades indígenas como forma de ganhar confiança dos indígenas para depois tentar fazer algo a baixo custo, o que tem acontecido e dado certo, pois o quanto isso ocorre dentro das comunidades indígenas é até assustador, nesse aspecto quem dar a última palavra é não indígena, mesmo que os indígenas conhecem a realidade mesmo assim ainda espoliados.

vii) Portanto, a criação de gado nas terras indígenas do lavrado em Roraima, economicamente beneficia mais a sociedade não indígena, principalmente os grandes fazendeiros que por meio dos intermediários fazem negócios com os indígenas a baixo custo, do que os próprios parentes e as comunidades indígenas. Então dizer que o gado beneficia as comunidades indígenas economicamente é um grande fingimento, pois na prática não é isso que acontece. Se for para acontecer isso, as etnias indígenas terão que entrar no sistema capitalista do qual não sabem como este sistema funciona, pois o modo de vida indígena está muito distante disso.

Este processo todo pode ser visto como conflitos entre dois sistemas que não se conversam, o sistema indígena e o não indígena. Não se conversam porque os sistemas sociais, dentro da visão de vários pensadores, são autônomos. Por exemplo, há a visão de Niklas Luhmann, formada através de concepções de sistemas biológicos e químicos, envolvendo os conceitos de entropia e sistemas abertos e fechados – o social seria fechado (RODRIGUES & NEVES, 2017).

Num sistema aberto há trocas de energias entre os componentes e entre outros sistemas, por exemplo, uma panela aberta cozinhando macaxeira – os sistemas biológicos são considerados abertos por alguns autores, porque trocam energia e matéria com o meio (PIANKA, 1996). No sistema fechado há trocas de energia com o meio, mas não há troca de matéria, a energia é gerada por fonte externa, por exemplo, uma panela fechada cozinhando macaxeira, há troca de energia, mas não troca de matéria – e aqui há um fato interessante, os sistemas biológicos são considerados por alguns autores como fechado, por exemplo, o sistema concebido por Humberto Maturana e Francisco Varela, devido à capacidade de se reproduzirem a si próprios – autopoiese – envolvendo uma rede fechada de moléculas químicas (MATURANA *et al*, 1997). É aparente porque não há sistema biológico ou social hermeticamente fechado (NEVES & SAMIOS, 1997), então há sempre alguma troca de energia que faz gerar energia e produção de matéria, por exemplo, as reações nucleares que ocorrem no sol – fusão nuclear (átomos de hidrogênio se fundem formando o hélio gerando muita energia), e a fissão nuclear, do tipo bomba atômica (desintegração de átomos de urânio gerando muita energia).

Num sistema social aberto, utilizando no *sentido muito amplo* a analogia de Luhmann, há trocas de energia e de matéria, há trocas de culturas e de elementos humanos representativos de uma cultura, é como algumas pessoas se referem à trocas culturais (UNESCO, 2009). Porém, os sistemas sociais abertos se referem mais às culturas dentro de sistemas capitalistas, por exemplo, trocas culturais entre europeus e asiáticos, entre brasileiros e asiáticos, mas *de quais brasileiros se fala? De quais asiáticos se fala? Daquelas que partilham do mesmo sistema capitalista?* Aí sim, certamente a conversa é da mesma linguagem e a tal de interculturalidade pode ocorrer, mas não é a

troca de elementos culturais de sistemas diferentes e sim do *mesmo* sistema (ver GODOI & SANTOS, 2014).

Mas, e se considerarmos uma cultura yanomami, uma cultura macuxi, frente a uma cultura europeia ou brasileira, mas cujo Deus ou sistema, seja o capitalismo, de qualquer forma que for e se apresente – *Haverá interculturalidade?* – esta pergunta é cruel e polêmica. Mas aqui neste trabalho e em nível provisório, até me aprofundar mais no assunto e receber críticas e sugestões, eu vou considerar que os sistemas sociais são *fechados*, seguindo o pensamento do alemão Niklas Luhman, e dos chilenos biólogos e bioquímicos e filósofos Maturana e Varela. Assim eu interpretei que se os sistemas sociais são algo fechados, então as culturas também o são, embora se reproduzam em si próprias, como os sistemas biológicos, principalmente o sistema nervoso, conforme explicado por Maturana (TRINDADE, 2008; KLEIN, 2017). O atravessador, o fazendeiro, o comprador da carne bovina, são elementos de um sistema não indígena; a comunidade que cria o boi e o comercializa faz parte de um sistema indígena – o processo de comercializar faz parte de um sistema que o índio conhece mais ou menos, vê mas não entende direito, não participa dele, justamente porque são sistemas diferentes, fechados socialmente, cada um com os seus parâmetros específicos que se reproduzem periodicamente. Mas filho de boi com vaca será um boi ou uma vaca; filho de lagarto será um lagarto também.

Assim eu consigo explicar o meu pensamento quando falei sobre a preocupação com a mistura que eu vi da criação de gado que está virando individual, a presença de atravessadores no comércio, o próprio comércio de índios para a venda de carne bovina. São imitações do sistema capitalista, representante de uma cultura, frente a outra cultura, esta agora indígena – em minha opinião o diálogo é restrito, porque uma não entende a outra, justamente porque interpreto que os sistemas são fechados, as trocas culturais são parciais, porque uma cultura não entende a outra.

