



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

GILMARA FERNANDES RIBEIRO

CRIADORES DE GADO: EXPERIÊNCIA DOS MACUXI COM O GADO BOVINO

BOA VISTA, RR
2018

GILMARA FERNANDES RIBEIRO

CRIADORES DE GADO: EXPERIÊNCIA DOS MACUXI COM O GADO BOVINO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Roraima – UFRR, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientadora: Professora Dr^a Olendina de Carvalho Cavalcante

Boa Vista, RR
2018

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

R484c Ribeiro, Gilmara Fernandes.

Criadores de gado : experiência dos macuxis com o gado bovino /
Gilmara Fernandes Ribeiro. – Boa Vista, 2018.

102 f. : il.

Orientadora: Profa. Dra. Olendina de Carvalho Cavalcante.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Roraima,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

1 - Macuxi. 2 - Gado bovino. 3 - Terra indígena. 4 - Relações
socioculturais. I - Título. II - Cavalcante, Olendina de Carvalho
(orientadora).

CDU - 636.2

Ficha Catalográfica elaborada pela: Bibliotecária/Documentalista:
Maria de Fátima Andrade Costa - CRB-11/453-AM

GILMARA FERNANDES RIBEIRO

CRIADORES DE GADO: EXPERIÊNCIAS DOS MACUXI COM O GADO BOVINO

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima.

Área de concentração: Antropologia Social.
Defendida em 18 de setembro de 2018 e avaliada pela seguinte banca examinadora.



Prof.^a Dr.^a Olendina de Carvalho Cavalcante
Presidente – Professora Orientadora – UFRR



Prof.^a Dr.^a Elaine Moreira
Membro interno – UFRR



Prof.^a Dr.^a Roseli Bernardo Silva dos Santos
Membro externo – IFRR

Aprovada em 18 de setembro de 2018

À querida companheira de caminhada,
Raimunda Menezes Rodrigues,
Pela sua história de resistência, lutas e sonhos,
A dedicação e o esforço desse traba

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente às lideranças da aldeia indígena Barro, que generosamente abriram suas memórias de vida compartilhando-as comigo, memórias essas que foram a base para a construção desse trabalho. Espero que eu tenha conseguido realizar um bom trabalho de tradução de maneira que as eventuais falhas que possam ocorrer são de minha inteira responsabilidade. Agradeço também ao seu Alcides, José Oliveira, Valquiz, Elisa e o companheiro Anselmo. Sou grata à D. Lourdes e seu Damião pela acolhida em sua casa como também pelas conversas e o apoio. Agradeço ao seu Lourival, coordenador regional do Surumu, bem como, a coordenação do Conselho Indígena de Roraima (CIR), na pessoa de Enock Tenente Raposo e Edinho Macuxi.

À minha orientadora professora Dra. Olendina de Carvalho Cavalcante, pela paciência, dedicação, e pelos incentivos, os quais me proporcionaram superar limites e percalços ao longo do caminho. Todo meu carinho e gratidão a você por esse período.

Agradeço imensamente ao Centro de documentação Indígena (CDI), na pessoa do grande indigenista Ir.Carlos Zacquini e seus colaboradores que foram extremamente atenciosos e disponíveis: Ester Ferrer e Marcos, que colocaram a minha disposição todo o acervo do centro. Minha fraterna gratidão.

Agradeço ao Pe. Lírio Girard pelas conversas e diálogos que me ajudaram a traçar esse trabalho e foram essenciais para o meu trabalho.

Agradeço especialmente ao Pe. Ronaldo Macdonell e o Instituto Scarboro pelo apoio e ajuda na presente pesquisa. Foi fundamental esse auxílio para a conclusão desse trabalho. Agradeço a confiança e o investimento nesse processo de minha vida. Obrigada por terem acreditado nesse sonho e me proporcionado chegar até aqui.

À Maria José e Jaci Vieira que me incentivaram a realizar minha inscrição de mestrado, quando já tinha perdido a esperança de fazê-lo. Obrigada pelo incentivo e apoio.

Ao querido amigo Pe. Fernando Lopez, pela ajuda e colaboração, incentivo no início dessa jornada, o que me ajudou imensamente na caminhada. Meu abraço e minha amizade sempre.

Ao privilégio e a dádiva de ter partilhado esse período com meus colegas de curso: Natasha Simões, Sandra Rodrigues, Karol Mota, Fábio de Sousa, Edilaise Vieira (NitaTuka) e Leonice Moraes. Agradeço a vocês pelo grande aprendizado de vida, pela troca de

experiências, pelas alegrias e pelos desafios dos estudos. Sou grata também pela superação de cada dia, pela cumplicidade e amizade dedicada nesse tempo.

Aos meus amigos e amigas, que de forma direta ou indireta me deram força, ânimo e coragem para concluir essa etapa. Pela motivação e apoio de todos, sou eternamente grata!

À querida professora Inara Tavares, pela indicação de materiais durante as conversas no início dessa caminhada. Agradeço o seu apoio e colaboração.

Agradeço ao companheiro Luis Ventura, pela colaboração, incentivo e apoio na disponibilização de material e conversas que foram fundamentais para este trabalho.

À companheira Elizene (Liza), a qual sempre esteve disponível nas horas em que precisei, muito obrigada.

A Laurindo Lazzaretti pela extrema paciência, compreensão, apoio, sugestões, críticas, durante o período de construção desse trabalho, sem seu apoio, não teria chegada até aqui.

À Lis, que desde a gestação me mostrou o seu amor e compreensão, me impulsionou à superação e a coragem nas noites de estudo, para você minha gratidão eterna. Agradeço ao meu Kamuu que também soube me apoiar nesse período de estudos e na compreensão da minha ausência.

RESUMO

Este trabalho consiste em uma análise das relações socioculturais entre os Macuxi e o gado bovino, a partir de entrevistas sobre narrativas e trajetórias de vida de lideranças e vaqueiros indígenas e missionários. Ao analisar seu processo de ressignificação, percebemos como os Macuxi incorporaram o gado bovino nas suas práticas cotidianas, o que contribuiu na atualidade para a construção de aspectos de uma identidade coletiva: os *criadores de gado*. Esse gado bovino é símbolo de resistência e conquista de direitos, o que favoreceu com que os índios tivessem autonomia para gerir seus rebanhos. Contudo, na atualidade o desafio é a gestão dos territórios indígenas.

Palavras-Chave: Macuxi. Gado bovino. Terra Indígena. Narrativa. Relações socioculturais.

RESUMEN

Este trabajo consiste en un análisis de las relaciones socioculturales entre los Macuxi y el ganado bovino, a partir de entrevistas sobre narrativas y trayectorias de vida de líderes, vaqueros indígenas y misioneros. Al analizar su proceso de re-significación, percibimos cómo los Macuxi incorporaron la ganadería dentro de sus prácticas cotidianas, lo que contribuyó en la actualidad para la formulación de aspectos de una identidad colectiva: los *criadores de ganado*. Ese ganado bovino es símbolo de resistencia y conquista de derechos, lo que ayudó a que las comunidades indígenas tuviesen autonomía para administrar sus rebaños. Sin embargo, el desafío actual es la gestión de los territorios indígenas.

Palabras Clave: Macuxi, ganado bovino, Tierra Indígena, narrativa, relaciones socioculturales

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa político das regiões indígenas da Raposa Serra do Sol.....	p.25
Figura 2 - Mapa da terra indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos	p.27
Figura 3 - Foto da Festa da Ferra do gado aldeia Barro.....	p.55
Figura 4 - Mapa da localização da aldeia Barro, região Surumu.....	p.66
Figura 5 - Símbolo que identifica o carimbo do gado da escola municipal do Barro.....	p.80
Figura 6 - Símbolo que identifica o carimbo do gado da aldeia Barro.....	p.81
Figura 7 - Foto do ato da ferra aldeia Barro.....	p.81
Figura 8 - Símbolo que significa o projeto M.....	p.82
Figura 9 - Foto da marca do projeto M e do carimbo da aldeia Barro.....	p.82

LISTA DE TABELA

Tabela 1- Quadro de potencialidades e fragilidades frente à gestão do gado bovino.p.90

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 Marcos

APIRR- Associação dos Povos Indígenas de Roraima

CIDR - Centro de Informação Diocese de Roraima

CIR- Conselho Indígena de Roraima

CINTER - Conselho Indígena do Território de Roraima CIR - Conselho Indígena de Roraima

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

MAPA - Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento

OMIRR - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

SEAPA - Secretaria de Agricultura Pecuária e Abastecimento

SUDAM - Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SPI - Serviço de Proteção dos Índios

TI - Terra Indígena

CFCRSSL- Centro de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol

TIRSS- Terra Indígena Raposa Serra do Sol

OIE- Organização Mundial de Saúde Animal

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1: OS MACUXI ASPECTOS HISTÓRICOS E TERRITÓRIO	17
1.1 A pecuária como uma política oficial da coroa portuguesa para o Vale do rio Branco.	19
1.2 Território e população.....	24
CAPÍTULO 2. AS FAZENDAS: O GADO SEM FRONTEIRAS	28
2.1 As relações do compadrio e a invasão dos territórios indígenas.	30
2.2 A manada da resistência: “O gado como uma benção”.	38
2.3 A construção de uma organização própria: dos Conselhos Comunitários ao Conselho Regional.....	60
CAPÍTULO 3. PRÁTICAS DE CRIAÇÃO DO GADO.	66
3.1. Aldeia Barro: Localização.	66
3.2 Tempo dos vaqueiros.....	69
3.3 A preparação da carne	74
3.4 Pecuáristas não, criadores de gado coletivo.....	83
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
5. REFERÊNCIAS	98

1. INTRODUÇÃO

Em Roraima, a história dos índios Macuxi, grupo de filiação linguística caribe, está intrinsicamente ligada com a introdução das fazendas de gado bovino em suas terras. Diversos autores já debruçaram em escrever o processo de colonização de ocupação do vale do rio Branco pela pata do boi (RIVIÉRE 1972, SANTILLI, 1994a, 2001b, LEMOS 1998, VIEIRA 2007).

Desde o final do século XIX e início das primeiras décadas do século XX, os Macuxi vivenciaram a intensificação do contato com os primeiros colonos, por meio da ocupação fundiária. Com a implantação das fazendas reais e após com as fazendas particulares, os indígenas tiveram seus territórios invadidos pelo gado bovino, iniciando um longo período evidenciado por um roteiro de invasão e de espoliação (SANTILLI 2001).

Os indígenas guardam em suas memórias momentos de violência ocasionados pela introdução das fazendas, período esse da “maldição do gado”. Além das fazendas, outro movimento que impactou profundamente os territórios indígenas, bem como suas relações sociais, foram os garimpos de diamante e de ouro.

Diante disso, meu interesse neste estudo surgiu no ano de 2010, quando participei da festa de comemoração da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, ocorrida na aldeia Maturuca¹, distante de Boa Vista aproximadamente 340 km. Nesse cenário, pude perceber que o gado bovino tem um papel central na vida e na história dos indígenas e tal fato me aguçou a investigar: O que significa para os índios o gado? Como se estabelece as relações entre os mesmos? É apenas um viés econômico? Buscando compreender as interações materiais e simbólicas, uma forma privilegiada para compreender o entendimento das relações sociais. Para tanto, busquei compreender a experiência de domesticação do gado bovino pelos Macuxi, povo habitante do lavrado, grupo de agricultores e criadores (SANTILLI 2001). Além de perceber como os mesmos se apropriaram do gado, uma vez que essa atividade se tornou um de seus principais meios de sustentabilidade. Concomitante a isso, buscamos identificar como os indígenas concebem o gado bovino na atualidade.

O tema de criação de gado pelos indígenas tem sido, nos últimos anos, uma constante nos diversos trabalhos acadêmicos em Roraima (OLIVEIRA 2018, SANTOS 2015, BETHONICO

¹ A aldeia Maturuca, localizada entre um vale e montanhas, perfaz o limite com a República Cooperativa da Guiana, fica distante de Boa Vista aproximadamente 340 km. Faz parte da região das Serras, divisão política que é associada ao Conselho Indígena de Roraima (CIR); predominantemente, é composta pela etnia Macuxi, mas tem aldeias mistas compostas por Wapixana, e aldeias compostas pela etnia Ingariko, Taurepang, Patamona e Yekuana (CIR, 2017).

2013; NASCIMENTO 2017), principalmente após a homologação da TI Raposa Serra do Sol, ocorrida em abril de 2015, uma das maiores terras indígenas em Roraima. O tema da gestão de territórios indígenas tem sido abordado, nos últimos 10 anos, com muita ênfase no movimento indígena. Nos estudos apresentados, percebi que o enfoque tem se voltado mais para uma linha histórica, econômica, mesmo quando é analisado pelos próprios indígenas. Diante disso, percebi que seria necessário abordar esse tema com um enfoque antropológico, visando compreender a domesticação do gado pelos índios a partir de suas relações sociais.

Assim como em Roraima, em outros estados do país, existem povos indígenas que dispõem de criação bovina, sendo, muitas vezes, numerosas e significativas. É o caso dos Kadiwéu, no Mato Grosso do Sul, que têm um rebanho bovino significativo. Por outro lado, há também etnias com rebanhos de menor número, como é caso dos Krahó, do Tocantins (MELATTI, 1967). Existem ainda, outros povos que possuem criação bovina como os Tenetehara – Guajajara, no Maranhão, e os Bakairi, no estado do Mato Grosso (VANDER VELDEN, 2011).

Desta forma, os estudos sobre as práticas de criação de gado pelos índios podem nos ajudar a compreender muitos aspectos da convivência entre povos indígenas (VANDER VELDEN 2012). Assim sendo, o estudo sobre esse tema nos revela como os conhecimentos desses povos podem contribuir acerca da reflexão de outras práticas com o gado bovino. Além disso, tais práticas nos ajudam a compreender a maneira como os indígenas concebem esses animais.

A pesquisa teve como método investigativo o registro de narrativas realizado por meio de entrevistas abertas, tendo como atores principais três vaqueiros, senhores com idade entre 50 e 70 anos, moradores da aldeia Barro, na região Surumu. Por meio de suas narrativas, busquei construir a história e a relação com o gado bovino. Além destes, também realizei entrevista com outra liderança indígena na cidade de Boa Vista, o senhor Jacir de Souza Macuxi, reconhecido em Roraima pela sua luta pela homologação da TI Raposa Serra do Sol. Além dos indígenas, foi realizada uma entrevista com um missionário católico que esteve à frente do processo de organização do projeto *Uma vaca para o Índio*, na década de 80 do século passado. O trabalho buscou, por meio das narrativas e trajetórias de vida dos vaqueiros e das lideranças, analisar o processo das relações e sua resignificação do gado do “branco” (fazenda) para o gado das aldeias (comunitário) e, desta forma, evidenciar como o gado compôs um elemento central na construção da memória e da identidade dos indígenas.

A pesquisa foi desenvolvida na aldeia Barro, localizada cerca de 220 km de distância da cidade de Boa Vista, capital de Roraima, e o seu acesso dar-se-á pela BR-174. A mesma é constituída por uma população de 514² pessoas e pertence à região Surumu. É composta por 23 aldeias e se insere na forma de organização etnopolítica que compõe a terra indígena Raposa Serra do Sol, pertencente ao Conselho Indígena de Roraima (CIR). Foram realizadas três visitas de campo, nas quais participei de momentos de reuniões com os tuxauas da aldeia Barro bem como na participação na festa da ferra do gado, dentre outros.

Os Macuxi, grupo de filiação linguística Caribe, habitam a região das Guianas, entre as cabeceiras do rio Branco e do rio Rupununi, território atualmente partilhado entre Brasil e a Guiana. Atualmente, os Macuxi contam com uma população de 34.688 indígenas pessoas em Roraima³ e 9.500 habitantes na Guiana⁴. Segundo dados da Agência de Defesa Agropecuária (ADERR), o rebanho bovino nas terras indígenas em Roraima é estimado em cerca de 55 mil cabeças de gado, distribuídas entre mais de 300 aldeias.

Este estudo está organizado em três capítulos. O primeiro capítulo aborda os Macuxi nas fontes históricas desde o século XVIII ao século XX, evidenciando como a pecuária foi uma política oficial da coroa portuguesa, a partir dos primeiros relatos dos agentes da coroa, bem como os demais viajantes, etnólogos que passaram por esse período no Vale do rio Branco. Portanto, o capítulo inicial descreve assim os primeiros contatos do colonizador com os Macuxi.

O segundo capítulo aborda o processo de construção de estratégias políticas dos Macuxi através de um projeto denominado *Uma vaca para o índio*. Com a Igreja Católica, os indígenas conseguiram assegurar direitos territoriais e transformar seu principal meio de opressão, o gado, em um meio de libertação.

No terceiro e último capítulo, descrevemos como o gado foi incorporado às práticas cotidianas dos Macuxi, a partir das narrativas de lideranças e de vaqueiros indígenas, os quais vivenciaram esse processo histórico. O capítulo trata ainda de como, na atualidade, esse processo propiciou o fortalecimento dos índios como criadores de gado, afirmando elementos de uma identidade que evidencia um orgulho.

² Fonte: SIASI/SESAI junho de 2017.

³ Ibidem.

⁴ ISA 2017.

CAPÍTULO 1: OS MACUXI ASPECTOS HISTÓRICOS E TERRITÓRIO

O Vale do rio Branco foi objeto de disputa territorial entre as colônias Espanhola e Holandesa, no século XVIII. Essa região, juntamente com o alto rio Negro, foi uma das últimas áreas a serem alcançadas pelo avanço da colonização portuguesa na Amazônia. A ocupação tardia ocorreu devido ao fato da área não oferecer nenhum produto de exploração fácil e rentável, portanto, era uma área marginal no quadro de economia na região amazônica (FARAGE & SANTILLI 1992).