E na minha opinião não adianta fazer força, as culturas comunitárias e as que prezam o acúmulo de capital e sistemas individuais ou empresariais, contém elementos tão diferentes, que interpretar uma cultura com os parâmetros de outra gera apenas confusão. Se a comunicação possibilita a existência de um sistema social, a comunicação atravessada não possibilita entendimento entre sociedades (KLEIN, 2017). Um sapo não

entende nem o que outro de espécie diferente fala, imagina se um sapo vai entender o que um filhote de jacaré está falando para a sua mãe. Entretanto vivem no mesmo ambiente, cada qual com seu lugar é verdade; comem o que está disponível, cada qual com a sua comida é verdade também; respiram o mesmo ar, cada qual com um jeito diferente é verdade; têm visão para as mesmas coisas, cada qual enxerga à sua maneira, é verdade (POUGH *et al*, 2008).

IV. CONCLUSÃO DA DISSERTAÇÃO

As conclusões parciais já foram apresentadas ao final de cada capítulo. Esta dissertação se propôs a fazer considerações críticas sobre a criação do boi em terras indígenas do lavrado – como entender este processo foi a pergunta geral do estudo. Esta pergunta está diretamente interligada ao nível maior do estudo, que faz referência ao sistema social indígena. Dentre os vários problemas que podem ser elencados e que compõem a pergunta geral, está a criação do boi em terras indígenas, cuja **pergunta geral** se constituiu no **objetivo geral** da dissertação.

Três aspectos compõem este problema na forma de perguntas: *i) De que modo o movimento indígena de Roraima está relacionado à introdução do gado nas comunidades indígenas do lavrado? ii) Como pode ser caracterizada a atividade de criação do boi nas terras indígenas do lavrado?* Esta pergunta contém três hipóteses: *1. A criação de boi é parte integrante da cultura indígena --- 2. As comunidades indígenas do lavrado participam coletiva e espontaneamente da criação de boi --- 3. As comunidades indígenas do lavrado participam coletiva e espontaneamente da criação de boi, iii) Como podemos compreender as relações econômicas geradas pela criação de boi nas terras indígenas do lavrado?*

Cada uma destas perguntas foi composta por outras secundárias. Coerentemente com a estruturação da dissertação, **cada pergunta** se constituiu num **objetivo específico** da dissertação. As **perguntas secundárias** de cada objetivo específico se constituíram nas **seções** de cada capítulo.

Nos capítulos 2 e 3 a estruturação está baseada no que eu vi durante as excursões que eu fiz no lavrado, me encontrando com líderes das comunidades, vaqueiros indígenas, participando de reuniões e assembleias gerais dos povos indígenas. Portanto nestes capítulos não há referenciais teóricos, apenas nas considerações finais.

As interpretações foram minhas, para tudo o que eu observei. Claro que tais interpretações são passíveis de discordâncias e críticas, para isso eu fiz a dissertação, seguindo como foi comprometido por mim na aula de qualificação e no plano de dissertação, incorporadas todas as sugestões da banca na redação final. Considero então que os objetivos foram alcançados.

V. REFERÊNCIAS

ADERR, 2017. Agência de Defesa Agropecuária de Roraima. Informativo mensal da Agência de Defesa Agropecuária de Roraima – Ano 1 – Edição 1 – agosto.

ALONSO, V. F. 2013. Roraima: movimento indígena, demarcação de terra e conflito social. Dissertação (mestrado em ciências sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo– PUC–SP. São Paulo.

APITSM, 2016. Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos. *Relatório das atividades desenvolvidas pela APITSM durante março de 2010 a março de 2016*. Relatório enviado para Eletronorte.

ARAÚJO, M. A. M. 2001. Índios, missionários, fazendeiros e políticos em Roraima: quando o missionário é termo chave num contexto político. Relatório de pesquisa Fapesp.

BERNARDON NETO, E.; SENHORAS, E. M.; CORREA DE MELO, I. K. M. 2016. “Ações da Agência de Defesa Agropecuária do Estado de Roraima nas Áreas Indígenas”. Revista de Educação Continuada em Medicina Veterinária e Zootecnia, vol. 14, n. 2.

BOAL, A. 1996. O arco-íris do desejo: o método boal de teatro e terapia/ Augusto Boal. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 220 p.

BRAGA, R. M. 2005. Animais domésticos nas savanas (bovinos, ovinos e equinos). In: Savanas de Roraima: etnoecologia, biodiversidade e potencialidade agrossilvipastoris. Barbosa, R.I.; H.A.M. Xaud, J.M. Costa e Souza, eds). Boa Vista Roraima.

CAVALCANTE, O. C. 2012. A política da memória Saporá./ Olendina de Carvalho Cavalcante. - Manaus: Edua, 2012.

_____. 2012. Movimento indígena: notas para discussão. Textos & Debates, Boa Vista, 1 (2). p. 54-64.

CAVALCANTE, R. M. 2010. Projeto do Gado – “Uma vaca para o Índio”: Processo histórico, organização e luta pelo território. Roraima: 1980 – 2009. Textos & Debates, Boa Vista, n. 18, p. 251-268, jan./jun.

_____. R. M. 2015. Projeto: “Uma vaca para o Índio”: Perspectiva social na prática pastoral Diocesana (Roraima, 1970-1996)/ Ronalson Moura Cavalcante. Universidade Católica de Pernambuco, Recife.

CAVALCANTI, M. L. V. C. 2006. Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi. Mana, Rio de Janeiro, 12 (1), p. 69-104.

CAZÉ, C. M. J. O; PAIXÃO, M. L. B. 2009. Do boi da sobrevivência ao boi do folguedo: transpondo fronteiras geográficas e culturais na arte e na educação. V ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 27 a 29 de maio de 2009, Faculdade de Comunicação/ UFBA, Salvador – Bahia – Brasil.

CIDR, 1990. Centro de Informação Diocese de Roraima. Índios e brancos em Roraima. Coleção Histórico-Antropológica número 2. 86 p.

_____. 1989. Centro de Informação Diocese de Roraima. Índios de Roraima. Coleção Histórico-Antropológica número 1. 106 p.

CIR, 2015. Conselho Indígena de Roraima. 44ª Assembleia Geral dos Povos indígenas de Roraima "fortalecer a nossa união, cultura, direitos, autonomia".

CIRINO, C. A. M. 2009. A boa nova na língua indígena, contornos da evangelização dos wapichana no século XX. Boa Vista: Editora UFRR.

COHN, C. 2001. Culturas em transformação: os índios e a civilização. São Paulo em Perspectiva, 15 (2).

DE MORAIS, V. L. 2009. Da subjetividade do homem a materialidade do boi: recriando a África na Diáspora. Tese (Programa de Pós-graduação em história social) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC – SP. São Paulo 210 p.

DINIZ, E. S. 1972. Os índios makuxi do Roraima – sua instalação na sociedade nacional. Ed. faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Marília, São Paulo. 181 p.

FARAGE, N. 1991. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Paz e terra – ANPOCS. 197 p.

FARAGE, N; SANTILLI, P. 1992. Estado de sítio: territórios e identidade no vale do rio Branco.

FOLHA DE BOA VISTA. 2017. ADERR reforça fiscalização em Pacaraima contra febre aftosa. Jornal Folha de Boa Vista. Editora Boa Vista LTDA. Folha web. Notícia em 10/07/2017. Disponível em: <http://www.folhabv.com.br/noticia/Aderr-reforca-fiscalizacao-em-Pacaraima-contra-a-febre-aftosa/30182>, data de acesso 19.10.2017.

FUNAI. 2008. Fundação Nacional do Índio: Projeto de Proteção às populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal: Cooperação Técnica Alemã – Deutsche Gesellschaft Fur Technische Zusammenarbeit, (orgs.). Levantamento etnoambiental das terras indígenas do Complexo Macuxi Wapixana: Anaro, Barata-Livramento, Boqueirão, Jacamim, Moskow, Muriru, Raimundão, Raposa Serra do Sol e Tabalascada/ Miller, Robert Pritchard. et al. - Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ. 192 p.

FUNAI, 1993. Fundação Nacional do Índio. Relatório sobre proposta de demarcação da área indígena Raposa Serra do Sol. Brasília.

FREIRE, P. 1970. Pedagogia do oprimido. 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

GELEDAN, A; BREMOND, J. 1981. Dicionário econômico e social. Tradução de Henrique de Barros. Paris.

GODOY, E. V; SANTOS, V. M. 2014. Um olhar sobre cultura. Educação em Revista, n. 30, v. 3. p 15-41.

GHEDIN, Evandro. 2003. A Filosofia e o Filosofar. São Paulo: Uniletras.

IBGE, 2009. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Uso da terra e gestão do território no Estado de Roraima. Relatório técnico. Rio de Janeiro.

KLEIN, S. 2017. Niklas Luhmann. Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 29, n. 3. p. 349-367.

LAKATOS, E. M. e MARCONI, M. A. 1991. Fundamentos de metodologia científica. Atlas, São Paulo 270 p.

LIMA, V. 2010. Homem-animal: a construção de uma metáfora na cultura popular brasileira. Textos escolhidos de Cultura e Arte Populares (7)1: p. 122-145.

MELO JÚNIOR, L. C. M. 2013. A teoria dos sistemas sociais em Niklas Luhmann. Sociedade e Estado. Brasília, v. 28, n. 3, p. 715-719. set/ dez.

MONGIANO, A. 2011. Roraima entre profecia e martírio: testemunha de uma igreja entre índios na lembrança de Dom Aldo Mongiano, missionários da Consolata: Bispo de Roraima de 1975 até 1996. Tradução de padre Bruno Schizzeroto. Boa Vista, RR, Diocese de Roraima. 156 p.

MUNDURUKU, Daniel. 2012. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990) / Daniel Munduruku. - São Paulo: Paulinas- Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura.

MANDUCA, L. S. 2009. Atlas escolar: terra indígena São Marcos/ Lourival Simplício Manduca, Nardete Maximino da Silva, Francimário Tavares de Almeida. Boa Vista: Editora da UFRR. p. 69.

MATURANA, H. VARELA, F. 1997. De máquinas e seres vivos. Porto Alegre: Artes Médicas.

MOUTINHO, F. B.; BRUNO, S. F. 2016. Se não fosse o pé do boi: uma breve história da floresta, do Machado, da pecuária extensiva e da desertificação no Brasil. Editora da Universidade Federal de Fluminense – EDUFF. 17 p.

NABUCO, J. 1941. O direito do Brasil. São Paulo: Civilização Brasileira.

NASCIMENTO, S. P.; CARVALHO, C, M. 2016. Expressões orais populares utilizadas pelo povo do lavrado em Roraima. *Revista Geográfica Acadêmica* 10(1):131-162.

NEVES, C. E. B; SAMIOS, E. M. B. 1997. Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas. Porto Alegre: Universidade / UFRGS, Goethe-Institut/IBCA.

OLIVEIRA, R. G. 2003. A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima. São Paulo, Universidade de São Paulo/ Reginaldo Gomes de Oliveira. São Paulo. Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 2003. p, 405.

PIANKA, E. 1996. *Evolutionary ecology*. Harper & Row 397p.

POUGH, F. H.; JANIS, C.; HEISER, J. B. 2008. *A vida dos vertebrados*. 4. ed. São Paulo: Atheneu.