Devido às notícias de ameaça da presença espanhola nas proximidades de Pacaraima, os portugueses, no sentido de tomar conhecimento da região, navegaram mais para as extensões do rio Branco praticando sua principal atividade comercial: o apresamento clandestino dos indígenas. Tal prática atingiu o Vale do rio Branco no início do século XVIII e, oficialmente, a partir dos anos trinta daquele século. Conforme Farage (1991), o rio Branco foi a principal zona de fornecimento de mão-de-obra escrava indígena para o Pará. Assim, por todo o vale amazônico, o domínio territorial português se fez valer por meio de aldeamentos indígenas.

Com o objetivo de impedir possíveis tentativas de invasões a seus domínios no vale amazônico e no Vale do rio Branco, foi construído, pelos portugueses, no ano de 1777, o Forte São Joaquim, localizado na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu. A ocupação colonial portuguesa caracterizou uma ocupação estratégico-militar com essa iniciativa. (SANTILLI, 1994). Segundo Farage (1991), os povos indígenas tornaram-se a base principal do povoamento colonial, representando uma garantia incontestável para soberania portuguesa do território, chamado assim por Joaquim Nabuco de as “Muralhas dos Sertões”.

A estratégia utilizada pela coroa portuguesa, para assegurar a posse do Vale do rio Branco, foi a construção de aldeamentos indígenas, realizados pelo destacamento do Forte São Joaquim. Assim sendo, uma das ações dos militares foi persuadir os indígenas para os aldeamentos através de ofertas de armas e presentes. Entre os anos de 1777 e 1780, foram estabelecidos cinco aldeamentos que somaram 1019 habitantes. Entre os anos de 1784 e 1789, permaneceram mais cinco aldeamentos.

Segundo Farage & Santilli (1992), no ano de 1780, ocorreu uma revolta generalizada da população indígena aldeada. Após esta última revolta, os aldeamentos foram desfeitos e a população remanescente capturada foi distribuída para outros aldeamentos em diferentes

pontos da Amazônia. A ocupação colonial portuguesa desta forma, não voltaria a investir politicamente em aldeamentos de índios como forma de ocupação da área.

No mesmo período, os povos indígenas tornaram-se fruto da disputa colonial e objeto do processo civilizatório holandês na Guiana. Concomitante a esse fato, segundo Farage⁵, na década de 30 do século XIX, foi iniciado o processo de litígio de fronteiras, com a instalação da missão anglicana na região do Pirara, entre o rio de mesmo nome e o rio Rupununi, fronteira ainda indefinida entre a Guiana Inglesa e o Império do Brasil. A disputa entre as fronteiras chegou a um termo final depois de meio século sob a arbitragem do rei da Itália em 1904.

Após essa primeira fase de escravização e aldeamentos ocorridos no século XVIII, o contato se intensifica com os indígenas e os regionais, a partir da ocupação fundiária com a chegada dos colonos civis, na segunda metade do século XIX. Desta forma, a colonização civil consolidou a economia pecuarista na região dando início a espoliação dos territórios indígenas através da “expansão definitiva da pecuária na área do baixo Uraricoera e médio rio Branco” (SANTILLI 1994, p.11).

Esse processo de ocupação atingiu diretamente os povos indígenas de todo o Vale do rio Branco, dentre estes, os Macuxi, no qual destacamos alguns aspectos históricos para compreender como eles conseguiram permanecer em um mesmo território tradicional (SANTILLI, 2001), mesmo depois de investidas da ocupação colonial portuguesa e após outras invasões, que trouxeram diversos impactos para os seus territórios.

Após as frustradas tentativas de ocupar a região do Vale do rio Branco, por meio dos aldeamentos indígenas no século XVIII, a partir de meados do século XIX, a ênfase da ação oficial da coroa portuguesa recairia sobre um novo fator de povoamento no Vale do rio Branco: a pecuária (SANTILLI, 1994).

⁵Op.cit.

1.1 A pecuária como uma política oficial da coroa portuguesa para o Vale do rio Branco

Os aldeamentos indígenas e colônias militares ainda seriam uma forma de preservação do território ao longo do século XIX. Porém, devido ao interesse estratégico da região do alto rio Branco, que não proporcionava o extrativismo, era necessário encontrar uma forma de ocupar a região e desenvolver uma atividade econômica.

A primeira viagem científica enviada à região da Amazônia e ao Vale do rio Branco ocorreu no ano de 1777, feita por Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, o ouvidor da Capitania de S. José do Rio Negro. Ele descreve as primeiras ideias para colonizar e ocupar a região que se encontrava “vazia” e “abandonada” pela coroa portuguesa, suscetível a qualquer iniciativa de invasão. Ribeiro de Sampaio relata sua ideia quanto à colonização através da introdução do gado:

[...]a segurança interior das colônias dependerá do numero de habitantes que se entregarem a cultura, e da vantagem que acharem os selvagens dentro para commerciare. Porém o fruto principal, que será utilíssimo de uma colônia de brancos ou Europeos no Rio Branco, é o estabelecimento de fazendas de gado vacuum nos dilatadíssimos campos que o rodeam. Este ponto precisa ser bem observado. Deve-se notar, antes de tudo, que a extensão dos campos, que os faz capazes da propagação de milhares de cabeças de gado, corresponde a boa quantidade do pasto: os mesmos campos regados de perenes aguas, e para necessário refrigério dos ardores do sol abrigados das sombras dos pequenos bosques, que por eles espalhou a natureza[...] [RIBEIRO DE SAMPAIO (1777) 1850 p.269].

A ideia inicial de Ribeiro de Sampaio será efetivada tempos depois, mais especificamente no ano de 1787, por Manoel Lobo D’Almada. O autor (1787, p. 661) faz uma descrição do rio Branco e destaca como a região seria propícia para a criação do gado: “porque principiam as campinas que correm de uma e outra do rio até as cabeceiras dos Mahú, Surumu e Majari, estas férteis campinas são cobertas de excelentes pastos para o gado, semeadas de ilhas de matto que abrigariam o gado na força do calor mais intenso, regadas de igarapés que as fertilisima com inumeráveis lagos”. Lobo D’Almada (op.cit, p.633) salienta as vantagens da implantação desse empreendimento:

[...] a introdução do gado vacuum nos férteis campos do rio Branco, deve produzir um artigo do comércio ao interior da capitania, que lhe traria muitas vantagens: primeira. A de ter açougue a capital, e evitar-se o estrago que faz nas tartarugas; sobreas quaes é tanto maior o damno que se causa, do que o proveito que tira, que de uma viração de quatrocentas tartarugas, apenas se

aproveitam oitenta, e as vezes menos: segunda. As carnes secas que poderiam fornecer as diferentes povoações da capitania em que há trabalhos públicos, como são as fabrica de anil, aonde falta do necessário sustento embaraço o seu maior progresso. Terceira.a sola que fabricam na capitania sahiria melhor preço aos seus habitantes, e seriam mais bem, e mais tempo adiante ella pode ter pra fora da capitania.quarta Cresceriam as rendas reaes com os dízimos do gado, e com o real subsidio litterario imposto na carne que se talhasse no açougue. Destas vantagens, e outras, que este ramo de commercio pode produzir ao interior da capitania, se demonstra quanto é conveniente, e necessária a introdução de gado vacum; para a produção do qual tem doas as propriedades, e comodidades, os imensos, e férteis campos do rio Branco.[...]

A ideia da introdução do gado é fortemente destacada nos relatos dos funcionários e/ou administradores da coroa portuguesa que tinham um interesse em fortalecer essa iniciativa. Santilli (1994, p.18) destaca que a pecuária até fins do século XIX não foi uma atividade empreendida por colonos civis. Mas se configurou como uma iniciativa oficial da coroa portuguesa visando integrar a região do rio Branco ao mercado interno colonial, visando ser um polo de atração e fixação de colonos.

Contudo, essa iniciativa levaria longos anos para se tornar uma atividade rentável e a tão sonhada colônia europeia. Isso se deve pelo fato de que nesse período, final do século XIX e início do século XX, a população de colonos civis no Vale do rio Branco, tinha como principal atividade econômica a extração de balata e de caucho nas matas do baixo rio Branco. A pecuária era uma atividade complementar ao extrativismo, sendo antes um meio de vida, que uma produção de bens voltada para o mercado.

O receio de investir nessa iniciativa era que a pecuária no rio Branco, era muito onerosa e demorada, pois o gado era transportado pelo rio até o mercado, sendo uma atividade insegura naquele momento. O gado introduzido por Lobo D'Almada não teve condições nesse primeiro momento para ser uma economia que respondesse à região. Diniz (1972, p.31) salienta que não havia interesse econômico nessa atividade até fins do século XIX.

A pecuária foi uma iniciativa da coroa portuguesa que repetida vezes, em diferentes períodos, buscou investir em sua rentabilidade para ter êxito. Outro aspecto a considerar era a forma peculiar como o gado foi criado nesse período. “O gado era criado simplesmente solto

nos campos, parte dele selvagem, não seria preciso fazer muito mais que capturar algumas reses e instalar-se num quinhão de terra” (SANTILLI, 1994 p.21).

O ouvidor Ribeiro de Sampaio, funcionário da coroa que esteve na região do Vale do rio Branco, relata o descobrimento do mesmo pelos portugueses alcançado no período entre 1639 a 1655 e seu completo descobrimento no período dos anos de 1670 a 1671, bem como o rio Negro. A política empregada pelos portugueses para a região era: “conhecer as nações e propor-lhe logo a sujeição portuguesa e a religião catholica” (RIBEIRO DE SAMPAIO 1850 [1777], p.206).

Em seus relatos, Ribeiro de Sampaio faz a descrição das primeiras nações de indígenas que habitavam a região do rio Branco, sendo os Paraviana, Uapixana, Saporá, Aturáiu, Tapicari, Uaiumará, Amaripá e Pauxiana. Destas nações, a dominante era os Paraviana e descreve as diferenças entre os grupos indígenas, conforme se verifica abaixo:

[...] primeiramente os distinctivos d’estas nações são os seguintes: os Indios da nação Paraviana trazem um risco preto da testa até a boca, o outro sahe dos cantos da boca até a face. Os índios da nação Uapixana e Macuxi furam o beijo inferior, e no orifício introduzem, como ornato, um osso do animal *capivara*; e os dentes d’estes mesmo animal lhes servem do pendentes das orelhas(...) As mais nações não tem distinctivo algum. Todas ellas não usam de vestido; o que é comum ás nações selvagens da américa Meridional. [...] (RIBEIRO DE SAMPAIO, 1850[1777] p.253).

Os grupos descritos por Ribeiro de Sampaio eram os que estavam já reduzidos e sobre o controle dos portugueses. Porém, ao longo da obra, o autor descreve que as nações dos Cariponá, considerada a mais bárbara e mais guerreira da região, e os Macuxi seriam aquelas que ainda não se encontravam reduzidas.

Após dez anos da passagem de Ribeiro de Sampaio pelo rio Branco, é na obra de Lobo D’Almada que temos uma melhor descrição dos grupos indígenas daquele período. Da população das aldeias no rio Branco recenseada das cinco povoações pelo administrador, soma-se um total de 931 pessoas. Consta sobre os Macuxi o seguinte:

[...] os macuxi, habitam as mesmas serras, tem cinco principaes repartidos em cinco malocas separadas, que se estendem para oeste até as vertentes do rio Surumu. D’esta nação só tem descido até a fortaleza de S. Joaquim uns

cinco índios, dos quaes ficaram dous que existem na povoação se Santa Maria [...]. (LOBO D'ALMADA, 1787 p.675)

O relato do funcionário da coroa portuguesa nos revela que os Macuxi não estavam confinados nos aldeamentos. Destaca-se que os Macuxi eram “arredios” quanto às iniciativas de colonização portuguesa. Esse aspecto cultural é evidenciado pelo viajante Henri Coudreau: (...) “Os Macuchis são muito mais rebeldes à disciplina da civilização. Eles não gostam de ensinar sua língua aos brancos, eles são insolentes, insubordinados” (H. COUDREAU, 1887).

Durante este mesmo período de 1786, o rio Branco também foi visitado pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, encarregado da primeira expedição científica da coroa portuguesa. Conforme Farage (1991), seus relatos contribuíram para a compreensão da vida nos aldeamentos e suas consequentes revoltas. Além disso, seus escritos demonstram a localização dos indígenas a partir dos rios.

Segundo Rodrigues Ferreira, no rio Surumu encontravam-se os Wapixana, Sucurys, Yaricunas, Carapys e Uaiças. Os Macuxi se localizavam no Rio Mahu (ou Ireng), afluente do rio Tacutu e eram predominantes. Rodrigues relata ainda a localização dos Wapixana na região do rio Tacutu, observando que até recentemente ali viveram os Paraviana, ele prossegue descrevendo que estes se deslocaram: “retiraram-se para os Holandezes, mediante a camaradagem que fazem com os Caripunas”. (RODRIGUES FERREIRA, 1994 [1787] p, 87).

No período dos anos 30 e 40 do século XIX, o naturalista alemão Robert H. Schomburg nos fornece melhor o deslocamento dos indígenas do rio Branco os quais se encontravam em processo de retração territorial para as regiões mais a oeste, em direção ao Orinoco, em busca de áreas de refúgio, esses indígenas sofreram ainda processos de fusão entre os grupos. Esse processo foi observado pelo naturalista na área leste do Vale do rio Branco. Os Wapixana, Atorai e Amariba, habitantes das regiões entre as Serras da Lua e Carumá, teriam se deslocado para o leste (FARAGE & SANTILLI, 1992. p.268).

Quanto ao grupo de Wapixana salientado por R. H Schomburg, um destaque é que a ocupação colonial desse período impactou fortemente os grupos indígenas que habitavam essa região. Conforme Farage (1997, p.32) dentre estes grupos, os Wapixana, etnia de família linguística Aruák, ocupava o território entre os rios Uraricoera e Rupununi, sendo a porção oeste deste território a primeira a ser atingida frontalmente pela ocupação pecuária. Desta forma, as etnias indígenas nesse período sofreram processo de fusão entre diversos grupos, o que ocasionou um processo de inventários de perdas (FARAGE, 1991).

Sendo assim, esse processo recai na categoria de “índio civilizado” e “índio vestido”, recorte de oposição entre “tribos mansas” e “tribos bravas”. Conforme a autora, o conceito de associação de tribos mansas, ideia amplamente concebida no século XIX, recaiu sobre os grupos indígenas que se deixavam civilizar.

Esse processo que passava os indígenas do estágio de selvagem para civilizado ocasionou em suas perdas culturais que, condicionadas, levaram à perda do território. Essa classificação de índios mansos, aqueles que supostamente se deixaram civilizar, recai sobre os Wapixana que durante o período da colonização provocou mudanças em seu território tradicional como deslocamentos, expulsão, fugas, fusões e retração territorial.

Em seu relato, Robert. R Schomburg estima que, nesse período, os Macuxi eram em torno de 3000 almas. Seu território principal ainda se encontrava entre o Mahu, Tacutu e Rupununi, nas áreas fronteiriças entre Brasil e Guiana Britânica. Supõe-se ainda que os Paraviana tinham se incorporado aos Wapixana devido ao processo de escravização e pelos aldeamentos empreendidos pelos portugueses no século XVIII.

No século XX, o rio Branco foi percorrido pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg nos anos de 1911-1913. O mesmo confirma a localização dos Macuxi, descrita por Ribeiro de Sampaio:

[...] a tribo mais numerosa, cujo total aproximadamente é de 3.000 almas, constitui os *Makuschi*. Seu território principal se encontra como na época de seu primeiro contato com os europeus, desde fins do século XVIII, entre o Tacutu, seu afluente direito, o Mahú ou Ireng e o Rupununi, o grande afluente esquerdo do alto Essequibo, no território fronteiriço entre Brasil e Guiana Inglesa, onde eles habitam principalmente a grande serra Canucu, coberta de selva. Desde aí se estendem pelo oeste-noroeste até o Cotingo e mais adiante em povoações isoladas por ambas as margens do Surumu e pelo sul deste na savana ondulada até a região do alto Parimé-Marúá ao lado dos Wapixana[...] (KOCH GRÜNBERG, 1982 Tomo III p.20)

Theodor Koch-Grünberg fez referência aos Macuxi, Wapixana e Taurepang como os grupos mais numerosos da região. Além dos Macuxi ocuparem a região entre os rios Tacutu, Mahu e o Rupunini, existia a presença desse grupo em aldeias isoladas em ambas as margens do rio Surumu:

[...] no Sudeste, nas savanas onduladas(lavrado), lado a lado com os Wapischana, até na área do alto Parimé-Marúá. Na margem direita do baixo Uraricoera, perto da confluência deste com os Tacutu, se encontram tão só uns poucos pequenos assentamentos de Makusci que lá, assim como no Surumu, se misturam com os Wapischana [...] (KOCH GRÜNBERG 2006 p.37).

O etnólogo americano William C. Farabee (apud SANTILLI, 1997, p.14) confirma dados da localização dos Macuxi, na década subsequente: “no Brasil suas aldeias se encontram na maior parte, entre os rios Tacutu e Uraricoera e nas altas montanhas ao norte”.

Ainda neste século, em 1909, os missionários Beneditinos assumiram a missão no Vale do rio Branco e passaram a registrar suas atividades com os indígenas. O abade de São Bento e Prelado do rio Branco, Dom Pedro Eggeraht, fez uma apresentação da região do Vale do rio Branco em uma conferência realizada para o Instituto Histórico Geographico Brasileiro. No documento, ele faz menção aos índios, dentre eles os Macuxi.

[...] quanto ao *habitar* podemos distinguir entre os índios das florestas e os índios dos campos, convindo citar, quanto aos últimos os Uapichanas e quanto aos primeiros os Macuchys, tribu das mais numerosas, pois conta aproximadamente 3000 almas (EGGERAHT 1924, p.32).

Confirma-se, assim, o que o etnógrafo Theodor Kock Günberg registrou a partir de suas observações da pesquisa, que os Macuxi eram uma das etnias mais numerosas da região.