POPPER, K. 1994. *Conjecturas e refutações – o progresso do conhecimento científico*. Ed. Universidade de Brasília 447 p.

RODRIGUES, L. P. 2017. *A sociologia de Niklas Luhmann*. Léo Peixoto Rodrigues, Fabrício Monteiro Neves. - Petrópolis, RJ: Vozes.

SAMPAIO, F. X. R. 1777. *Relação Geográfica e História do Rio Branco da América Portuguesa*. *Rev. Inst. Hist. Geog. Bras.*, ser. 2. 13 (18): 200-273.

SANDRONI, P. 1999. *Novíssimo dicionário de economia*. 1ª. ed. São Paulo. 649 p.

SANTILLI, P. 1989. *Os macuxi: história e política no século XX*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

_____. 1994. *As fronteiras da república: história e política entre os Macuxi no Vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP/ FAPESP.

_____. 2001. *Pemonkon Patá: território Macuxi, rotas de conflito / Paulo Santilli*: - São Paulo: Editora UNESP 225 p.

_____. 2014. *Política e ritual: a faina missionária beneditina entre os macuxi no Vale Rio Branco*. *Revista Patrimônio e Memória*. São Paulo, Unesp, (10)2:35-61.

SILVA, O. S. 2001. *Os wapixana: uma situação de contato interétnico*. *ILHA – Florianópolis*, vol. 3, n. 1, novembro de 2001. p. 31-69.

SCHLESINGER, Sérgio. 2010. *O gado bovino no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Fase. 40 p.

SCIFONI, Simone. 2008. *A Construção do patrimônio natural*. São Paulo: Labur.

TRINDADE, A. F. 2008. Para entender Luhmann e o direito como sistema autopoietico. André Fernando dos Reis Trindade. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

UNESCO, 2009. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Relatório Mundial da Unesco: investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural.

VANZOLINI, P. E. 1993. Métodos estatísticos elementares em sistemática zoológica. Ed. Hucitec 130 p.

VASCONCELOS, A. S. 2012. Diocese de Roraima: A participação da igreja no processo de organização dos povos indígenas do estado. *Texto & Debates*, 1 (2);54-64.

VIEIRA, J. G. 2014. Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980 / Jacir Guilherme Vieira. - 2ª. ed. revista ampliada. Boa Vista: Editora da UFRR. 241 p.

ZAR, J. H. 1996. *Biostatistical analysis*. 3ª ed Pretince – Hall 600p.

ANEXO 1

UM POUCO MAIS DE HISTÓRIA: ATUAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS CATÓLICOS EM RORAIMA.

A criação de gado nas terras indígenas teve vários processos já discutidos na dissertação, mas outros fatores não diretamente ligados ao boi nas comunidades indígenas aconteceram, principalmente com a atuação dos missionários católicos, cuja atuação está relacionada diretamente com as etnias do lavrado, pois vinha para realizar atividades dentro dos ideais estabelecidos pela igreja. Mesmo antes dos beneditinos, há que se mencionar que atuaram outras ordens no rio Branco, como: Ordens de Nossa Senhora do Mont Carmel (Carmelitas), que formaram vários aldeamentos. A falta de informações precisas das missões anteriores, afirma Cirino (2000) que houve trabalho de evangelização significativo ocorrido em algumas áreas da região antes do final do século XIX, diante disso, os monges beneditinos encontraram núcleos indígenas com um avançado nível de evangelização que foram deixados por outros missionários que haviam realizado trabalhos na região.

A atuação da igreja católica frente as atividades com os povos indígenas tiveram seus altos e baixos, pois houve tempo em esta tinha poder sobre os indígenas, mas também teve momentos em que realizavam somente os trabalhos estabelecidos pelo governo português, ou seja, somente a evangelização das etnias indígenas, sem que pudesse fazer aquilo que fosse de seus interesses. Nesse aspecto Oliveira (2003) desta que a união entre a Igreja e coroa portuguesa que tinha o poder sobre os aldeamentos e os índios foram rompidos, que tirou o poder temporal dos missionários sobre os indígenas aldeados. Isso se deu pela mudança evangelizadora da igreja que passou a disputar com o estado o poder político econômico da aldeia. Com isso em 1759, a Ordem Jesuíta do Brasil foram expulsos, quanto as diferentes ordens na Amazônia tornam-se apenas os catequizadores dos aldeamentos.

Os missionários beneditinos.

Durante o século XVIII vários missionários católicos trabalharam nos campos do rio Branco, entre eles está os carmelitas que acompanharam os militares portugueses no aldeamento de índios. Os beneditinos e Jesuítas que atuaram no rio Negro, onde estendiam suas viagens de desobriga no rio Branco, devido às disputas de fronteiras com a Inglaterra foram enviados para batizar os índios e atestar os limites do estado. A ideia da criação da missão beneditina na região estava de acordo com o desejo do Papa Leão XIII, que queria ver um dia as regiões do interior do

Brasil se abrirem para o apostolado. Até 1892, a igreja da Amazônia era constituída de uma única diocese, a do Pará, até que foi criada a de Manaus, pelo mesmo papa, atendendo aos interesses das lideranças eclesíásticas, justificadas pelo aumento da população na Amazônia (SANTILLI, 1989; CIRINO, 2000).

Com a separação do estado e a igreja no regime republicano e com o fim do império e a autonomia da organização religiosa a Santa Sé começou a investir na reestruturação da combalida Igreja Romana no Brasil pelos moldes do Concílio Vaticano I, incentivando a vinda dos religiosos, de novas ordem, a abertura de congregações e de novas áreas de missão. Para a região do rio Branco ficou como responsável a ordem de São Bento, que tinha sido desmembrada da Diocese de Manaus. Com isso tornou-se um desafio para os missionários que tinha experiência para realizar trabalhos entre os povos indígenas. Em razão da inexperiência com os povos indígenas, buscaram usar outro método, diferente daquele que estava baseado nos aldeamentos indígenas que foram utilizados por outras ordens religiosas, esta não seria uma saída para aproximar-se das etnias indígenas, nesse sentido, buscou-se desenvolver algo diferente por parte missionários beneditinos, sendo uma delas, criar um sistema em que pudesse educar os meninos e meninas indígenas que pudesse ser mais eficaz. Nesse contexto, a atuação missionária da Ordem de São Bento pautou-se pela na ênfase na educação como ponto principal de conversão dos povos indígenas no rio Branco (SANTILLI, 1994).

Na década de 1909 quatro sacerdotes e dois irmãos beneditinos haviam chegado a Boa Vista para catequese e trabalhos de ensinar os ofícios de mecânica e carpintaria. Os beneditinos não são exatamente bem-vindos por todos os habitantes de Boa Vista, principalmente pelas autoridades locais, mais precisamente com Bento Brasil. Mais uma vez os missionários estavam numa situação constrangedora e que não tinham pra onde ir e percebiam a intolerância do chefe político local diante dos missionários (SANTILLI, 1989; CIRINO, 2000; MONGIANO, 2011).

Os missionários beneditinos adquiriram do Governo Federal uma fazenda denominada Fazenda Calungá, para criação do gado e a indústria de laticínios, mas não conseguiram o intento. Esta aquisição se deu pela necessidade de um lugar mais tranquilo, onde eles pudessem, por meio do silêncio e da solidão, ir ao encontro com de Deus. Os missionários sentiram-se ameaçados pela loja maçônica, que queriam neutralizar as atividades da missão, diante disso, se mudaram para a fazenda Calungá, ir para a vila somente para realizar as atividades pastorais. Vários conflitos ocorreram com os missionários principalmente por conta do Coronel Bento Brasil, que por sua vez não admitia uma missão religiosa que não estivesse sobre seu domínio (CIRINO, 2000; MONGIANO, 2011)

Como os Beneditinos ao chegarem a Boa Vista não foram bem recebidos e passaram por várias situações desagradáveis, ao saber dos propósitos destes o administrador da fazenda Nacional (São Marcos) ficou de levá-los para visitar uma aldeia macuxi que ficavam próximos da fazenda que mandou avisar o ‘Capitão Geral’ Idelfonso sobre a vinda dos missionários. Recepcionados com a dança tradicional, cuidaram de fazer-lhes o que era de sua missão a evangelização. Na despedida dos missionários distribuíram roupas, medalhinhas, santinhos, papel de cigarros para os homens, broches e correntinhas para as mulheres, foram questionados pelos índios de quando retornaria ‘para civilizá-los’. Este seria o primeiro contato dos missionários com os macuxi, no lavrado, o que não deixou de ter a segunda visita por parte dos missionários na mesma comunidade. Nesse sentido, como os indígenas acolheram os monges muito bem, representava para estes não só a oportunidade para o estabelecimento de uma base, mas também um ponto de partida para outras conquistas (para outras comunidades indígenas), como marco inicial o monge Dom Bonaventure Barbier resolveu comemorar a data, num sábado da semana santa no calendário cristão. Como trabalho inicial de trabalho da catequese batizou a aldeia com o nome ‘fazenda Aleluia’. Esta serviu como uma porta para os beneditinos entrarem em contato com os indígenas na região em aldeias no rio Surumu, conduzido por Idelfonso na posição de guia e intérprete, chegaram até a comunidade do Mel, desse modo, enlaçavam códigos e termos de convívio entre os monges beneditinos e os macuxi no rio Branco (SANTILLI, 2014).

Depois das primeiras viagens, os beneditinos buscaram intensificar os trabalhos de catequese, valendo-se das relações estabelecidas com os indígenas na região, que terminou por orientar as relações estabelecidas diretamente com os índios. Em 1910 seguem para a região do alto rio Surumu, onde constroem alguns barracões para uma missão beneditina denominada São Gerardo de Brogna, em homenagem a seu fundador, em pleno lavrado, onde eles se dedicaram a catequizar os indígenas (essencialmente macuxi), ensinando também as primeiras letras aos meninos e meninas. Foram construídas casa para hospedar os wapixanas. A partir de 1911, com apoio do estado os missionários fundaram uma escola profissionalizante indígena à beira do Rio Surumu. Em função da política humanista adotada, a profissionalização dos indígenas gerou discussões entre religiosos e índios aldeados, sendo o tema principal o destino dos índios em Roraima (OLIVEIRA, 2003; MONGIANO, 2011; SANTILLI, 2014). Desta maneira, os missionários foram alcançando maior número de indígenas para fazer parte das atividades da educação por eles realizados assim como outras atividades que buscava instruir os indígenas desenvolverem trabalhos que não faziam parte do seu modo de vida tradicional.

Os trabalhos de evangelização dos beneditinos foram de curta duração, pois em 1912 foram forçados a sair da missão Surumu, por motivo de doença. Dos quatro monges e dois irmãos

leigos chegados para fundar a missão, dois morreram a caminho de Belém, com febre amarela, e um terceiro Dom Adalberto Kaufmehl que iniciou a tradução de trechos dos textos evangélicos para serem utilizados nas aulas de catecismo, foi obrigado a se retirar pelo mesmo motivo. Com número os missionários tiveram que se mudar para Serra Grande, ao sul de Boa Vista, na margem do Rio Branco, de onde partiram para realizar viagens de desobriga pelas fazendas e aldeias mais próximas. Os três missionários permaneceram realizando as atividades até 1915 quando por problemas internos à Ordem, voltaram ao Mosteiro-mãe no Rio de Janeiro (SANTILLI, 2014).