1.2 Território e população

Percebemos, nos relatos dos primeiros viajantes, que os Macuxi foram um dos povos do Vale do rio Branco que permaneceram em seus territórios tradicionais devido a sua localização geográfica estar mais ao norte, já na fronteira entre o Brasil e a Guiana Holandesa. Percebemos, também, que o processo de colonização atingiu de forma mais rápida a porção oeste do território, onde se encontrava o povo Wapixana, por meio da pecuária e das fazendas (SANTILLI, 1994).

Esse fato é importante para compreendermos o processo de demarcação das Terras Indígenas em Roraima, iniciado na década de 1970. O território onde se localizava o grupo dos Wapixana passou por um processo descontínuo de demarcações, bem como o do Vale do rio Uraricoera (CAVALCANTE, 2012). Desta forma, esses dois territórios indígenas tiveram um impacto muito maior em decorrência da pecuária.

Os Macuxi, povo de filiação linguística Caribe, habitam a região das Guianas, entre as cabeceiras do rio Branco e rio Rupununi, território esse politicamente partilhado entre Brasil e Guiana. Esse grupo indígena constitui uma população em Roraima⁶ de 34.688 (Siasi/ Sesai

⁶ Fonte: SIASE/SESAI junho de 2017.

2017) e na Guiana⁷ consta uma população de 9.500. Segundo Santilli (2001), eles estão distribuídos aproximadamente entre 150 aldeias, a maior parte concentrada no lado brasileiro (cerca de 90) e a menor parte, no lado guianense (em torno de 50 aldeias no interflúvio Mau (Ireng)/ Rupunini⁸).

Na década de 1960, o linguista E. Migliazza elaborou um mapa etnográfico de alta precisão, contendo a disposição espacial da população indígena habitante do Vale do rio Branco. O autor apontou uma centena de aldeias Macuxi, localizadas na extensão contínua da área descrita entre os rios Tacutu e Rupununi em território fronteiriço. Tal fato consta nas historiografias descritas acima (SANTILLI, 2001). Santilli (op. cit.) prossegue destacando que o território Macuxi é composto por três grandes blocos territoriais no Brasil: A Terra Indígena (TI) Raposa Serra do Sol, constando com uma população de 24.786⁹ habitantes e, aproximadamente, 197 comunidades, que, por sua vez, são divididas, por critérios políticos administrativos, em quatro regiões (Serras, Surumu, Baixo-Cotingo e Raposa)¹⁰ que abrangem uma extensão territorial de 1.747.464 km.

Figura 1: Mapa político das regiões indígenas da Raposa Serra do Sol.



Fonte: CIR / 2005.

⁷ Fonte: ISA agosto de 2017.

⁸ Fonte ISA: pib.socioambiental.org/pt/povo/macuxi/734.

⁹ ibidem.

¹⁰ Na Raposa Serra do Sol, existem comunidades que são compostas apenas por Macuxi, outras mistas e outras apenas pelas etnias Ingarikó, Taurepang e Patamona.

A Terra Indígena é localizada na porção central mais extensa e compreende ao norte até as vertentes meridionais do Monte Roraima; ao leste compreende todo o curso do rio Mau ou Ireng, fronteira entre Brasil e Guiana; ao sul, limita-se no médio curso do rio Tacutu, na confluência com os rios Surumu e Mau; e ao oeste, confina com a área São Marcos, tendo por limites os rios Surumu e Miang (SANTILLI, 1997).

Nessa perspectiva, a Terra Indígena São Marcos é contígua à Raposa Serra do Sol, e consta com uma população de 6.096 pessoas (Macuxi, Wapixana Taurepang) e 44 comunidades¹¹ além de uma extensão territorial de 654.110 km² que se estende a oeste dos rios Surumu e Miang e vai até a desembocadura do Uraricoera com as cabeceiras do rio Parimé ao sul e ao norte.

Essas duas terras indígenas são as que concentram a grande maioria da população Macuxi. Outra porção está distribuída em pequenas aldeias localizadas na parte noroeste do território no vale dos rios do Uraricoera, Amajari e Cauamé. Este último bloco, caracteriza-se pelos seguintes limites: próxima às vertentes meridionais da cordilheira Pacaraima e às nascentes do rio Parimé em que se encontra a área indígena Santa Inês.

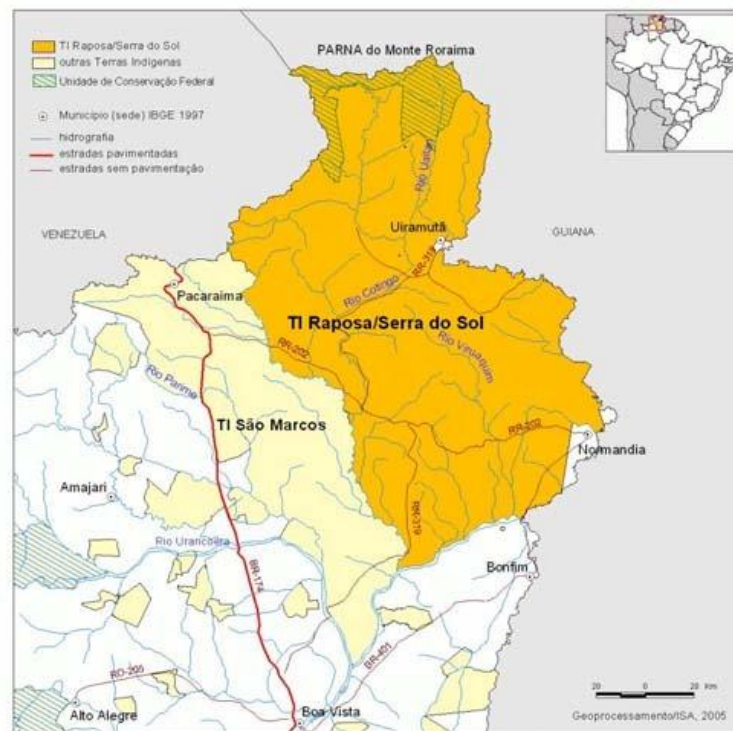
Junto à margem esquerda do médio curso do rio Amajari situam-se à montante e a jusante as áreas indígenas Ananás e Cajueiro. Na margem esquerda do médio curso do rio Uraricoera, junto ao braço setentrional que contorna a ilha de Maracá, situa-se a área indígena Aningal e na mesma margem esquerda, no baixo curso do Uraricoera, junto à foz do Parimé, é situada a área indígena Ouro.

No médio curso do igarapé Grande, afluente do Uraricoera que desemboca pela margem direita, logo a jusante da ilha de Maracá estão emparelhadas, as áreas indígenas Mangueira e Boqueirão e no extremo sul – sudeste do território Macuxi, entre o médio curso do rio Mucajaí e as cabeceiras do rio Cauamé, está localizada a área indígena Raimundão (SANTILLI, 2001, p.95).

Esse território é composto por duas áreas ecologicamente distintas. Ao Sul: os campos naturais; ao Norte: nas vertentes orientais da Cordilheira de Pacaraima, de predominância de serras, geralmente recobertas por matas que fornece uma exploração ligeiramente diferenciada feita pelos indígenas da planície (SANTILLI, 2001).

¹¹ Ibidem DSEI- Leste.

Figura 2: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos



Fonte: ISA 2005.

CAPÍTULO 2. AS FAZENDAS: O GADO SEM FRONTEIRAS

“o gado criado simplesmente solto nos campos, parte dele selvagem, não seria preciso fazer muito mais que capturar algumas reses e instalar-se num quinhão de terra” (SANTILLI 1994).

Com a criação das fazendas reais no século XVIII, essa política possibilitou a introdução das primeiras cabeças de gado na região, servindo como ferramenta oficial para garantir a colonização e a produção econômica. As fazendas reais foram divididas em três áreas: a oeste, entre o rio Uraricoera e o rio Branco, denominada São Bento. A segunda, denominada São José, que foi instalada perto do Forte São Joaquim; e a última, a de São Marcos, criada no setor norte, entre os rios Uraricoera e Tacutu (VIEIRA, 2007, p. 34).

Além do empreendimento das fazendas nacionais, outro movimento foi ocorrendo nos territórios indígenas. Os colonos que trabalhavam com o extrativismo no baixo rio Branco tomaram a iniciativa de arrebanhar o gado que vivia solto nos campos gerais, aparentemente sem dono e sem local definitivo para criação (SANTILLI 1994, DINIZ 1972).

Esse movimento ao longo do século XIX foi preponderante para a criação das fazendas particulares, que aos poucos começaram a se multiplicar tanto nos limites das terras das fazendas nacionais como invadindo os territórios indígenas. No Vale do rio Branco anos depois, esse movimento foi registrado pelo etnólogo Theodor Koch Grünberg (2006 [1911-1913] p.16) em sua passagem por essa região, conforme se verifica a seguir:

[...] nas últimas décadas, estabeleceram-se nessas imensas propriedades do Estado um grande número de pessoas, criadores de gado que tomaram posse da terra ilegalmente e puseram sua marca no gado sem dono que encontraram por lá. Assim, segundo informação de seu administrador, encontram-se na fazenda São Marcos cerca de 18 mil a 20 mil cabeças de gado, das quais, porém apenas cerca de 5 mil pertencem oficialmente ao Estado.

Sem controle por parte do governo, o gado, paulatinamente, era desviado pelos próprios administradores das fazendas, bem como pelos primeiros colonos. Conforme Santilli (1994, p.22), em meados do século XIX, o patrimônio do Estado, constituído pelas três fazendas nacionais, estaria reduzido a apenas uma parte da fazenda São Marcos. O restante, como descrevemos, foi tomado pelas fazendas particulares. De forma rápida, no final das últimas décadas do século XIX e as duas décadas iniciais do século XX, as fazendas de gado

particulares começaram a invadir os territórios indígenas iniciando os diversos problemas que, posteriormente, afligiriam a maioria das aldeias de toda a região lavrado, bem como as das serras. Esse fato é ressaltado por SANTILLI (2001, p.38) que descreve “a instalação de posses privativas dispostas por colonos em terras ocupadas tradicionalmente pelos índios, especialmente os Wapixana”, que foram os primeiros a ser impactados com as fazendas.

Uma dimensão dessa invasão sobre os territórios dos índios ocorria, especialmente, pela forma como as fazendas particulares delimitaram suas áreas. As cercas eram erguidas até onde o gado chegasse, atingindo, dessa forma, as áreas de caça, pesca e os cultivos dos índios. Além desses espaços, o gado invadia também as aldeias e por onde ia passando, deixava um rastro de destruição.

Santilli (2001) afirma ainda que a expansão pecuarista, nesse período, concentrava-se nos vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, porção oeste da região de campos do Vale do rio Branco. Neste viés, as aldeias pertencentes a essa região passaram a ser exploradas e subjugadas a uma cultura que emergiu ao longo dos anos e que delinearía todo o processo de contato: a cultura das fazendas (RIVIÉRE, 1972).

Nas décadas seguintes, a frente de expansão pecuarista iria atingir a área leste, que incide sobre a região que compreende o vale do rio Tacutu, território tradicional dos Macuxi, no qual impôs novas relações de contato entre os Macuxi e a sociedade nacional. Nessas duas dinâmicas de ocupação, percebemos que a expansão da pecuária atingiu primeiramente as aldeias dos campos e após as das serras, cerceando os indígenas de seus territórios tradicionais e suas formas de sobrevivência.

Concomitante ao impacto das fazendas, durante a primeira metade do século XX, outro fator soma-se a pecuária e ao interesse da elite regional recaindo novamente sobre os territórios indígenas. Esse novo processo proporciona um forte impacto nas terras indígenas; a exploração do garimpo de ouro e diamante junto ao rio Cotingo, Quinô e Maú, afluentes do rio Tacutu. Com efeito, a exploração do garimpo provocou uma onda migratória para dentro dos territórios indígenas, atingindo o coração do território do povo Macuxi.

Segundo Santilli (2001, p.39), associada “à nova onda migratória, a notícia da criação do Território Federal de Roraima e seu desmembramento do Estado do Amazonas na década de 1940 favoreceu uma autonomia administrativa da sociedade regional, dando a possibilidade de uma formulação de uma política fundiária referente às terras indígenas”. Entre fazendas e garimpos, o anúncio da criação do Território Federal serviria como uma pretensão para a posse sobre os territórios indígenas.

No final do século XIX e primeira metade do século XX, a pecuária despontava como a mola propulsora da economia da região. O êxito da instalação da pecuária se deu pela sua característica na criação do gado em Roraima. Como já descrevemos anteriormente, o gado bovino era criado de forma livre e solto no lavrado, percorrendo grandes áreas em busca de pasto e de água, um gado sem fronteiras (DINIZ 1972, LEMOS 1998, SANTILLI 1994). Segundo Vieira (2007). A grande quantidade de campos, associada à mão de obra indígena (explorada) e o gado solto, seria um atrativo econômico de baixo custo, uma vez que não havia necessidade de empreender recursos para a captura (do gado) e compra de terra para essa finalidade.

Segundo Farage & Santilli (1992), esse movimento vai desencadear uma nova fase nas relações entre índios e brancos, pautadas não apenas na espoliação de terras, mas na exploração do trabalho dos indígenas, pois se configuravam como mão de obra para as fazendas, assim como para todos os tipos de trabalho, desde os cuidados com o gado ao trabalho doméstico. Esse novo modelo econômico, como destaca Vieira (2007), vai ter como primeira consequência, a disputa pela mão de obra indígena por parte dos fazendeiros.

Da convivência com as fazendas desde crianças, os indígenas aprendem a prática de cuidar do gado (Koch Grünberg [1911-1913] 2006). Juntamente a isso, vivenciaram todas as formas de violência que foram praticadas em suas aldeias. As relações foram impostas a partir da cultura do gado.

2.1 As relações do compadrio e a invasão dos territórios indígenas

Para Rivière (1972), numa sociedade que tinha como base a economia pecuária, os indígenas tornaram-se dependentes das fazendas, pois quase todos os moradores do lavrado estavam relacionados de um modo direto ou indireto com estas. Regido por tais normas, duas categorias sociais básicas se distinguiram: a primeira seria a dos civilizados, colonos recém-chegados e que vieram em busca de terra e meios de sobrevivência; e, de outro, os caboclos, designação pejorativa atribuída à população indígena, configurando uma sociedade constituída de duas figuras hierarquizadas.

Visto por esta ótica, a economia pecuarista se diferenciava entre o fazendeiro, o patrão, o proprietário de gado, e a do vaqueiro, pessoa responsável pelo gado e de sua criação. Nessa relação, se configura uma prática muito conhecida no rio Branco o compadrio.

Conforme Santilli (1989, p.77), essa prática consistia na adoção de crianças indígenas

por civilizados: “o casamento com índias, tornando-se disseminados, borrando e, ao mesmo tempo, recriando os contornos desta sociedade”. Segundo o mesmo autor, tal prática tornou-se um mecanismo de mobilidade etnossocial, pelo qual uma criança índia, de sexo masculino, criada com intimidade na pecuária podia assumir plenamente o *status* de civilizado, desde que apagasse as marcas de sua origem (Cf. SANTILLI, 1989).

Neste sentido, o compadrio viria a cumprir a função de aproximar socialmente indivíduos sem ligações genealógicas, através do estabelecimento de um parentesco ritual. O instrumento ritual que confirma essa relação era o batismo de um filho, ocasião propícia para um pai ampliar o leque de suas relações sociais ao escolher padrinhos e, conseqüentemente, tornariam-se compadres. Uma relação assimétrica baseada conforme o status respectivo dos compadres que impunha o reconhecimento da hierarquia.

O compadrio se destaca mais por relações de afinidade pessoais e de lealdade política (SANTILLI, 1989). Em uma sociedade regida por essa prática, foi fácil a invasão das roças dos índios pelo gado do fazendeiro, tendo como mediação a figura de um compadre. Conforme Riviére (1972, p.43), “é ambição de cada vaqueiro tornar-se um fazendeiro e o sistema têm como objetivo alcançar esse status”.

De acordo com Santilli (1994), sob o ponto de vista social, o fazendeiro minimiza o conflito, através uma relação associada de compadre, que de certa forma terá à disposição mão de obra sem remuneração, pois a relação inibe qualquer valor. Desse modo, numa sociedade de relações de submissão, os indígenas se tornam atores de procedimentos clientelistas, marcando as mediações entre os regionais e os índios. A incidência de fatos como a expansão pecuarista associada ao movimento do garimpo e a institucionalidade do Estado irão recair fortemente sobre a história de contato das populações indígenas em Roraima com a sociedade envolvente.

Segundo Santilli (1994), os Macuxi estabeleceram o contato com os regionais através da relação do compadrio. Conforme o autor, as relações interétnicas estabelecidas nas aldeias dos campos do Vale do rio Branco, nesse período, foram bastante peculiares se comparamos aos demais processos envolvendo os indígenas do país. Os fazendeiros usaram como estratégia para ocupar os territórios indígenas inicialmente a anuência dos índios, através da prática do compadrio.

Fazendo um paralelo, embora sejam processos diferentes enquanto contextos históricos e geográficos, os Mura e os Macuxi têm em comum as fazendas de gado, como exploração e invasão de seus territórios.

O povo Mura¹² localiza-se no Estado do Amazonas. A área de seus territórios se estende desde o centro e leste do Amazonas, nas proximidades dos rios Madeira, Amazonas e Purus. Observamos que essa etnia também vivenciou, nos primeiros anos, o impacto da colonização seus territórios. O processo de esbulho e expropriação teve início com os primeiros contatos da sociedade envolvente. Desde o período colonial, os Mura foram caracterizados por sofrer grandes estigmas, massacres, assim como perdas demográficas em toda a região, tanto por missionários católicos como por colonos. Assim sendo, eles foram estigmatizados com denominações pejorativas como “corsários” ou, ainda, que os Mura andavam “a corso” para justificar tais feitos nesse território e as tentativas de aldeamento para “pacificá-los” porque resistiam à colonização (FARIA, 2018).