Depois dos problemas enfrentados, em 1921 voltaram para Boa Vista outros missionários, abrindo-se uma nova fase da missão, desta vez, tendo superado o clima hostil na vila, podendo contar com o patrocínio do novo abade e mais recursos para desenvolver as atividades, finalmente os monges instalaram-se em Boa Vista, e se voltaram para projetos mais ambiciosos, como abertura de estradas de Boa Vista a Caracará, além disso, formaram uma associação agro-industrial. No bairro do Calungá, estes missionários fundaram um patronato destinado para meninos e meninas indígenas na forma de internato que funcionou até 1945 - centenas de crianças vindas de várias etnias passaram por este internato. A atuação dos beneditinos concentrava-se principalmente na catequese de crianças indígenas, aliada a educação formal, sendo que estavam convictos de que a conversão podia se efetivar em um processo de socialização. O contato com as comunidades indígenas estava a cargo de Dom Alcuino Meyer, cujas viagens eram de "desobriga" (SANTILLI, 2014). A desobriga era comum em toda a Amazônia, cujo objetivo era colocar na forma religiosa casamentos e batizados. Estes contatos foram mais duradouros entre os macuxi, embora a atuação dos padres tivesse grande abrangente entre todas as etnias em Roraima, onde a maioria das comunidades aceitaria construir pequenas capelas. É claro que de tanto ouvir e tentar entender a língua macuxi, alguns padres acabaram por falar também, talvez de forma rudimentar, mas o esforço deve ter valido a pena no sentido de facilitar a evangelização a que se propuseram (VIEIRA, 2014).

Missionários da Consolata e a introdução do boi em terras indígenas

Os missionários da Consolata substituíram os beneditinos por volta da década de 1940, com o mesmo objetivo de evangelização indígena, mas com outros métodos e outra ideologia, mais social e talvez até mais respeitosa. Durante o tempo em que passaram trabalhando com as etnias indígenas do lavrado em Roraima, sempre buscaram desenvolver trabalhos em que pudesse fortalecer as atividades dentro das comunidades, para isso, desenvolveram várias ideias que ao longo dos tempos foram sendo implantadas em prol dos índios.

O primeiro campo de atuação dos missionários da Consolata foi a missão criada por eles no Quênia, 1902. No momento em que vieram para o rio Branco, os missionários da Consolata trouxeram consigo as bagagens de suas experiências na África, logo, foram bem-recebidos e se identificaram com o povo e a cidade (ARAÚJO, 2001; MONGIANO, 2011). Os missionários tiveram atuação constante dentro das terras indígenas do lavrado em Roraima, sobretudo, realizando atividades de fortalecimento da organização social e política das comunidades indígenas. Como forma de fortalecer as comunidades indígenas os missionários pensaram vários projetos como forma de dar autonomia, diante dos invasores que já havia desestruturado significativamente as etnias indígenas. Porém, aos que ainda resistiam às invasões foram ganhando força para lutar em prol da demarcação de seus territórios. A presença dos missionários fez com que as comunidades lutassem com mais intensidade para garantir seus direitos. Mas para que os missionários atuassem em prol das etnias indígenas várias situações aconteceram, uma das mudanças foi a forma de agir da igreja, que deu-se a partir da proposição do Concílio Vaticano II (1962-65), os missionários começaram a perceber o problema social e cultural que existia no povo indígena e procuram soluções. E das conferências Episcopais Latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979) que revolucionou as ações evangelizadoras da igreja (MONGIANO, 2011; VASCONCELOS, 2012). A partir de então muda a visão de atuação da igreja frente aos povos indígenas em Roraima. Para consolidação dessa mudança, a igreja passou a ser contrária à forma de exploração que as etnias indígenas estavam submetidas, criou-se em 1972 o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, que era responsável pela promoção e valorização dos povos indígenas.

No caso das etnias do lavrado em Roraima, a atuação dos missionários nas comunidades indígenas foi iniciada pela Congregação dos Missionários da Consolata no início da década de 1970. Com a chegada do então bispo, Dom Aldo Mongiano em 1975, mas isso não quer dizer que com a chegada do bispo, a atuação foi de imediato, entretanto, este foi pressionado por outros missionários para realizar trabalhos junto as etnias indígenas em Roraima. Diante disso, a presença de missionários nas comunidades indígenas se intensificou, onde começaram a permanecer dentro destas por longos períodos desenvolvendo suas atividades.

Os missionários que estavam comprometidos com a pastoral, atuaram em diversas frentes, na cidade e nas terras indígenas, sendo que alguns deste eram amigos de fazendeiros, pois, quando faziam a desobriga encontravam hospitalidade e ajuda nas fazendas. Conheciam todos e eram conhecidos por todos, pois percorriam todo o território. Com atuação dos missionários nas comunidades indígenas em Roraima, tornou-se alvo por políticos, fazendeiros e garimpeiros quando o assunto era assistência as etnias indígenas pela garantia de seus direitos.