Essa forma pejorativa, criada pelos primeiros colonizadores, serviu de argumento e justificativa para os constantes ataques aos Mura e para as várias tentativas de fixação em aldeamentos em um dado território para fins de “pacificação”. Tal forma pejorativa serviu também para não serem obstáculos aos empreendimentos coloniais da igreja e da Coroa Portuguesa no período em questão e por resistirem ao processo de trabalho escravo e a exploração de suas terras (AMOROSO, 2000). A forma de resistência dos Mura, que eram exímios navegadores, se dava através dos rios, conhecedores dos canais que serviam de caminhos de rota de fuga, conhecimento esse que deixava os colonizadores com raiva e por isso os chamavam de corsários ou gentios do corso.¹³

Com o período da pacificação e dos aldeamentos, ocorreu uma ocupação mais permanente dos Mura, o que permitiu a redução da área de uso e ocupação anterior e, ao mesmo tempo, uma territorialização do espaço, hoje, compreendido como terras tradicionalmente ocupadas pelos Mura (FARIA, 2018). Conforme Santos (2009), as fazendas de gado instalaram-se nas últimas décadas do século XIX e começaram a avançar sobre o território mura. Inicia-se, desta forma, um processo de esvaziamento das antigas aldeias, devido à prática de utilização de mão de obra indígena e exploração de seus recursos naturais pelas fazendas. Com isso, os fazendeiros visavam pleitear a regularização fundiária junto aos governos do Estado do Amazonas.

¹² Atualmente o povo Mura ocupa 40 terras indígenas em diferentes estágios de regularização fundiária, distribuídos nos municípios de Alvarães, Anori/ Beruri, Autazes, Borba, Careiro da Várzea, Novo Aripuanã, Itacoatiara, Manaquiri, Manicoré e Uarini. Todos no Estado do Amazonas. Além destes locais, ainda existe populações localizadas em terras indígenas em processo de demarcação não concluído, como o caso citado acima de Autazes. (ISA 2012)

¹³Op.cit

A demarcação da terra indígena Mura começou com a instalação do trabalho da Inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910 e, segundo Ladeira (2008), conferiu aos Mura uma identidade indígena, a partir da identificação de um conjunto de pequenos ‘lotes’ de terras para algumas aldeias no começo do século, adotando como referência a morada ou espaço da ocupação familiar. Assim sendo, sofreram processos de expropriação e de confinamento territorial, pois suas terras foram demarcadas de forma descontínua, pequenas terras indígenas em formas de ilhas que não garantem a sobrevivência física e cultural¹⁴ desse povo.

Desta forma, seus territórios eram expropriados pelos fazendeiros, ou, muitas vezes, com a criação de núcleos urbanos como, por exemplo, a criação do Município de Autazes¹⁵, no Estado do Amazonas, criado dentro de uma terra indígena, a aldeia Pantaleão, a qual teve seu processo de demarcação ocorrido no tempo do SPI, no ano de 1918. Esse fato também se repetiu em Roraima, quando houve a criação, no ano de 1996, dos municípios de Pacaraima, na fronteira com República Bolivariana da Venezuela, e de Uiramutã, na fronteira com a República Cooperativa da Guiana. A criação desses municípios tinha como intenção barrar a homologação da terra indígena Raposa Serra do Sol, na época pelo governador do estado.

Em Roraima, nos lavrados, os fazendeiros utilizavam o consentimento e à colaboração dos índios, e, em troca, os posseiros lhe ofereciam bens industrializados, além de carne e leite. Essa relação, estabelecida de forma “pacífica”, num primeiro momento, fez parte de um discurso recorrente e muito difundido na sociedade roraimense que, por muito tempo, caracterizou a relação entre os indígenas e os fazendeiros chamando-a de “convivência pacífica”.

Esse pensamento hegemônico consistia no fato de que os fazendeiros sempre tiveram uma convivência pacífica com os índios, essa relação só foi afetada com a chegada dos missionários católicos que começaram a manipular os índios e, assim, incitá-los contra os fazendeiros, causando a divisão e a intriga.

Segundo as narrativas de lideranças indígenas, a chegada dos fazendeiros em suas terras, ocorria pela prática do compadrio (SANTILLI, 1994). Algumas vezes, era feito um pedido ao tuxaua da comunidade para morar próximo e/ou se pudesse ceder uma parte da área para colocar o gado para engordar. Aos poucos, os conflitos começaram quando os

¹⁴Ibidem.

¹⁵ O município de Autazes se estende por 7.590 km² projetando-se ao longo da margem esquerda do baixo Madeira e o curso do parana Autaz-açu/madeirinha e desde a confluência de ambos, com o rio Amazonas. Composto por terras desmembradas dos municípios de Itacoatiara e Borba foi instituído pela lei n 95 de 1955, que emancipou o Distrito de Ambrósio Aires (Santos 2009, p.93)

fazendeiros se recusavam a sair da região ou quando já haviam vendido a aldeia (que se tornava fazenda) para outro invasor que, então, expulsava os indígenas da sua área. Podemos confirmar isso na narrativa do Tuxaua Caetano da aldeia da Raposa:

[...] companheiros escutei com alegria as vossas notícias. O nosso problema é a invasão dos brancos. Antigamente não tinha ninguém deles, depois chegaram brancos demais ocupando os nossos lugares e botando o gado deles no nosso meio. Na maloca do Napoleão aconteceu assim: Faz tempo chegou o branco e disse: - Compadre cheguei aqui no meio de vós, eu sou bom, quero morar aqui e colocar um pouco de gado. Eu ajudo vocês, dou sal, leite, carne para vocês. O tuxaua acreditou e deu licença para ele morar nas nossas terras. Aí nasceu o problema: começa a fazer cercados, a proibir tudo, há treze anos está lá. Os brancos estão ocupando toda a terra dos makuxi fazendo cercados, currais, casas, tudo (CDI, 1983, p.11).¹⁶

Com a promessa de prover os indígenas de carne e leite, além da aquisição de diversos bens industrializados, o gado do fazendeiro era introduzido nas aldeias e, dessa forma, ganhavam a confiança e amizade por parte dos índios.

Esse fato corrobora com Santilli (2001), o qual afirma que a violência é sempre uma possibilidade latente nas relações clientelistas. A relação estabelecida com o compadrio, em muitas ocasiões, era marcada pela violência ou por sua intimidação. Nesse ínterim, o gado era um instrumento de opressão, violência e de expulsão de seus territórios. Na narrativa do tuxaua Gabriel Viriato Raposo, analisamos o caso aldeia Raposa¹⁷:

[...] meu pai, que era tuxaua, deixou que os brancos entrassem nas terras da maloca da Raposa. Branco veio e falou: - Compadre eu farei minha casa bem aí. Eu não tomo a tua terra, compadre, eu não tenho terra, olha, reúno aqui meu rebanho. Mas fique sossegado, eu não tomo as tuas terras. Fico só o tempo necessário para reunir meu rebanho que se perdeu no lavrado, mas durante o tempo em que ficarei aqui, serei muito gentil como vocês todos; terá carne se vos quiser, terá carne, terá leite, será muito bom para vocês, compadre. Papai diz: -Tá bom, compadre. Se é como você fala, pode ficar aqui. Então o branco construiu sua casa, levantou a cerca para os animais e prometeu de dar um quarto de carne. Papai ficou entusiasmado, porque a fome não é brincadeira. A primeira vez que o branco matou, deu um quarto prometido, e papai falou: Puxa! Que dono bom! Quanto o branco matou a segunda vez falou: - Olha compadre, a carne está ficando muito cara, não posso mais dar-te um quarto, não posso mesmo. Toma um pedaço. A terceira vez diz: - compadre, carne não posso mesmo dar-te. Fica com o bucho os ossos e a cabeça do bicho. A quarta vez diz: - Presta atenção, compadre. Não posso mais te dar nada, sabe? Nem a buchada. Você sabe que aqui não temos sabão. Minha mulher fará sabão, terá para todos. Meu pai falava sempre: - Tá bom. E passa o primeiro, o segundo, terceiro, quarto ano e o branco não dava mais nada. Ficou muito anos e quando foi embora, no lugar de deixar como quanto tinha chegado, vendeu a terra para Isaías Madeira de

¹⁶ Centro de Documentação Indígena (CDI). Assembleia Geral dos Tuxauas, Surumu 4-8 de janeiro de 1983 p.11, 2017.

¹⁷ A Terra Indígena Raposa, faz parte do município de Normandia, estando na parte norte do Estado. Conforme mapa da página 24, essa TI compõe o mapa das etnorregiões da Raposa Serra do Sol.

Surumu: o preço foi um cavalo e à Raposa passou para Isaías Madeira. Sofremos muito, muito. Eu que tinha virado tuxaua fui falar com o primeiro branco, o senhor Luis Marajó. Falei: - Porque vendeu maloca? Ele diz que não tinha vendido. Ele mentiu para mim, para um índio, e diz que não tinha vendido. Nós podíamos ter mandado embora Isaías Madeira, mas tínhamos medo. Um dia, muito tempo depois, este vendeu para Francisco, que agora já morreu. Eu estava cortando madeira no mato para construir a igreja. Veio um moço e me diz: olha que o branco tomou a tua casa. Eu perguntei: - Mas já chegou? Ele me diz: - Chegou e tomou-a. Nem me mandaram chamar. Tomaram e mandaram embora minha mulher com a força. Me zanguei. Naquele momento pensei em mandar minha mulher que tinha abandonado a casa e de me largar dela. Ela certamente devia ter tido: - Não saio. Meu marido está trabalhando longe. Vou chamá-lo e depois falarão com ele. Quando cheguei, eles me disseram: - Compramos a Raposa, e então vão embora agora logo. Eu falei: Mas como podem fazer uma coisa assim? Se tivesse chegado com jeito creio que teriam ganho, porque nós índios éramos simples e tínhamos medo dos brancos. Mas quem sabe que não foi Deus que permitiu que eles chegassem com a violência e que eu ficasse furioso? (...) cheguei lá que o sol já em ângulo, assim no horizonte. Eu falei: - Posso entrar? Eles disseram: -Ninguém entra aqui. Eu entrei sem medo. Eles riram e disseram: De onde você vem? Embora, embora! Porque temos comprado Raposa de Isaías Madeira! Eu falei:- Não, não, vou embora. Eu não vendi para ninguém, eu nem conheço Isaías Madeira. Como podem ter comprado dele? Esta casa é minha. Vocês devem ir embora daqui! E os fiz sair, com força da minha casa. Eles disseram: -Temos madeira, construiremos a nossa casa aqui perto. Mas eu falei: Eu queimo e a derrubo, vocês não constroem nada aqui. E eles saíram e dormiram aquela noite pendurando suas redes aos galhos duma mangueira. O dia depois teve uma discussão violenta, com ameaças. Mas eu soube resistir. Lembrei para eles que teria recorrido a Inspetoria para a proteção dos índios. Eles não aceitaram de vir conosco e aí conseguimos vencê-la. Eu fui com oito homens, escolhidos entre os anciãos. Fui obrigado a fazer dez viagens a sede da Inspetoria em Boa Vista, dez viagens compridas. Mas no fim conseguimos vencer. E tudo isso porque papai não sabia quem fossem os brancos. Ele não devia ter confiança neles. Ganhamos a causa, mas os brancos continuaram a ameaçar. Um dia, nós estávamos trabalhando. Eles passaram e Francisco diz: “Olha que fomos na Inspetoria, depois de você. Dei 10.000Cr\$ ao chefe da Inspetoria e ele nos mandou aqui para dizer-vos que tudo aqui é nosso e que aqui mandamos nós”. Nós éramos em grande número e tínhamos vontade de acabar com eles, mas ninguém se mexeu. Na mesma tarde Francisco adoeceu e depois morreu (...) O irmão de Francisco, que se chamava Alquivi, vendeu a Raposa para Valdemar Gomes. Ele veio e falou era muito bom, que teria feito grandes cercas de arame farpado para fechar o gado e que os animais não teriam incomodado as malocas. E, de novo, nós falamos: -Tá bom patrão. Se assim pode morar aqui nas nossas terras. Eu fui escolhido como vaqueiro (...). Cedo começou a aparecer gado de Gomes perto da maloca. Eu falei para o novo vaqueiro: Como é que o gado anda ao redor da maloca. Não quero gado aqui, porque meus índios matarão o gado para se alimentar e o fato dará muita confusão para nós. (TUXAUA GABRIEL VIRIATO RAPOSO, janeiro de 1985)¹⁸.

O desfecho desse fato ocorre com a separação do fazendeiro Gomes de sua esposa. Ele acabou dividindo as fazendas, onde parte da terra da Raposa ficou com Dona Beatrice. Gabriel narra que Abel (seu irmão) deu a ideia de comprar novamente todo o terreno da aldeia, e então fizeram a proposta de comprar sua própria terra. Pagaram um valor na época de 15 Cr\$ contos de reis. Posteriormente, solicitaram a documentação do terreno, mas nunca

¹⁸ Depoimento de Gabriel Viriato Raposo. Janeiro de 1985. Depoimento colhido em 1965 pelo Pe. Silvano Sabatini e consta no livro “Ritorno ala maloca”.

receberam. Depois de muito trabalho, conseguiram legalizar e finalmente ficaram com a posse da terra.

Seu Gabriel Raposo desempenhou um papel de liderança indígena em seu tempo, sendo um mediador entre o órgão do estado (Inspetoria) e os fazendeiros. Essa figura, de acordo com Santilli (1989), foi alvo das ações das duas agências indigenistas, (SPI e a Missão dos Monges Beneditinos) que atuaram de forma mais presente, no século XX, no vale do rio Branco e tiveram um forte impacto no período de contato com os Macuxi.

As agências desempenharam uma forma de controle dos índios por meio da composição de tuxaua que atuava como mediador entre os interlocutores externos e desta forma, ocorria uma “convergência de propósitos daqueles representantes e das lideranças indígenas nestas aldeias” (SANTILLI, 1989, p.148). Conforme Langdon (2007), a figura de um líder que atuava na mediação com autoridades externas e seus parentes. Esse fato incidiu diretamente sobre a organização interna das aldeias favorecendo uma alternativa na dinâmica política. Gabriel Raposo desempenhava um papel de mediador aos interesses de seus pares, frente sua aldeia e aos brancos.

Essa forma de mediador foi o instrumento de vários órgãos indigenistas, missões religiosas de controlar e inserir seus interesses com os diversos grupos indígenas no Brasil.

Na narrativa do tuxaua Gabriel, outro aspecto em destaque é a noção de representatividade e legitimidade. Nesse aspecto, é necessário distinguir quem tem legitimidade ou não entre o que pode ser dito. Conforme Gaiger (1991 p.01), “resulta falsa a questão sobre as distinções entre ‘legitimidade’ e ‘representatividade’ simplesmente porque todo representante, para o ser, precisa dispor de alguma porção de legitimidade”. Só é líder quem detém certa legitimidade que é assumida por um grupo. Essa legitimidade é reconhecida por um grupo e se reafirma através da fala que outorga um poder, o poder da fala (LANGDON 2007). Essa legitimidade de tais representantes, a partir das ideias, consiste na sua capacidade de verbalização (GAIGER 1991). No caso do tuxaua Gabriel, sua legitimidade era conferida por meio do domínio do português, aprendido em sua juventude, onde pode vivenciar experiências com temporadas fora da aldeia, o que lhe legitimava com um bom líder que sabia falar e se expressar diante dos brancos.

Diante dessa legitimidade, ele conseguiu ser um grande mediador entre os brancos e índios para conseguir a sua terra. Na narrativa de Gabriel, o mesmo conta que o seu pai não tinha conhecimento de quem eram os brancos, que chegavam com a promessa de ser

provedor, o “dono bom” que fornecia a carne. Em suas várias narrativas, Gabriel Raposo¹⁹ fala da chegada do homem branco relacionada à figura de Deus, que o Deus dos brancos tinha vindo visitar os índios. Porém, depois, os indígenas entenderam que o branco roubou suas terras, trouxe violência, matou seus parentes e eles entenderam que o Deus dos brancos era ruim.

Outro destaque de sua narrativa é que ficou evidente como os órgãos do estado estavam baseados em uma relação de conveniência e de interesses com os fazendeiros, utilizando-se desse fato para espoliar os territórios indígenas. Isso se confirma nos processos de demarcação das primeiras terras indígenas em Roraima, na década de 70 do século passado, afetando principalmente o vale do Uraricoera (CAVALCANTE 2010).

A narrativa de Gabriel Viriato Raposo soma-se a diversos tuxauas em Roraima que nesse período, encontravam suas terras invadidas por fazendas de gado. Em várias aldeias era comum a problemática da invasão do gado.

Para compreender esse processo utilizo, neste trabalho, as narrativas de lideranças indígenas, principalmente, por serem o meio de analisar como ocorreu o processo de invasão de seus territórios, além de evidenciar, como os indígenas tiveram ao longo de suas trajetórias de vida. Assim sendo, irei construindo o processo histórico a partir de suas narrativas. Para isso, privilegiei entrevistar lideranças que foram vaqueiros e vivenciaram esse mesmo período histórico desde sua infância, como destaque no capítulo terceiro. É importante salientar, segundo Langdon (2007), a importância do narrador e do contexto do evento de sua narração, quem fala e de onde fala, como mencionamos anteriormente, para assim compreender como ocorreu esse processo e como o gado foi uma figura central nessa convivência.

Na narrativa de seu Alcides²⁰, percebemos como as fazendas foram cerceando as aldeias:

[...] era assim né, bem aqui era uma maloca, o fazendeiro passou cerca bem aqui assim, do outro lado outra fazenda e só ficou essa partezinha aqui da comunidade, aí não tinha como a gente criar. Eu disse por que eu vi, eu presenciei várias comunidades cercadas. Ai não tinha como a gente fazer a criação, ficamos isolados mesmo nessa parte né e quando a gente começou a botar esse projeto, inclusive comigo aqui no Baixo Cotingo, quando eu era coordenador da região, ia levando gado para a comunidade, 150 reses e aí eu fui impedido pelo fazendeiro. Olha você não pode levar esse gado para as comunidades, esse gado é dos padres, dos americanos não pode levar, senão você vai tomar minha terra. Houve tiro por causa disso, impedimento muito grande contra a gente, sofrimento grande com a gente, fazendeiro sim. Não queria, não queria e botava na cabeça dos parentes, esse gado é de estrangeiro, vocês não podem aceitar esse gado, aí não queria, não queria. A gente tinha muita certeza que não era do estrangeiro, apenas era uma

¹⁹Op.cit.