Esse tipo de estreitamento tá relacionado ao posicionamento que foi adotado pelos missionários frentes às relações estabelecidas entre a população regional e os indígenas, posicionamento este fortemente responsável pelo tipo de enfoque dado pelos missionários na prestação de serviços de saúde e educação, com na execução de projetos nas comunidades indígenas (ARAÚJO, 2001; MONGIANO, 2011). Um dos pontos fundamentais da atuação dos missionários nas comunidades indígenas se deu durante a assembleia das lideranças indígenas que foi realizado na missão de Surumu em 1977. Nesta assembleia as lideranças indígenas falaram dos problemas enfrentados pelas suas comunidades com a presença dos invasores em seus territórios, além disso, apresentar sugestões para lidar com os problemas enfrentados. A partir de então as comunidades começaram a se organizar e realizar encontros regionais com frequência, para buscar soluções mais específicas de cada região e ao mesmo tempo preparar para assembleia geral de todas as lideranças indígenas.

Para que as comunidades indígenas não ficassem somente dependendo dos fazendeiros os Missionários da Consolata pensaram em atividades nas comunidades indígenas, sendo uma delas “as Cantinas Comunitárias”. Com a chegada dos não indígenas trouxeram produtos que as comunidades não produziam, pois os fazendeiros criaram em suas fazendas comércios para vender os produtos aos indígenas. Esta iniciativa teve sucesso, porque os indígenas não tinha facilidade de se locomover até Boa Vista, ou outras vilas. Entretanto, criou-se uma nova dependência, difícil de quebrar, as comunidades precisam para se abastecer dos produtos dos não indígenas e o escoamento de produtos indígenas (CIDR, 1990). Nesse aspecto, os produtos dos não indígenas eram caríssimos, enquanto dos indígenas eram baixíssimos, além disso, o fazendeiro que estabelecia o preço dos produtos indígenas o que complicava ainda mais a vida dos indígenas. Não era raro que o indígena comprasse fiado, e para pagar trabalhava nas fazendas, impossibilitando que este plantasse sua roça, tendo que comprar novamente fiado e continuar trabalhando na fazenda para o patrão, ou seja, em um regime de semiescravidão. Os indígenas raramente dispunham de dinheiro, sendo que o pagamento pelas mercadorias era feito através da farinha produzida na aldeia e do trabalho nas fazendas (CIDR, 1990; ARAÚJO, 2001).

Diante desses problemas enfrentados pelas comunidades as lideranças indígenas começaram discutir formas de não continuar nessa dependência dos fazendeiros, então, formou-se na comunidade da Raposa, na gestão do tuxaua Gabriel, uma cooperativa de compra e venda de produtos indígenas. Faziam parte desta cooperativa algumas comunidades, tais como: Xumina, Guariba, Napoleão, Cachoeirinha, Canavial (Aratanha) e Perdiz. O produto principal que as comunidades faziam a contribuição era a farinha, e o padre que atuava na área ajudava com o transporte dos produtos para Boa Vista. Com alguns problemas ocorridos não foi possível a

continuação da cooperativa. Para continuar as atividades dentro das comunidades indígenas, outro padre que atuava na missão em Normandia teve a ideia de fundar comércios comunitários em todas nas malocas que este atuava, e chamou essa ação de cantinas indígenas. As comunidades da Raposa, Xumina, Napoleão, Guariba, Aratanha e Cachoeirinha vendiam os produtos de suas roças como: milho, farinha, feijão, etc. Que eram vendidos em Boa Vista, mesmo diante das dificuldades, conseguiram funcionar desta maneira (CIDR, 1990). Em 1977 abriu na missão do Surumu uma cantina com intuito de atender as comunidades da região com preços bem acessíveis diferente daqueles do comércio local. Como a iniciativa começou a dar certo, outras comunidades começaram a abrir suas cantinas também. As comunidades eram as principais protagonistas destas atividades em alguns precisam do apoio dos padres e da FUNAI para desenvolver estes trabalhos.

Com as cantinas comunitárias, os indígenas idealmente não teriam que trabalhar para os regionais, nem barganhar a permanência destes em suas terras, para terem acesso aos artigos industrializados, podendo adquiri-los e essa era a ideia central do projeto, como fruto do próprio trabalho, quer na produção agrícola – farinha de mandioca, no garimpo – ouro ou diamante, que seriam convertidos em moeda na sociedade não indígena. Com a atividade das cantinas nas comunidades foram criadas 66 cantinas, sendo que 45 foram somente em comunidades macuxis, 3 nas comunidades taurepangs e 18 nas comunidades wapixanas. A cantina dentro das comunidades indígenas foi quase quebrada totalmente a dependência dos fazendeiros e as comunidades tiveram possibilidade de trabalhar melhor com o próprio dinheiro. Em alguns casos os fazendeiros que queriam comprar nas comunidades, já que os preços eram iguais ao da cidade, mas dificilmente vendiam para as pessoas não indígenas (SANTILLI, 2001; CIDR, 1990). Com estas iniciativas os fazendeiros não gostavam dizendo que os padres eram os responsáveis por todos os problemas que existiam nas localidades. Um dos problemas enfrentados nas cantinas comunitárias era que os produtos na sua maioria eram vendidos fiados, não tendo possibilidades de repor os produtos e assim indo a falência.