²⁰Alcides, liderança indígena e vaqueiro por anos na comunidade Barro/ Surumu entrevista em maio de 2018.

ajuda que a gente tinha. A FUNAI do SPI, segundo meus avós que iam lá, eles tinham 30 mil cabeças de gado ali no São Marcos. Só que eles nunca doaram para as comunidades, no tempo do SPI. E aí eles falaram muito, os tuxauas, que era tuxaua antigamente, nós temos gado, são trinta mil cabeças de gado, eles usaram muito esse gado e nunca doaram esse projeto gado pra nós. Ficou com eles pra lá mesmo. Aí só um pouquinho que já tava no final que eles foram doaram essas 36 reses eu acho para as comunidades. E assim a gente começou também o gado começou a produzir, começou já ocupar ele não quer saber, onde põe ele (o gado) ele vai andando, não quer saber não, vai andando. Onde bota ele é assim [...] (ALCIDES, maio de 2018).

Na narrativa de seu Alcides, o mesmo expõe a situação em que viviam, cercados pelas fazendas onde não conseguiam plantar e cultivar suas roças, ficando cada vez mais limitados.

Depois, em um segundo momento, sua narrativa destaca os indígenas já se organizando por meio do projeto *Uma vaca para o índio* e de como a relação com as fazendas começa a mudar. Com medo de perder a terra, o fazendeiro começa a impedir que o gado fosse levado para as aldeias. Primeiro, querendo deslegitimar os índios, dizendo que o gado não era deles, mas sim dos padres (missionários) e, assim, gado dos estrangeiros²¹. Evidencia, nessa narrativa, como o gado era o meio para adquirir ou possuir a terra, já que quem possuía o mesmo, possuía a terra, permitindo, desta forma, que os indígenas tivessem acesso à terra, pois, conforme a prática desse período, “quem tinha gado, tinha terra”.

A dinâmica das fazendas impôs aos indígenas uma relação de exploração, pois cerceados em suas próprias terras, desencadeava um roteiro de invasão (Santilli, 2001). Os indígenas foram arregimentados a trabalhar nas fazendas e se tornaram dependentes para prover o seu sustento. Além disso, conforme a narrativa de seu Alcides havia, ainda, a intimidação como forma de violência por parte dos fazendeiros.

2.2 A manada da resistência: “O gado como uma benção”

Na década de 70 do século XX, os povos indígenas encontravam-se expostos a um quadro de violência de diversas formas e encontravam-se em uma situação de extrema vulnerabilidade. A Diocese de Roraima diante desse quadro toma uma postura que muda radicalmente toda sua prática pastoral. Essa decisão parte de uma linha teológica ocorrida no modo de agir da igreja, a partir das proposições do Concílio Vaticano II (1962-65) e das

²¹ Isso ocorreu devido a grande maioria dos missionários que trabalhavam nesse período em Roraima, serem missionários da Consolata, uma congregação religiosa internacional e os missionários serem italianos, em sua grande maioria.

Conferências Episcopais Latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979) que "revolucionaram" a ação evangelizadora da igreja (VASCONCELOS, 1996, p. 01).

Essa opção da Igreja Católica vai se configurar em uma nova postura e prática pastoralista de missão com os povos indígenas. Conforme o autor, “Na América-latina, a Igreja assimila a Doutrina Social na Conferência Episcopal de Medellín, realizada em 1968 e que vai servir de diretriz para toda a igreja católica no mundo inteiro” (Medellín foi uma adaptação do Vaticano II para a realidade continental) (VASCONCELOS, 1996, p 55).

Nesta conferência é valorizada uma opção preferencial pelos pobres ou empobrecidos, inseridos nas diferentes culturas, sendo as minorias étnicas (negros, índios, etc) e sociais como mulheres, jovens, etc. Para a Igreja de Roraima, os mais exploradores e que necessitavam de uma intervenção, naquele momento, eram os povos indígenas. Porém essa opção só vai ficar mais clara no documento do ano de 1978 quando se inicia uma ação mais orgânica de um serviço de pastoral junto aos índios.

Nesse documento constata-se a seguinte situação que os indígenas estavam vivendo:

[...]1) os povos indígenas representam uma grande parte da população do nosso Território, o que constitui uma riqueza cultural e humana para o mesmo; 2) Podemos dizer que estes povos se encontram em quadro de diferentes situações: isolados, em contato intermitente, em contato permanente e integrados; 3) Todos esses povos estão sofrendo um processo rápido de marginalidade econômica, cultural, e ideológica, que tem sua causa principal na perda de suas terras e alguns estão até ameaçados de extinção; 4) Reconhecemos que não assumimos suficientemente, no passado, a causa indígena, por falta de recursos humanos e materiais, por falta de definição de metas pastorais claras, por falta de continuidade no trabalho e por falta de preparo cultural específico e 5) Pensamos, por outra parte, que também os órgãos públicos falharam por negligência e omissão, na aplicação e respeito ao Estatuto do Índio, que declara o direito à posse e usufruto total das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.[...] (Diocese de Roraima. Documento sobre a realidade indígena de Roraima 1978. p.03

Nesse rol, são elaborados os objetivos da ação pastoral elencados a seguir: 1) Defesa da Terra, insistindo junto aos órgãos competentes para que se proceda a uma rápida demarcação das terras e se recuperem as áreas invadidas, que são vitais à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas; 2) Preservação da cultura, respeitando e incentivando a maneira de ser dos povos indígenas e seu ritmo de crescimento; 3) Encarnação na realidade indígena, identificando-se e comprometendo-se com a mesma, por meio de estudo das

línguas, do reconhecimento da validade da cultura e da comunhão de vida com os indígenas, superando qualquer forma de desprezo e discriminação e 4) Autodeterminação dos povos indígenas para que eles mesmos se tornem sujeitos e autores de sua história e, de nosso lado, acreditando seriamente nas suas capacidades e abandonando toda forma de paternalismo.

Esse documento histórico marca uma nova fase da missão da Igreja em Roraima. Porém, antes da Igreja de Roraima assumir essa opção, anteriormente, os Missionários da Consolata²² haviam feito sua opção pelos povos indígenas, confirmado em sua Conferência Regional no ano de 1974.

Essa decisão do Instituto dos Missionários da Consolata, a maior congregação religiosa neste período na Prelazia de Roraima, possibilitou que a Prelazia posteriormente refletisse e fizesse sua opção pastoral. A partir dessa tomada de postura pastoral, a Igreja procurou organizar-se internamente para implementar essas ações. A partir desse processo a prática da Diocese com os indígenas passa por uma mudança conforme Pe. Lírío destaca:

[...] na minha leitura eu destaco 4 momentos, os marcos dessa caminhada, para concretizar essa opção histórica tanto da parte do Instituto da diocese. O primeiro foi o apoio à organização indígena. Pois nós tínhamos uma certeza que um povo organizado vai para a frente. Apoio à organização que já existia um germe de organização porque os povos indígenas têm a sua organização tradicional na sua comunidade, o tuxaua os capatazes e assim pra frente. Mas não bastava porque os inimigos eram muito bem organizados então em base a organização dos inimigos, o povo para se libertar, ele precisa se organizar também o apoio da Igreja eu diria que dentro desse apoio, principalmente as reuniões a partir da missão Surumu tinha lá um internato, todo ano se fazia a reunião dos tuxauas e então nessas reuniões a diocese buscava dá as suas orientações em vários campos em vários assuntos, inclusive também na alfabetização para os catequistas a realização do culto aos domingos. Um momento significativo dessa organização foi assembleia de 1977, em Surumu com a presença de 147 lideranças, e que nessa assembleia as lideranças os índios tiveram uma expressão muito forte, porque eles se queixaram, denunciaram a polícia, denunciaram a FUNAI, falaram também para os missionários que precisavam mudar de método e trabalhar mais em conjunto com então teve para todos nesta assembleia. Aconteceu um fato à primeira vista parece truculento, mas que trouxe um benefício também. Foi a presença do presidente do CIMI Dom Tomás Balduino, convidado por Dom Aldo, estava presente também o Egydio Schwade, outro jornalista do Estadão inclusive porque Dom Aldo queria dar uma importância a essa assembleia, então a FUNAI e a Polícia Militar decidiram expulsar o Dom Tomás Balduino da reunião porque o CIMI era pessoa não grata e assim para frente. Dom Aldo se posicionou e disse não, Dom Tomás é meu convidado e expulsá-lo é expulsar a mim, então por tanto se quiserem expulsem a mim. Não tiveram coragem e o que fizeram interromperam dado a FUNAI que tinha a tutela sobre os índios então fica interrompida, suspensa a assembleia. Os índios então

²² O Instituto Missionário da Consolata para missões estrangeiras foi fundado em 29 de janeiro de 1901, em Turim na Itália pelo sacerdote diocesano Jose Allamano com o propósito de agregar padres e irmãos dispostos ao trabalho de evangelização. O instituto iniciou suas atividades enviando missionários para África. No ano de 1945 vieram assumir a missão no Vale do rio Branco, após a Ordem dos Monges Beneditinos (MELVINA 2006, p. 36).

voltaram sem sombra de dúvida, muitos chateados e começaram a pensar como eles poderiam se organizar a partir deles mesmos, a partir da comunidade, das regiões e foi dali então o primeiro germe, a primeira plantinha que nasceu da organização indígena, seja a partir da comunidade e principalmente a partir das regiões, que no ano seguinte não houve assembleia, mas eles fizeram as assembleias nas próprias regiões, nas comunidades e foi aí que começou a nascer a organização indígena das regiões, o conselho. A interrupção truculenta da assembleia levou os índios a tentar a pensarem numa outra instância de organização e por isso a partir das comunidades. E foi aí que nasceu os conselhos regionais, antes era o CINTER e hoje o CIR. O segundo marco era a preparação dos agentes de pastoral. A Diocese entendeu que para trabalhar com os povos indígenas, segundo Dom Pedro Casaldáliga, precisa ter uma segunda vocação. Um chamado especial para trabalhar porque se não a gente acaba atrapalhando ou cometendo até besteira, ele dizia, então a preparação. A diocese organizou um curso de pastoral indigenista teve como a assessor o Pe. Bartolomeu Meliá, um jesuíta que tem uma preparação extraordinária, um experiente conhecedor dos povos Guaraní e outros povos e foi ali que nasceu daquele curso, aquilo que ficou a programação da pastoral indigenista. O programa, o plano da pastoral indigenista que nos orientou por bem 20 anos, esse plano, tão bem feito que ele foi partia de constatações de escravidão, exploração de povos indígenas, os objetivos da pastoral indigenista, aquele de apoiar as organizações da pastoral indigenista, de apoiar a terra, apoiar a cultura, de apoiar autonomia dos povos indígenas. E depois as linhas de ação, concretas também para essa atuação. O terceiro marco é aquele dos projetos econômicos se pode assim dizer, que iria dar as comunidades e os indígenas a produzir mais e melhor. Desde, portanto projeto que financiasse ferramentas para produzir mais, então ali enxadas, foices, terçados, arame farpado para fazer a cerca. Depois cursos de formação de lideranças, curso para tuxauas, curso para capatazes, curso para catequistas, professores, vaqueiros, celeiros, todo tipo até a formação política também né, na qual participou bastante o Dr. Felisberto para isto (advogado do Conselho Indigenista Missionário que fazia assessoria jurídica aos indígenas e a Diocese). E depois os projetos também das escolas, da cultura, portanto as escolas do Maturuca para os Macuxi, escola indígena a da Malacacheta para os Wapixana. E dentro desses projetos sem dúvida, o quarto ponto seria o projeto do gado [...]. (Pe. Lírío Girard, Missionário da Consolata, agosto de 2017).

A partir da linha teológica pastoral, a opção da igreja direciona, exclusivamente, sua ação para trabalhos com os povos indígenas e seu principal problema: a invasão da terra pelas fazendas de gado. A igreja opta por um trabalho mais permanente voltado diretamente às aldeias tendo uma convivência mais próxima com os indígenas, conhecendo sua realidade e seus problemas.

Em sua narrativa Pe. Lírío destaca os três pontos que foram fundamentais para essa nova missão com os indígenas: 1) o primeiro foi a organização indígena, apoiar os indígenas a partir de suas próprias práticas; 2) a formação dos agentes, a partir de uma linha baseada com maior ênfase na interculturalidade e com aporte mais antropológico, os missionários começaram a refletir sobre sua própria prática com os indígenas e viram a necessidade de uma melhor formação; 3) a parte do apoio aos projetos econômicos, visando tirar os indígenas da exploração das fazendas. Além desses três objetivos, o modelo de organização muda radicalmente como consta no trecho abaixo:

[...] os missionários mudam sua atuação em três pontos principais, a saber: a) Geográfico - o padre não faz mais a celebração na fazenda e sim na maloca, por não ter esta o espírito comunitário (A igreja templo - era essencialmente do fazendeiro). Até o final dos anos 60, os missionários faziam a chamada Pastoral da Desobriga. A partir daí os missionários (que antes morava na capital Boa Vista) passa a morar nas malocas. Foram implantadas as missões religiosas do Maturuca, Catrimani, Taiano e Surumu, com presença permanente do sacerdote. "A partir de cada missão" surgiram posteriormente os conselhos regionais; b) Social - A igreja passa a trabalhar diretamente com os índios, investindo na formação de lideranças indígenas, com realização de cursos para tuxauas, professores, etc, e, investimentos econômicos, principalmente com o projeto do gado; c) teológica. A mudança teológica consiste na opção evangélica preferencial pelos pobres apresentada pelo Papa Leão XIII, onde o Reino de Deus é de todos, mas, preferencialmente dos oprimidos [...] (VASCONCELOS 1996, p.57).

A missão da igreja tem como base a aldeia, como lugar estratégico de ação pastoral, e, tendo foco nesse novo espaço, começou a organizar a presença dos missionários por região. Assim sendo, cada missionário iria se organizar por meio da divisão por regiões geográficas onde estavam localizadas as aldeias. Esse processo, depois, vai desencadear nos conselhos regionais que, posteriormente, iremos descrever.

A mudança na Igreja possibilitou uma nova relação entre os índios e missionários. A primeira parte dessa mudança foi a de escutar os indígenas e, dessa forma, compreender o contexto social, econômico em que viviam. Em um dos seus vários depoimentos, Dom Aldo Mongiano, bispo de Roraima, relata: “quando cheguei aqui, os índios eram mudos de medo, para eles os brancos têm dentes de leão” (REVISTA FAMÍLIA CRISTÃ²³, 1990, p. 08). Dizia que os índios eram gente morta por dentro, morta na confiança, morta no desejo de ser ele mesmo. Vivendo sobre forte pressão, os índios viviam humilhados, sendo classificados como bichos pelos brancos.

Esse processo de escuta favoreceu os indígenas, como ficou claro na narrativa de Pe. Lírio, através da realização das assembleias regionais, onde aldeias geograficamente distantes pudessem ter a oportunidade de se encontrar e falar de seus problemas. Nessa dinâmica, os missionários puderam escutar os indígenas. Essa ação favoreceu um espaço para romper o silêncio (Pollak, 1992, p 09). Podemos evidenciar isso no documento da assembleia de 1983,²⁴ em que se conseguiu reunir 250 representantes das regiões indígenas compostas por aldeias do lavrado e das serras do Estado de Roraima. Com um caráter mais de partilha da

²³ Família Cristiana. Amazonia retorna lavita. 18 de abril. 1990 (Tradução nossa).

²⁴ As assembleias dos tuxauas iniciaram na década de 1970, frente a grande problemática que os indígenas vinham enfrentando de violência, principalmente em seus territórios. Os missionários da Consolata apoiaram esses encontros como forma de organizar os indígenas e partilhar a luta.

realidade, essa assembleia é marcada pela narrativa de lideranças onde é relatado seu principal problema; a indefinição de suas terras e a invasão destas pelas fazendas. Frente a essa situação, os indígenas destacam o valor da união, conforme o relato:

[...]estes são dos dois pontos principais que saíram na nossa conversa. Devemos ficar unidos para ter as nossas terras demarcadas. Então damos força aos tuxauas e vamos lutar com eles. Eu acho que eu morro pela minha terra e luto para defender os nossos direitos. Quero ver a nossa terra livre e é por isso que nós estamos lutando[...] (Tuxaua Marcelino da maloca da Flecha- Janeiro de 1983)²⁵.

A memória de dominação e de ressentimento, marcados por um tempo de espoliação de seus territórios, são lembradas e, se antes eram apenas parte de memórias privadas, com a realização das assembleias, tornam-se memórias públicas através das falas das lideranças indígenas que como mencionamos anteriormente, exercem um poder. Assim sendo, os indígenas podem falar da violência que sofriam, do medo, da perseguição e do sofrimento, a partir de suas memórias que, em certo momento eram individuais, passaram a ser coletivas.

Porém Pollak (1992, p. 201) ressalta em seus estudos em que a memória parece ser um fenômeno individual, íntimo, como se fosse pessoal. Porém o autor elenca que existem três critérios da memória, sendo: 1) os acontecimentos vividos pessoalmente; 2) fatos vividos por tabela, que o autor define como acontecimentos vividos pelo grupo; 3), que a memória é constituída de pessoas, ou seja, de personagens.

Nessa análise, Pollak (1992a) destaca que a memória é constituída por acontecimentos, personagens e lugares. Esse pensamento ratificado por Halbwachs (2003 p. 89) “memória deve ser entendida também, ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente, e submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes”. Esse fato fica evidente como iremos descrever ao longo do terceiro capítulo, onde os vaqueiros, estando em lugares diferentes, tem suas vidas marcadas pelo encontro com o gado. Conforme Pollak, a memória é seletiva, nem tudo ficado gravado ou registrado, sofrendo assim flutuações.

Outro aspecto destacado pelo autor é que também a memória é organizada. Desta forma, o que a memória individual grava, realça, exclui e relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. Sendo um fenômeno construído social e individualmente, principalmente quando se relaciona com a identidade, onde a “memória é

²⁵ Assembleia Geral dos Tuxauas. 04-08 de janeiro de 1983. Região Surumu.

um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua construção de si.” (POLLAK 1989b, p. 204). Desta forma, a construção de uma identidade conforme o autor, parte do fenômeno de produção de referência frente aos outros, com critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, relações feitas através da negociação direta com outros.

As narrativas descritas ao longo desse trabalho revelam, exatamente, como essas construções foram se dando na composição da memória social. Assim sendo, as assembleias, davam-se como um lugar privilegiado para perceber como os indígenas foram construindo aspectos de sua memória coletiva e estavam perfeitamente inseridos nessa identidade, uma coletividade que os representa e tem significado. Pollak (1992 p.204) afirma ainda que “a memória é um elemento constituinte de sentimento e de identidade, tanto individual como coletiva”. Essa construção de identidade coletiva, os indígenas se identificaram pelo sofrimento que vivenciaram, um problema comum que gerava, violência, medo, insegurança.

Nessa dinâmica, os indígenas descobriram que o problema das fazendas atingia a grande maioria das aldeias de Roraima. A partir de suas memórias coletivas, eles vão construindo um contexto social que parte de relatos individuais para coletivos. Porém, para que esse processo exista, é necessário primeiro que se faça o processo de escuta. Conforme Pollak (1989), as memórias individuais se integram às memórias coletivas, pois a memória, como foi destacado anteriormente, é um fenômeno construído e, desta forma, vai reforçar o sentimento de pertencimento.

Nesse contexto, é interessante perceber como os próprios indígenas, a partir de seu processo histórico, conseguiram descrever suas memórias do seu próprio grupo para, na atualidade, afirmarem uma identidade de criadores de gado. A análise do impacto das fazendas de gado nas aldeias e, anos após a organização das aldeias através do gado serviu para garantir direitos territoriais, o que influenciou profundamente na sua organização social.

Assim sendo, as lembranças proibidas são agora expostas como memórias coletivas que, aos poucos, vão consolidar uma identificação, dando uma coesão entre o grupo. Na narrativa do tuxaua Marcelino, vemos isso claramente, quando fala que todos deveriam ficar unidos, dando um sentimento de pertencimento quando o problema de um, é o problema de todos. Até sua vida ele poderia doar para conseguir terra!

O entendimento da memória coletiva vai construir um sentido de pertencimento que ao longo do contexto social vai unindo os indígenas. Conforme a narrativa de Pe. Lírio, esse sentimento vai influenciar a organização do movimento indígena em Roraima. Em um primeiro momento, no ano de 1977, a assembleia do Surumu foi suspensa pela FUNAI. Pe. Lírio destaca que esse mal serviu para um bem, pois nesse caso, os indígenas começaram a fazer as assembleias por região e isso favoreceu a fim de que traçassem estratégias políticas que pudessem mudar suas vidas e assim resgatar sua dignidade, além de fortalecer sua identidade cultural.

Neste contexto, os indígenas se apropriam do gado de outra forma, tendo como ponto de partida um projeto político chamado de *Uma vaca para o índio (M)*²⁶. O projeto consistia que o gado fosse criado de forma extensiva e de caráter comunitário. A primeira comunidade a receber foi a aldeia Maturuca da região das Serras²⁷, localizada na parte norte de Roraima.

Segundo Cavalcante (2010, p.726), o projeto do gado consiste em proporcionar as comunidades indígenas, no primeiro momento, sob a forma de empréstimo, a aquisição de 50 vacas e 02 reprodutores, e depois em um segundo momento, em caráter definitivo, a produção bovina excedente do número oficial recebido. Após cinco anos, a comunidade beneficiada teria que repassar o rebanho para outra comunidade indicada pelo Conselho Regional, de acordo com os critérios de seleção. Por sua vez, a comunidade que recebe o projeto se compromete em sua manutenção através dos cuidados como gado, construção de currais, vacinas e reprodução.

Desta forma, podemos analisar como esse animal foi concebido pelos indígenas; onde a terra servia para um modelo de opressão, e na década de 80 do século XX, o gado serviu para retomar suas terras tradicionais. Lemos (1998) enfatiza em seu trabalho que a introdução da pecuária nas comunidades Macuxi representou uma intenção de reproduzir aspectos da sociedade nacional de forma inovadora, tornando-se um movimento de resistência cultural.

Corroborando com a autora, o projeto favoreceu a mudança de uma situação de violência proporcionando o fortalecimento de uma identidade indígena. Na narrativa de Sr. José de Oliveira, o gado foi um instrumento de garantia de direitos:

²⁶ O projeto *Uma vaca para o Índio*, foi popularmente depois, chamado pelos índios como projeto (M). Que tinha como significado a primeira aldeia que recebeu o projeto Maturuca e a cruz, que significa a Igreja. Tomamos essa forma de escrever para identificar o projeto Uma vaca para o Índio nas páginas que segue ao longo desse trabalho.

²⁷ A aldeia Maturuca, localizada entre um vale e montanhas, perfaz limites com a República Cooperativa da Guiana e fica distante de Boa Vista aproximadamente 340 km. Essa aldeia faz parte da região das Serras, divisão política que é associada ao Conselho Indígena de Roraima (CIR) predominantemente é composta pela etnia Macuxi, mas tem comunidades mistas compostas por Wapixana, e comunidades dos Ingaricó, Taurepang, Patamona, Yekuana.

[...]a história do projeto do gado é importante para nós tem esse valor, assim primeiro. Como foi que começou o projeto do gado? Esse projeto do gado teve um objetivo, demarcação de terra, a senhora tem tudo aí né? O projeto do gado veio para uma finalidade. Quando você fala primeiro a demarcação. Com a demarcação da terra todo povo aqui de Roraima, os indígenas tudo erailhado um com o outro. Então teve uma organização que esse CIR. Da época não era CIR, era CINTER, até porque era território de Roraima. Aí tudo era desse fazendeiro, quando os brancos viram que o povo era tudo por uma finalidade, a demarcação da área única Raposa Serra do Sol, área única, aí os caras começaram a dividir. Botando na cabeça das pessoas que era nossos parceiros que tava na casa de apoio. Na cabeça do camarada que não saia a demarcação da área contínua, nunca. Aí na reunião ele deu (pessoa indígena dissidente do CINTER), quer mudar porque, não sai. Aí o que fizeram, pegaram ele e aí sentamos. Pode pegar o seu lugar que aqui você não fica! Ela associação veio de lá do rio de Janeiro, com associação da APIRR. Já vem de lá pra cá. A primeira organização foi o CINTER e depois foi essa aí a APIRR, que era pra bater contra o CIR, pra não sair a demarcação em área contínua. Aí veio acima de tudo, aí foi criando outra, garimpeiro (criação de uma associação de garimpeiros na época), que não queria a saída dos garimpeiros. Aí tem essas organizações e ainda a favor dos camaradas, de sair em área contínua. Esse foi mais para bater contra a demarcação. Aí os aliados no caso a Diocese, sempre foi com a gente. Tava lembrando naquele dia com a senhora, essa Pe. Jorge, tinha trabalhado com a gente, participou com a gente, junto ele trabalhou. Trabalhava no caminhão. Ele foi muito perseguido. Aí quando ele foi lá pra Itália, conversou com seu parceiro aí começaram com atestado ajuntar moedinha que arrecadavam a compra desse gado. Então projeto, o cardeal Tonini, ele veio em uma assembleia na missão. Da vez que ele veio se apresentou, lá não entendemos bem o que ele dizia, pra ajudar o povo, que era muito a favor e tal. Uma vez nós fomos expulsos lá da missão. Quando o exército a polícia federal. E tudo isso foi o contrário a demarcação da área contínua, porque ele não queria que fosse em área contínua, queria área bloqueada. E quanto nós dissemos não e a gente queria área contínua, de rio a rio. E a gente nunca abriu mão do que a gente dizia foi dividindo, não aceitava área contínua e sim bloqueada e assim a gente conseguiu. Assim saiu o primeiro projeto do gado. O Ir. Francisco Torta na época, comprou em 1979, comprou aqui (Surumu) depósito foi aqui na comunidade (Machado). Eu fui o responsável, o primeiro projeto do gado. Aí eu fiquei tomando de conta. O primeiro depósito era na comunidade. E aí eu fiquei aí com o acordo das regiões, das Serras, Baixo Cotingo, Raposa, pra gente tá pastoreando e distribuindo o gado nas comunidades porque a gente ficou nas quatro regiões, sendo responsável a receber o projeto e despachar para as comunidades indígenas e que fosse solicitando. E aí fizemos isso. E aí ficou, 52 reses aí como era e como é hoje. Era 50 matrizes e 2 touros. Aí nesse tempo como a gente queria ganhar a terra, ninguém tava só escolhendo pegando 52 reses, se fosse garoto, garota, vaca era 52 reis. A gente tava distribuindo, não era como o projeto. Hoje é 52 matrizes, como a gente queria ganhar a terra, fizemos isso para comunidades e foi chegando trezentas, seiscentas reis da vez que ele comprava, levava pra lá e tomava de conta. Fizemos uma caçara de cercado, ficaram aí metade do ano. Assim distribuindo para toda a região. Aí depois parou aí. Aí depois deixou lá na missão, aí já ficou na responsabilidade, aí ele liberou lá pra região do São Marcos. Lá tinha umas irmãs que tomava de conta de umas comunidades tomava de parte lá como irmãs. Aí ficaram elas como responsáveis do projeto da Diocese. Então assim a importância do projeto do gado, da terra, suprir a necessidade das comunidades quando precisa muito, nós tivemos muita coisa, assim dos padres. Aí Ir. Francisco não porque compreende, eu levo eu não tô roubando, trabalhando e assim vai. Mas aí até que parou um pouco da compra, compra de gado. Acompanhando ele eram quatro pessoas com ele. Aí os padres também e mais dizer para senhora que o projeto do gado foi muito importante, até hoje. Graça a Deus com o projeto do gado, conseguimos a demarcação, em área contínua. E temos hoje com área contínua. O

projeto do gado teve essa finalidade, em cima da terra e trabalhar os projetos na ocupação[...]. (Jose Oliveira da Silva²⁸ maio de 2018).

A narrativa de seu José descreve o início do projeto do gado e ressalta seu objetivo que era a conquista da demarcação da terra por meio da ocupação com o gado. Um dos problemas evidenciados foi a dissidência na criação do movimento, sendo criada outra organização indígena, APIRR, influenciada pela classe política local. Além desta, foi criada a dos próprios garimpeiros, que já estavam dentro dos territórios indígenas. Outro ponto interessante é que na narrativa de Senhor José, fica evidente, nesse primeiro momento, que eles queriam ocupar a terra, então o gado foi distribuído para as comunidades mesmo não tendo as matrizes (vacas adultas para poder procriar e assim aumentar o rebanho), e às vezes apenas garrote, a intenção era ocupar de qualquer jeito a terra e assim iam distribuindo o gado. O projeto depois foi se estendendo para outras regiões.

Porém, um aspecto importante analisado neste estudo é a estratégia que os indígenas e a Igreja tomaram em utilizar o gado como um instrumento político para retomar suas terras. Diante disso, Pe. Jorge Dall Ben²⁹ percebeu que “os índios não têm vaca, se eles tivessem, a terra seria deles”³⁰. Então se os índios conseguissem as vacas, consequentemente, conseguiriam a posse da terra, pois uma premissa naquele período era de que a posse da terra estava relacionada com o estabelecimento de fazendas bem como o gado. Assim sendo, “a pecuária proveria uma oportunidade para as populações indígenas desenvolverem uma forma legítima e segura da posse da terra” (LEMOS, 1998, p.58).

Essa foi uma das premissas de base para criação do projeto que seu Jacir Macuxi, liderança que vivenciou essa história, confirmou-nos como premissa do projeto. Ele conta que, quando estava em uma visita na região de Surumu, observou o gado que estava no depósito³¹ e, naquela ocasião, perguntou ao Pe. Jorge se ele poderia dar gado para os indígenas. Todavia, Pe. Jorge alegou que o gado que se encontrava naquele local não pertencia a ele, mas aos missionários da Consolata e que ele não poderia fazer qualquer doação. Jacir recorda que aquela conversa ficou por ali no esquecimento e só depois de dois anos Pe. Jorge lhe procurou para conversar sobre a ideia de forma mais clara e objetiva.

²⁸ José Oliveira da Silva, liderança indígena Comunidade Barro (Entrevista concedida em maio de 2018).

²⁹ Missionário da Consolata, italiano que trabalhou por 30 anos junto aos povos Macuxi da Raposa Serra do Sol e ajudou juntamente com eles na criação e implementação do Projeto *Uma vaca para o Índio*.

³⁰ Revista Família Cristã 1990, nº 16 p.08.

³¹ Depósito era o lugar reservado para o gado enquanto ainda não ia para o retiro. Dali ele iria ser distribuído para outros lugares. Com a implantação do Projeto do Gado, os depósitos se localizaram primeiramente no Surumu depois cada região indígena foi compondo o seu.

As narrativas de Jacir Macuxi e do Sr. José nos dão elementos para compreender que o gado foi utilizado para conquistar a terra, passando por um processo de organização e de formação dos indígenas, conforme podemos analisar na narrativa de Pe. Lírío (p.19) para que tivessem autonomia para gerenciar seus próprios rebanhos. No trabalho de Santos (2015, p.37), “assim como no período colonial a estratégia de ocupação territorial no rio Branco, as comunidades indígenas usavam da mesma forma o gado que foram doados”. Nesse ponto, discordamos da autora, quando se fala da forma que o gado foi utilizado no período colonial.

Naquele período, o gado foi utilizado com viés estratégico militar, visando ser uma barreira para as invasões dos holandeses e espanhóis. Com o projeto (M), o gado foi utilizado com viés de retomada dos territórios indígenas, e não de ocupação, como foi com projeto oficial da Coroa Portuguesa. No estudo deste trabalho, percebi que esse ponto é a grande diferença entre as duas formas de utilizar o gado bovino.

Desta forma, aos poucos o gado foi sendo disseminado pelas aldeias de todas as regiões de Roraima. Pe. Lírío Girard, que viveu em Roraima por trinta anos e atuou na coordenação do projeto (M), menciona que ao sair de Roraima, em 2000, o projeto do gado havia distribuído mais de 8.500 cabeças de rebanho bovino para mais de 150 comunidades.

Uma grande novidade que o Projeto (M)³² trouxe aos povos indígenas em Roraima foi a possibilidade de possuírem o seu próprio rebanho e desta forma garantir a terra. Nesse caso, evidenciamos que a novidade foi a possibilidade dos indígenas constituírem um rebanho coletivo, em que as aldeias indígenas poderiam fazer a sua própria gestão e manejo. Antes desse processo, os indígenas já possuíam gado, mais de cunho familiar, onde os vaqueiros indígenas adquiriram nos trabalhos das fazendas. Conforme Santilli (1994, p.21),

o crescimento da pecuária extensiva teve por base como ocorreu em outras regiões do país, a prática conhecida como sistema de *quarta* ou de *sorte*. Essa prática consistia em um contrato oral, pelo qual o dono do rebanho entregava um lote de seu gado para um vaqueiro que, em contrapartida, tem direito a uma de cada quatro crias nascidas durante um período combinado.

Desta forma, o vaqueiro, que era aspirante à condição de fazendeiro, poderia aos poucos começar a compor seu próprio rebanho. Porém, nos relatos mais a frente, podemos ver que raramente um índio vaqueiro se tornou um fazendeiro, pois o sistema de exploração e submissão era extremamente desigual. O sistema de quarta ou de sorte, era a relação de

³² O projeto Uma vaca para o Índio(M) teve suas normas e constituiu sua própria marca. M significa a primeira aldeia a receber o projeto Macuxi e a cruz que é a igreja. No próximo capítulo iremos ilustrar esse símbolo.

trabalho predominante entre os vaqueiros e os fazendeiros nas áreas de lavrado de Roraima por muitos anos, só sendo substituído com a chegada da firma J. G de Araújo³³, conforme Diniz (1972, p.38), o que vai introduzir o trabalho assalariado nas fazendas³⁴ (SANTILLI, p. 1994).