Como as comunidades estavam ganhando forças para continuar enfrentando os problemas em seus territórios, foram desenvolvidos outros projetos para ser trabalhado pelas comunidades. Dentro disso, está o projeto de criação comunitária. Quem tinha a criação era somente o fazendeiro, e tinha o lema de que “terra sem gado não tem dono”, começaram utilizar o mesmo lema para fazer criação. Entretanto, por um lado empurrados pela necessidade e por outro lado tendo a consciência que, seguindo o exemplo dos invasores, a luta poderia ter esperanças de sucesso, logo, começaram a comprar gado e porcos, de início era apenas criações familiares com uma quantidade mínima, em alguns casos frutos dos trabalhos feitos nas fazendas. Com isso, os

fazendeiros não reagiam, não gerando perigo para eles (CIDR, 1990). Porém com o passar do tempo as criações aumentaram causando preocupações para os fazendeiros, logo viram que se a criação indígena aumentasse teriam que ocupar mais espaços territoriais, o que não seria bom para os invasores. Com isso, não poderiam sustentar a tese de que os indígenas não precisam de terra por que não tem criação, a situação já estava mudando. Obviamente, os invasores não gostaram dessa situação gerando violência contra as comunidades indígenas.

Com os problemas surgindo com os fazendeiros por conta do aumento das criações de animais nas comunidades indígenas as lideranças buscaram mecanismo de solução, pois os invasores já não estavam mais gostando da situação, muitas vezes matando os animais das comunidades, ou ferrando como se fosse deles. E a igreja para ajudar as comunidades indígenas implantou o projeto de gado. Esta ideia surgiu dos missionários para distribuir gado para as comunidades. Então, os missionários da Consolata fizeram a campanha internacional “Uma vaca para o Índio”. Logo, em 1980, com fundos vindos do exterior, financiou o projeto de gado, sendo a comunidade do Maturuca primeiro a receber 53 cabeças de gado. No mesmo ano, a comunidade da Pedra Branca recebeu 38 cabeças de gado. Já em 1981 a comunidade Barreirinha recebeu 31 cabeças de gado e a Caraparu I recebeu 29 cabeças de gado. Quanto em 1982 à comunidade do Camararém recebeu 25 reses. O padre Crimella foi responsável de verificar como os indígenas cuidavam do gado, enquanto as três comunidades fazendo a experiência com a criação do gado (CIDR, 1990; MONGIANO, 2011). Com essa experiência o projeto de gado foi se estendendo para outras comunidades indígenas do estado de Roraima.

Os projetos de gado inicialmente foram desenvolvidos na região das serras, quando no lavrado, as comunidades que receberam o projeto de gado, através da missão do Surumu onde havia um depósito foram, comunidade do Cumanã (Terra Indígena São Marcos) e comunidade do Limão (Terra Indígena Raposa Serra do Sol) recebendo 30 cabeças de gado cada uma. O mesmo aconteceu na missão de Normandia, no qual o gado foi dado as comunidades indígenas Cachoeirinha e do Santa Cruz (ambas na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, região da Raposa), cada um recebeu 30 reses por projeto. A introdução do gado entre os povos indígenas obrigava, entre outras coisas, a construção de retiros, currais e o uso permanente de largas extensões de campos para pastagem (CIDR, 1990; SANTILLI, 2001). Além dos missionários a FUNAI também implantou projetos de gados nas terras indígenas do Lavrado em Roraima, conhecido atualmente como FNI (marca utilizada para identificar o projeto da FUNAI) quanto da igreja é M+ (alusão feito a comunidade Maturuca e a igreja), onde foram utilizados gado fazenda São Marcos, no qual beneficiou as comunidades indígena da Vista Alegre, Lago Grande, Arai, Perdiz, Curicaca, Santa Rosa, Boca, Limão, Três Corações, Cumanã (CIDR, 1990). Todas as

comunidades com exceção da comunidade Três Corações e Limão fazem parte da Terra Indígena São Marcos. Cada comunidade recebeu em torno de 30 a 50 cabeças de gado por projetos. Como o projeto de gado teve resultados positivos nas comunidades outras começaram solicitar o projeto da igreja e da FUNAI. O projeto de gado além de representar alternativa ao escasseamento da caça, o objetivo expresso do projeto foi promover a ocupação do lavrado perante os fazendeiros, ou seja, com a mesma visibilidade diante dos regionais e da sociedade nacional, tornando assim os próprios índios pecuaristas (SANTILLI, 2001).

As atuações dos missionários nas atividades dentro das indígenas de um modo geral foram bastante consistentes, principalmente aquelas pensadas para fortalecer a organização social e política das etnias indígenas em Roraima. Dentro de tudo que foi pensado está o gado como uma ferramenta de ocupação territorial, que foram utilizados e que continua até os dias atuais nas comunidades indígenas do lavrado. Isso dá motivo para fazer seguinte pergunta para reflexão, por que a criação de gado foi a única atividade que tem dado certo até os dias de hoje? Isso se dá a meu ver, porque a criação de gado não exige o envolvimento diretamente dos membros das comunidades indígenas nesse processo, ou seja, os membros das comunidades não necessariamente tem que está lá para cuidar do rebanho, a criação de gado não depende das pessoas todo tempo assim como outras atividades que precisa das pessoas todos os dias, além disso, as comunidades indígenas não precisam de gado para a sua sobrevivência. O que ainda ocorre atualmente com relação aos projetos em terras indígenas, não tem como continuar uma atividade que é pensada por pessoas de fora da comunidade e que seja levado em frente pelas comunidades indígenas, pois a forma como os membros se envolvem com as atividades que não fazem parte do seu dia-a-dia é bastante insuficiente ao ponto de não dar continuidade dos trabalhos. Assim pode ocorrer com qualquer atividade que é pensado para as comunidades indígenas, ou seja, com o passar do tempo se torna algo sem importância, chegando assim o término de uma ação, ou um projeto que foi iniciado. Dentro disso surge a seguinte pergunta, como se dá as relações dos membros das comunidades indígenas com o boi: o gado comunitário e individual? Sendo que foi atividade pensada por pessoas de fora das comunidades indígenas que foi aceito pelas etnias indígenas.