Essa transformação do gado das fazendas para o gado das aldeias foi uma novidade, pois era impensável para a sociedade da época, e para os próprios indígenas que se encontravam em um regime de submissão, que eles pudessem adquirir o gado para adquirir a posse da terra. Podemos confirmar esse pensamento, na narrativa do Sr. Alcides, conforme está exposto a seguir:

*[..]foi uma novidade os índios ter gado. Diziam que os índios seriam incapazes de conseguir isso (cuidar do gado). Era isso que eles colocavam na cabeça dos parentes, sobre isso dos americanos que era pros parentes não aceitar isso. Mas a gente viu, quando o primeiro deu certo, a segunda, a terceira e assim por diante foi chamando os outros. Olha ali o pessoal tá com uma produção muito boa, eles trabalham bem! Na época quando começou era difícil. Hoje a gente vê uma comunidade com o gado. Quando começou difícil ver uma comunidade com essa quantia de gado. Olhou assim a primeira, a segunda e terceira, foi chamando, olha o pessoal lá tá muito bem. Hoje eles estão conseguindo, eles têm 200 reses dele mesmo. Ai assim os outros foram acreditando e o pessoal foi querendo o projeto, se tá dando certo, eu quero também o projeto. Assim nós fomos conscientizando nas regiões, chamando parentes, convidando os parentes, pra esse lado de aprender a trabalhar com o gado. Eu sei que eles trabalhavam muito nas fazendas, não era pra eles. Por exemplo, o tuxaua ali do Taxi falou para a gente parece que tivemos uma reunião. Quando eu trabalhava, o fazendeiro falava: - Tu não vai precisar de gado, tu vai colocar aonde o gado? Tu não tem terra! Disse pra ele que era vaqueiro da fazenda. Aí ele pensou, eu não tenho terra, só tá um pedacinho ali pra ele. Aí o fazendeiro dizia para ele: Você não tem terra pra criar gado! E ele acreditava porque ele não tinha. Mas aí quando foi a entrada desse projeto (M) a gente fazia conscientização, embora criar, embora criar porque mais tarde o povo vai multiplicar. Nós temos que começar a trabalhar. [...]*³⁵

Observando por essa ótica, o projeto do gado não foi apenas uma opção da igreja com viés territorial, mas estava alicerçado em três bases fundamentais que foram mencionados anteriormente e destacamos: 1) a conquista do território; 2) fortalecimento da

³³A história da empresa tem início com a chegada a Manaus em 1863, de Bernardo Gonçalves de Araújo, primeiro membro da família engrossando a colônia portuguesa já instalada na região. Em 1865, inaugura um comércio no ramo de panificação juntamente com seu irmão, José Gonçalves de Araújo para auxiliá-lo nas atividades comerciais. Em 1877 juntamente com a grande imigração nordestina para o Amazonas, chega Joaquim Gonçalves de Araújo e juntamente com seu irmão criam a firma Araújo Rosas & Irmão, dando início a sua trajetória em mais de 100 anos na Amazônia, onde dominou o comércio com uma rede de diversos tipos. Em Roraima, essa empresa comprou as fazendas que entraram em falência.

³⁴Mais a frente, descreveremos como essa firma J. G de Araújo também esteve à frente da prática do aviamento que foi utilizada em toda a Amazônia do século XX.

³⁵ibidem

sustentabilidade; 3) base política. Esses elementos são importantes para analisar como, na atualidade, esse projeto ainda continua funcionando nas aldeias de Roraima.

Outro ponto na narrativa de seu Alcides é a ideia divulgada pelos fazendeiros de que os índios não sabiam criar o gado, de que eram incapazes desse ofício. Esse pensamento de dominação foi aos poucos sendo desconstruído pelos indígenas, após eles mesmos começarem a implantar o rebanho de gado coletivo em suas aldeias.

Com ênfase nesses aspectos podemos analisar como esse projeto teve êxito diante dos demais que foram implantados com os indígenas. Além do projeto (M), ocorreu o projeto das roças comunitárias e das cantinas³⁶. O projeto das cantinas foi pensando como alternativa contra a prática dos marreteiros³⁷.

Conforme Ventura (2018, p. 09), os povos indígenas de Roraima já vinham de um largo tempo de contato com os segmentos da sociedade nacional e alguns produtos já tinham se incorporado na vida das várias aldeias da região do lavrado e das Serras. Esses instrumentos chegavam às comunidades através dos chamados marreteiros que tinham uma presença constante nas aldeias ou a partir das fazendas. Eles estabeleciam uma relação de dependência e abuso sobre as comunidades, estabelecendo preços altíssimos em seus produtos.

Com base na organização coletiva dos indígenas e alicerçado em dois fundamentos importantes, o projeto (M) se implantou nas aldeias como se verifica no texto:

[...]então partindo então eu diria até que a gente poderia colocar: O primeiro fundamento que vem da fé, um fundamento teológico, inspirado por Deus. É aquele da promoção humana a partir do evangelho. O Papa Paulo VI, isso já tinha dito no Evangelho Nuncianti, por tanto aí nos anos 80, que a promoção humana é parte integrante da evangelização, a promoção humana, ajudar o povo a crescer economicamente, humanamente, culturalmente, intelectualmente é evangelização pura, dizia o Papa, então para isso era preciso fazer projetos então que ajude o povo a crescer do ponto de vista também humano. Então esse seria um fundamento teológico, mas depois um outro fundamento. O segundo fundamento é a realidade, o índio Macuxi, Wapixana, ele estava sendo explorado e as proibições do índio para caçar, pescar e assim por diante eram grandes por parte da

³⁶As "cantinas comunitárias" foram criadas com apoio inicial da Diocese, fazendo um movimento ao contrário. Sendo que os missionários orientavam que na aldeia esses produtos fossem distribuídos e administrados pelos índios a preços mais baratos, visando superar a relação de dependência instalada pelos marreteiros que estavam associados à figura do fazendeiro (VENTURA, 2018). Conforme Lemos (1998) o projeto das Cantinas não conseguiu ir para frente, pois as populações indígenas não estavam acostumadas a comprar produtos de seu próprio povo. A relação sempre foi de prover os parentes e suas famílias.

³⁷Vendedor ambulante. Pessoas que vendiam vários produtos na rua ou de porta em porta. Em Roraima esse comércio ambulante chegou até às aldeias indígenas, na década de 70, eram os marreteiros que levavam produtos de diversos tipos para serem comercializados pelos indígenas a preços altíssimos.

fazenda. E ali que está a grande desgraça que aconteceu com este povo, dono da terra, se tornou simplesmente um escravo da fazenda. Ele tinha que pedir licença ao fazendeiro até para ir pescar, caçar, tirar palha para cobrir sua casa. Foi por isso que aquele famoso tuxaua Gabriel Viriato da Raposa, ele sintetizou todo esse processo de invasão dos não índios sobre a posse da terra e conclui dizendo assim: “Quando o branco chegou nós pensávamos que Deus tinha chegado em nosso meio. Mas depois o branco tomou a nossa terra e aí então começamos a descobrir o Deus do branco não era bom”. Interessante essa conclusão quando o branco chegou, pensávamos que Deus tinha chegado, mas o branco roubou a nossa terra e então nós percebemos que o Deus do branco era ruim. Isso para dizer que o mau exemplo, o testemunho joga contra a evangelização. Partindo dessa realidade, nós achamos que era necessário partir para algo novo e foi aí que nasceu a ideia dá gado para os índios, já que ele não tinha direito a terra, porque não tinha gado, então vamos dar gado e talvez o índio possa conquistar a sua terra e segurar a sua terra. E então se eu quisesse dizer o que era o projeto, “Uma vaca para cada índio”, o título é interessante e bem pensado, precisa ao menos dá uma vaca pra cada índio. Então o que é uma iniciativa de tudo da pastoral da Igreja, portanto é um projeto que nasce da fé, nasce da evangelização, como dizia primeiro da necessidade de dar mais vida e como dizia Jesus, vida em abundante aos povos indígenas. Portanto em consiste esse projeto, em dar a comunidade indígena uma quantia de gado e de outros animais também. Para que ele possa caminhar, sobreviver. Como doação definitiva, embora os adversários, fazendeiros, políticos, sempre disseram que se gado que era da diocese era um subterfúgio [...] (Pe. Lirio Girard³⁸)

A narrativa de Pe. Lirio corrobora com a do Pe. Jorge, de que a ideia do projeto nasce da proposta de que através do gado, os índios pudessem retomar suas terras, porém a partir de uma mudança radical, pessoal e comunitária. Na narrativa do Sr. Alcides Macuxi, percebemos como o projeto foi um processo de amadurecimento pautado no convencimento e na experiência e que, aos poucos, os indígenas foram acreditando, conforme é visto a seguir:

[...]aí quando foi surgindo esse projeto “Uma vaca para cada índio”, esse projeto foi bem pensado para ajudar as comunidades indígenas. E foi começando pela região das Serras, no Maturuca, sabe muito bem, começou por lá, a gente tava no meio, a gente participou tudo. Aí quando repassaram o primeiro repasse, de lá da região ficou um total de 90 e pouco reis. Aí o pessoal começou a acreditar no projeto, dá certo né? Ai assim por diante, o pessoal vendo, os tuxauas fazia muita conscientização, porque era preciso, ninguém tinha mais caça e pesca diminuiu muito. Ai agora temos que criar, porque era preciso, ninguém cria, se não a natureza vai se acabar mesmo. Aí deu todo esse problema, que ninguém podia criar que o fazendeiro sempre dizia não, que a terra era dele. Já dando na cabeça dos parentes que o gado era americano, é do estrangeiro. Deu certa graça a Deus, foi espalhando gado para outras regiões. Começou pela região das Serras, Baixo Cotíngio, Raposa, Surumu e daí foi passando. Foi pro Amajari, Taiano, Serra da Lua e aí onde atingiu as 8 regiões, o São Marcos também, aí vendo tudo isso e aí a coisa melhorou pra esse lado aí, porque ajudou a natureza também, caça e a pesca. Só vivia da caça e pesca e ajudou a gente ter mais folga na parte da caça e pesca

³⁸Op.cit

[...]. (Alcides Macuxi, comunidade Barro/ Surumu entrevista realizada em 14 de maio de 2018).

Com a implantação do projeto, inicialmente na região das Serras, após cinco anos, ocorreu seu primeiro repasse. Os indígenas começaram a acreditar no projeto, pois com a experiência que os indígenas já tinham adquirido da vivência nas fazendas, eles puderam constituir com sua prática a possibilidade de seus rebanhos. Mas não de qualquer gado, de um rebanho coletivo, comunitário, regido por normas que mais à frente deste trabalho serão abordadas.

Acreditamos que essa seja a diferença fundamental que ocorreu com o Projeto (M), frente ao do gado no ano de 1985, pelo Governo de Roraima. Lemos (1998) assegura que essa proposta de projeto do gado surgiu em resposta ao projeto do Conselho Indígena de Roraima (CIR), junto à Igreja Católica: “Uma vaca para cada índio” (M). O governo do Estado entregou gado para 12 comunidades, a saber: Napoleão, Lago Grande, Milho, São Jorge, Perdiz, Araçá, Taxi, Jabuti, Malacacheta, Mangueira, Guariba e Anta.

Mediante a este ato, o governo do Estado estabeleceu dois critérios para qualificar as aldeias que iriam receber o projeto. O primeiro eram as aldeias que ainda não tinham recebido o projeto e o segundo, que fossem aldeias que já tivessem experiência no trato e manejo com o gado. Todos os custos com a criação, sal e vacinas era custeado pelo governo do Estado. Não existia também uma expectativa por parte do governo de aumento do gado distribuído para os indígenas. Sem apoio técnico, os indígenas foram aos poucos acabando com o rebanho.

O projeto (M) em Roraima teve como processo a consolidação de uma organização indígena, ancorada em uma formação política e social permanente e com a participação direta dos próprios indígenas.

Com ajuda do cardeal Ercílio Tonini, uma pessoa muito próxima dos Missionários da Consolata, conseguiu sensibilizar o Papa João Paulo II, o qual ficou fascinado pelo projeto. Foi dele as primeiras doações em dinheiro para que o projeto pudesse comprar as primeiras cabeças de gado. Tudo isso foi possível após uma extensa campanha da Igreja na Europa (Itália, Espanha e Portugal), onde atuavam os missionários da Consolata, os quais doaram recursos para que o projeto continuasse sendo executado.

Na visita do cardeal Ercílio Tonini a Roraima, na década de 1990, reuniram-se aproximadamente 200 tuxauas na região do Surumu, no ensejo, os indígenas manifestaram o quanto significava o projeto: “a vossa ajuda é como chuva para plantar, mas a raiz deve

trabalhar para que a planta cresça. Vocês são a chuva, nós as raízes”, declarou Euclides Macuxi. Outra liderança destaca que “para nós as vacas significam terra e quem tem terra come, cura as doenças, faz festa com os outros e tem alegria” exclamou Guincha Wapixana. O vaqueiro Neto enfatizou o que as vacas significam para ele: “sem as vacas os índios não têm nada. Com as vacas têm a terra e tudo, agora nós podemos fincar os paus e arame farpado” (FAMÍLIA CRISTÃ, 1990, p.15).

Em entrevista com o Senhor José da Silva, este nos confirmou que o gado serviu para três coisas: 1) Favorecer a união entre os indígenas, 2) Apoiar na subsistência, 3) Propiciar autonomia para os indígenas terem suas criações.

Conforme já foi descrito nesse trabalho, a partir das narrativas dos indígenas o projeto (M) foi um instrumento de luta por seus direitos. Aliado a isso foi uma forma dos indígenas se organizarem e de reafirmarem sua identidade. O regime imposto de exploração, jamais iria favorecer que os indígenas pudessem aos poucos possuir o gado. Em uma sociedade regida pela relação do compadrio, os indígenas estavam desprovidos de capital e principalmente, concebidos como seres incapazes para terem rebanho.

Na experiência de trabalho com os indígenas, Pe. Lírío relata que nas comunidades que ele visitava e acompanhava na região da Raposa, os vaqueiros trabalhavam nas diversas fazendas. Ele só presenciou apenas um indígena que conseguiu estabelecer seu gado, da aldeia Aratanha, chamado Hilário, depois de vários anos trabalhados na fazenda, a partir da norma de quarta e de sorte, que descrevemos anteriormente ele conseguiu ir juntando. Porém ocorre que o vaqueiro índio que morava na fazenda, deveria comprar todo o seu mantimento na loja da fazenda.

Os preços estabelecidos na loja eram taxados pelo fazendeiro. Associado a isso, o bezerro ferrado tinha um valor muito baixo, portanto na hora que ele tinha que pagar a conta na loja, automaticamente já entregava o bezerro porque nunca tinha o suficiente para pagar as contas na totalidade, e assim acabava com todo o seu pretenso rebanho.

Mediante o exposto nessa relação de exploração, fazemos um recorte de como foi o regimento de aviamento que predominou por toda a Amazônia no século XX, onde o principal representante desse modelo foi J. G de Araújo, principal comprador das fazendas endividadas em Roraima no século XX.

O sistema de aviamento conforme Santos (1980, apud SOARES, 2017, p 156) é de origem colonial, que funcionava como uma espécie de crédito sem dinheiro. “Os negociantes supriam expedições de empresas coletoras com mantimentos e estes retribuía com uma

parcela de colheita quando retornavam” (SOARES, 2017, p. 34). Conforme o autor, o aviamento antecede à economia gomífera³⁹, que foi estabelecido por toda Amazônia no século XIX e XX. Esse sistema foi um modelo de sociedade e de sociabilidade. Assim sendo, Soares (2017, p.38) destaca que o aviamento foi um sistema estruturante da economia na sociedade amazônica que se perpetua nos diferentes ciclos econômicos e condições demográficas. No Vale do rio Branco, as fazendas tinham como modelo de economia seu ponto central de relação.

Com base nessas discussões, apenas no ano de 1979, de fato, as primeiras cabeças de gado foram colocadas na missão do Surumu, local de depósito do projeto que dali seria distribuído para as outras áreas indígenas. Esse projeto tinha assim a finalidade:

[...] porque ele tem um fundamento teológico inserido na realidade e depois tem tudo. A finalidade do projeto é uma finalidade muito política que aquela da recuperação da terra. Como o índio tinha perdido a terra, e aqui talvez esteja dizer aquela desgraça, o gado foi uma desgraça como disse Dom Aldo, o gado tinha sido o instrumento usado para roubar a terra do índio, o gado do índio seria agora um instrumento para recuperar a terra. Portanto a finalidade era bastante política para recuperar e garantir a terra. Também criar união, porque o projeto do gado consistia em receber 52 cabeças de gado, depois vou dizer em que condições e depois de cinco anos, a comunidade deveria repassar para outra comunidade indígena escolhida pelo conselho regional, 52 cabeça dá uma contra ferro, ferro da comunidade para o gado fruto daqueles cinco anos trabalho, portanto criar união, é fácil de entender que um projeto que eu cuide dele durante 5 anos, depois eu devo passar a outra comunidade que são meus irmãos, significa que eu com eles temos uma relação muito boa. Além disso ele se tornava candidato essa comunidade que tinha repassado do gado, com data lá na frente para receber outro projeto ainda, se cuidava bem. Então recuperação da terra, finalidade criar união e depois também melhorar a união [...](Pe. Lício Girard. Entrevista cedida em agosto de 2017).

Pe. Lício destaca que a finalidade do projeto primeiramente era ocupar a terra com uma dinâmica de intervalo de cinco anos em cada aldeia. Desta forma através de um rodízio ocorria o processo de favorecimento para que o gado fosse passado de comunidade em comunidade. A partir desses critérios, esse projeto dava acesso aos indígenas de possuírem seu gado.

³⁹ A economia gomífera substituiu a extração das drogas do sertão, forte entre os séculos XVII e XVIII, e o modesto cultivo de gêneros alimentícios. Mas, quando a borracha perdeu valor no mercado mundial, demorou para que outras atividades a substituíssem com a mesma rentabilidade e furor do início do século XX. (PEDROSA, Fábio, Revista Inteligente 2017. Manaus: UFAM, 2017, p.12).

Figura 3: Ferra do gado, retiro Maiwa, Barro- Surumu (a própria autora)



O projeto consistia que o gado fosse criado de forma extensiva e de caráter comunitário. Cavalcante (2010, p.726) postula que o projeto do gado consiste em proporcionar às comunidades indígenas, no primeiro momento, sob a forma de empréstimo, a aquisição de 50 vacas e 02 reprodutores. Depois, em um segundo momento, em caráter definitivo, a produção bovina excedente do número oficial recebido. Após cinco anos, a comunidade beneficiada teria que repassar o rebanho para outra comunidade indicada pelo conselho regional de acordo com os critérios de seleção. Por sua vez, a comunidade que recebe o projeto se compromete com sua manutenção através de cuidados como gado, construção de currais, vacinas e reprodução.

[...] todos os outros projetos também, escudo da cultura, das ferramentas, e tudo produção e tudo mais não teriam surtido efeito sem o projeto do gado. Por quê? Esse projeto foi se multiplicando e não foi interrompido nenhuma vez, então cada cinco anos 80,85,90,95,2000 cada cinco anos acontecia repasses de gado. Ele foi e, dado que chegou muito gado, desde que as comunidades receberam o primeiro projeto, teve comunidade que recebeu até cinco projetos ao longo da história né, 80,85,90,95 a cada cinco anos ele tinha direito do projeto se cuidava bem, então teve comunidade que chegou a ter 600 cabeças de gado [...] (Pe. Lírio Girard entrevista concedida em agosto de 2017).

Como mencionado anteriormente, as comunidades que desejavam receber o Projeto (M) deveriam mudar de postura e seguir as normas regidas por um documento, o Estatuto e o Regimento Interno que, depois de muitos anos de discussão, foi concluído, após cinco anos da realização do projeto iniciado nos anos de 1980.

No ato do repasse o termo de compromisso consistia que as aldeias, que possuía o gado por cinco anos, iam repassar a mesma quantidade que recebeu, ou seja, 50 matrizes e dois reprodutores para outra comunidade. Neste documento constavam as cláusulas do compromisso e de cooperação entre as comunidades que repassava o gado, juntamente com seu tuxaua, à direção do projeto da região e à comunidade que recebe: “visando incentivar o desenvolvimento comunitário através da criação de gado bovino e equino” (Termo de compromisso 1985, p.3). O documento era assinado em três vias, sendo para a coordenação regional da FUNAI, Diocese e para a direção regional do projeto.

Tal documento estabeleceu norma e controle, o que determinou que o gado fosse desviado de seu objetivo. Nessa perspectiva, nas entrevistas com o Senhor José, obtivemos informações também de que o termo de compromisso surgiu principalmente para barrar o consumo descontrolado da bebida alcoólica nas aldeias, que era um desagregador no sentido comunitário e na organização do movimento. Assim sendo, as aldeias que assumissem o projeto (M) deveriam deixar definitivamente o consumo da bebida alcoólica.

Como foi mencionado ao longo deste trabalho, o primeiro ciclo do projeto (M)⁴⁰ ocorreu na década de 1980, no dia 04/02/1980 na aldeia Maturuca. A ideia política do projeto era distribuir o gado para ocupar a terra, desta forma, cada aldeia que pretendesse receber o projeto (M) deveria assumir o compromisso, tanto que as aldeias mais distantes, localizadas na região das Serras como os Ingarikó, também receberam o projeto do gado.

Para estabelecer um acordo entre as aldeias, os indígenas começaram a refletir uma norma que pudesse orientar e organizar o procedimento. Levou certo tempo e muita reflexão para se chegar à proposta final assumida por todos os indígenas das áreas do lavrado e das serras. Seu Jacir Macuxi menciona que foram primeiro vivenciando o projeto e adequando às suas necessidades, assim como na realidade e desafios, o projeto foi se moldando. Paulatinamente, as regiões indígenas já vinham discutindo a melhor forma de organizar o projeto em suas aldeias.

⁴⁰O ciclo do projeto corresponde à conclusão dos primeiros cinco anos completos do gado repassado a título de empréstimo, no primeiro momento à comunidade beneficiada pelo projeto. Após esse período, os animais nascidos nesse intervalo, tornavam-se propriedade da comunidade, que iniciava seu próprio rebanho. Após cinco anos, era repassado a quantidade de 52 vacas e 1 reprodutor para outra comunidade.

Porém o estatuto firmou-se depois de cinco anos, oficialmente quando foi aprovado depois de muita discussão e reflexão nas aldeias, acordo este que estabelece a funcionalidade do mesmo. O estatuto é uma diretriz do projeto e tinha como base dois fundamentos: o teológico e a realidade local (LEMOS, 1998). A partir da oficialização de um documento, todas as aldeias teriam que cumprir suas normas e exigências. Com o estatuto é também aprovado o termo de compromisso. Assim se segue as normas e as orientações que eram expostas para todas as comunidades que desejavam receber o projeto.

[..]foi feito esse estatuto e regimento pra gente trabalhar bem. Pra gente concordar e trabalhar bem, do jeito que tá pedindo o estatuto, se não fosse isso. O governo andava dando gado para as comunidades indígenas. Mas acabaram, porque eles não disseram que vocês vão cuidar, não só deram e sabiam que, dando e sem acompanhamento as coisas não funcionam. Já tem esse aí não (projeto m) tá com estatuto já e também a gente entendeu. Aqueles que estavam lideranças as comunidades indígenas entenderam, respeitando o estatuto, tinha que trabalhar conforme tava escrito, a gente foi conscientizando as comunidades. Foi feita muita reunião, muita reunião, muita conversa, foi tirada cópia do estatuto, tudo isso foi, existia o conselho regional que era a base desse trabalho dentro das comunidades, fazia conscientizando, explicando direito como que deve ser trabalhado, pra que não acaba. E se tive a comunidade que não tiver de acordo com esse projeto, tinha que repassar se não tava acabando. Tudo isso a gente explicava. Uma comunidade para receber o projeto tinha que ter, a casa que é da fazenda, o curral, o vaqueiro com compromisso e trabalhar mesmo. Isso era responsabilidade que era do vaqueiro que tinha que tá lá dentro. O vaqueiro não deveria ter com a cachaça, mas sim com o trabalho. Que é pra desenvolver. Vê se isso com o tuxaua e o vaqueiro nunca ia funcionar esse trabalho, até os fazendeiros, mas era como eles faziam os indígenas como escravos. Trabalhavam na fazenda, aí quando passava tempo trabalhando, sexta feira, quinta feira, sábado, domingo é seu dia, você pode beber, você pode...o vaqueiro coitado se matava lá dentro, gastava tudo que tinha pra lá. Aí não tinha lucro nenhum. Então a gente fazia essa conscientização, era pra isso. Não a bebida alcóolica e sim a comunidade e o projeto sério mesmo. Porque tem que trabalhar, com compromisso, porque se não tiver esse trabalho, as coisas não funciona, por isso que era repassado. A comunidade tinha que tá preparada dessa forma. Então a comunidade que não tivesse envolvido muito com a bebida alcóolica. Porque se tivesse a comunidade em peso, envolvimento de bebida alcóolica não funciona nada não. Dava divisão, briga, aí se você tiver muito envolvido aí tem briga com a família, pela coisa toda aí não vai cuidar. Isso era muito repassado, era feito conscientização dentro da comunidade. Tinha muito curso pra vaqueiro, seleiro, corte e costura, havia esses tipos de projeto que existia e pessoal foram gostaram. Mas se deixaram. O que aprenderam não levaram pra frente, aprenderam só ficou entre eles mesmo. Aí não deu continuidade no trabalho que aprenderam. Então foram feito isso dos projetos do gado que foi trabalhado[...] (Alcides comunidade Barro, entrevista maio de 2018).

A narrativa do Sr. Alcides corrobora com a do Sr. José quando trata do referido estatuto que também serviu como um instrumento de organização dos indígenas diante do seu principal problema, o consumo da bebida alcóolica. A normativa do estatuto e do regimento interno serviu para comprometer de forma pessoal os moradores das comunidades que

pretendiam receber o projeto, pois, tal documento deixava claro que para aderir ao projeto, era necessário se abster de bebida alcoólica. A partir do compromisso “Não à Bebida alcoólica e sim à comunidade”⁴¹, os povos indígenas ensaiavam o passo para uma organização interna, onde o gado bovino serviu como um instrumento agregador de mudança e de postura.

Apoiado no Estatuto e no Regimento interno, o projeto se tornou um grande instrumento de luta de liberdade dos indígenas (ESTATUTO, 1985, p. 1). Essa norma possibilitou que os indígenas tivessem total autonomia para administrar o projeto e elencar suas responsabilidades.

O projeto tem sua fisionomia própria possuindo seu próprio instrumento de identificação, o ferro com as iniciais em maiúsculo “M”. Todas as comunidades que aceitassem o projeto (M) tinham como via de regra identificar o gado com essa marca de ferro. O gado, uma vez ferrado com esse símbolo e após o ato de entrega assinado oficialmente pelo termo de compromisso, ficaria com os responsáveis de cada região, o indígena torna-se assim coproprietário de todo o gado do projeto existente naquela região (ESTATUTO 1985, p. 06).

No item III quanto à finalidade do projeto, o Estatuto explicita o seguinte: 1) Ajudar as comunidades indígenas a recuperarem e conservarem suas terras; 2) ajudar as comunidades indígenas a melhorarem sua alimentação; 3) Fortalecer o trabalho de união das comunidades indígenas e 4) ajudar as comunidades indígenas a lutarem pela sua autonomia (ESTATUTO 1985, p. 2.). De forma clara, o Estatuto esclarece o que se pretende com o gado coletivo: conquistar terra e melhorar alimentação, visando à organização dos próprios indígenas.

As regiões indígenas agora representadas pelos conselhos regionais, juntamente com os tuxauas compõem a direção do projeto possuindo completa autonomia e responsabilidade com relação ao andamento do projeto dentro de sua área geográfica. As comunidades terão uma grande responsabilidade, pois todo o trato com o animal, conservação, vacinação, e logística para alojar os animais (curral), estaria sob a responsabilidade da mesma.

Cabe a essa coordenação também efetuar o papel de orientar e apoiar quando fosse preciso, como consta no estatuto se “caso merecer”, além de avaliar se a comunidade pode novamente receber outro projeto do gado. No estatuto, é atribuição da direção ficar com a parte mais política, cabendo à responsabilidade de receber o gado, definir as comunidades, e

⁴¹ Movimento iniciado primeiramente na região das Serras, na aldeia Maturuca, no dia 26 de abril de 1977, após um dia inteiro de reunião e reflexão os indígenas chegaram à conclusão que um dos principais problemas que causava conflitos internos era o consumo da bebida alcoólica. Foi tomada a decisão de fazer uma mudança a partir da decisão: Não à bebida alcoólica sim à comunidade indígena (vídeo: Ou vai ou Racha- Diocese de Roraima).

fazer a entrega do gado. É seu ofício também intervir tomando providências, assumindo um papel de fiscalizador para o bom funcionamento do projeto.

Também cabe a esse Conselho, resolver os diversos casos de problemas apresentados nas comunidades. As situações adversas eram solucionadas com base no Estatuto o que fazia com que o projeto fosse respondendo à realidade e alcançasse seu objetivo.

Desta forma, o projeto passou a ter uma forma mais orgânica, com uma hierarquia de coordenações e com período de encontros, avaliações, acompanhamentos e metas. O projeto de forma alguma era um projeto individual⁴². No Estatuto, esse item é frisado: “O projeto não pode ser entregue a pessoas, grupos ou famílias” (ESTATUTO, 1985, p. 03). O estatuto vinha para resolver uma diversidade de problemas enfrentados pelos índios quanto à organização. Nesse aspecto, Pe. Lírio destaca:

[...]terceira coisa também porque o gado, o estatuto dizia não podia matar, não se podia vender, não se podia trocar para que o gado pudesse ocupar a terra, pudesse se multiplicar de tal maneira que pudesse ocupar a terra, mas é lógico, que gado velho, a um certo ponto matavam e serviam de alimentação ou ate leite, embora seja um gado nelore que é mais de carne do que de leite, mas eu vi comunidades que produziam queijo e principalmente leite para as crianças, então sem dúvida essa finalidade de melhorar a alimentação. O ferro do gado também releva propriedade não da diocese, mas da aldeia que é um M com uma cruz, que esse M significa macuxi e a cruz significa a presença da Igreja. A cruz para nós tem um significado muito forte para o cristão. Então o ferro M, macuxi mais Igreja, era o ferro do projeto do gado[...]⁴³

Por meio dessa normatização, os indígenas reuniram-se para criar seu gado. Estava claro, no Estatuto, quem era proprietário do rebanho. “Todas as comunidades indígenas, da mesma região que aceitarem a iniciativa do projeto, são donos do gado doado pelo projeto M+”. (ESTATUTO, 1985, p. 2).

Ao longo do Estatuto, são frisadas as normas, as orientações e as obrigações descritas para a comunidade que recebia o projeto e o que deveria executar, bem como sanções que poderiam ocorrer, caso não se cumprisse o acordo, e como cada comunidade deveria se organizar para que o projeto fosse se multiplicando ao longo do tempo. O Estatuto e o Termo de compromisso davam possibilidades para os indígenas fazerem sua própria gestão do gado, conforme se verifica a seguir:

⁴² Embora na realidade, existem nas comunidades pessoas com gado individual que foram constituindo seu próprio rebanho. Essas pessoas também são as que detêm um recurso financeiro, sendo professores, funcionários do Estado, do Município ou Federal.

⁴³ Ibidem.

[...] o projeto do gado alimentava certa mística de libertação, autogoverno e autogestão; favorecia à organização interna e à solidariedade entre às comunidades e dava aos índios continuidade na reivindicação dos seus direitos. O apoio da Diocese sempre foi importante, mas os índios demonstraram ter condições para levar em frente o projeto de emancipação (MONGIANO, 2011 p. 65).

2.3 A construção de uma organização própria: dos Conselhos Comunitários ao Conselho Regional

Lemos (1998) afirma que os tuxauas dividiram a área indígena do norte de Roraima, em sub-regiões para organizar melhor a distribuição e supervisão do gado. Aos poucos, em suas assembleias regionais, iniciadas na década de 1970, os indígenas passaram a relatar sua própria experiência e conhecimento criando um modelo próprio de organização, conforme é visto a seguir:

[...]já tinha é por isso que, o conselho na língua portuguesa né, já no nosso, dos indígenas é panamanto por exemplo se uma grande de uma comunidade ele falava muito, era um conselheiro. Ele dizia olha meu pessoal é trabalhar, ele falava mais no respeito, educação com os outros, isso ele falava muito. Roubo não aceito, todo tipo de coisa boa pra que ele se forma para que amanhã ele tem a família, que ele constrói a família e for da conta da família, isso era o conselho dos velhos. E quando foi registrar essa organização, aí o doutor dizia perguntava assim: - Como que chamava o chefe de vocês? Ah, aí que a gente lembrou. Panamanto. Chama conselheiro, é um aconselhador, conselheiro, aquele que aconselhava muito. Foi por isso que foi registrado essa organização com o nome de conselho, conselho indígena. Aí pegou esse nome, porque já existia esse nome. Ai foi montado os conselhos nas regiões, como era o nome, ai vai ser esses conselheiros porque eles vão conscientizar a comunidade, vão conscientizar os tuxauas, então esse é o conselheiro que vai organizar esse trabalho e conscientizar nas comunidades. Aí começou esses conselhos, quem estava dentro já partia para fazer isso do trabalho, conscientizar unidade, ajudar o tuxaua, ganho pro tuxaua. Quando começou tinha tuxaua, eu era tuxaua naquele tempo eu era conselheiro regional a gente começou a trabalhar, tava entendendo e ai os outros não entendia muito né. Quem entendesse melhor é que partia pra fazer esse tipo de trabalho. E assim foi andando, deu certo, graça a Deus! Resultado bom né[..](Alcides/ aldeia Barro maio de 2018).

Em sua narrativa, seu Alcides destaca a figura de um de seus sábios, com a experiência do conselheiro, uma pessoa na aldeia que fazia o papel de aconselhador, um educador do povo para o Bem Viver, ele incentivava a organização do trabalho e facilitava a unidade entre as famílias e as aldeias. Os indígenas apropriaram-se dessa figura para fundar sua organização e desta forma o conselheiro assumira um papel de aconselhador, fazendo a conscientização das aldeias quanto ao projeto do gado, favorecendo a união, a harmonia e a

tomada de decisões. Conforme a fala de seu Alcides, as pessoas que fossem compreendendo o processo facilitavam para que os demais fossem entendendo-o também.

Como vimos anteriormente, gradualmente, o gado foi se disseminando pelas regiões indígenas como um instrumento político com representação etnopolítica (Lemos, 1998, p.26). Aos poucos, os tuxauas, que antes estavam separados, sozinhos, porque não havia reunião e ninguém os ajudava nos trabalhos (VENTURA, 2018), deram início aos primeiros conselhos, visitando as comunidades e animando o povo para um trabalho coletivo que enfrentasse a retomada das terras.

As aldeias já tinham um espaço político que eram os conselhos comunitários, espaço esse privilegiado em que discutem seus problemas. Esse conselho deveria criar uma ligação entre as demais aldeias e assim deliberar ações com todos da aldeia e o tuxaua (ASSEMBLEIA DOS TUXAUAS 1983 p.19).

Na assembleia de 1983, foi assumido pelos tuxauas que cada aldeia faria o esforço para implantar os Conselhos Comunitários. Nesse período, já existiam dois conselhos que já funcionavam, a saber, o das Serras e do Surumu. Esse processo de organização, ao longo do tempo, vai culminar na criação dos conselhos regionais, que surgiram na década de 1980 como forma de organização social e política. Segundo VENTURA (2018, p.11):

[...]inicialmente tratava-se de um grupo de tuxauas e lideranças de uma região que visitavam durante semanas ou meses, a pé ou de cavalo, diversas aldeias da mesma área. A contar dessas visitas, avaliavam como as comunidades refletiam sobre seus principais problemas e forneciam apoio e orientação ao tuxaua local para o fortalecimento do sentido da aliança regional para a conquista da terra. Anos depois os conselhos se tornariam a base de criação do nascimento do movimento indígena em Roraima, dando suporte para uma organização étnica. Na medida em que as visitas se tornaram mais frequentes, essas lideranças ficaram liberadas de suas responsabilidades nas comunidades de origem e formavam, assim, o Conselho Regional[...]

Na assembleia dos tuxauas, no ano de 1986, foi destaque novamente a situação da terra e a organização dos conselhos de comunidades e sua finalidade. Porém o processo de criação dos conselhos é fruto de um largo tempo, ocorrido através de muitas discussões entre os tuxauas, lideranças e missionários que buscavam favorecer um espaço onde os indígenas tivessem clareza do projeto e compromisso com o mesmo. Conforme Pe. Lírion Girard, os conselhos tinham como objetivo:

[...]ele tem uma direção, essa direção é composta do conselho regional os membros do conselho regional são pessoas, tuxaua, os tuxauas daquela região fazem parte do projeto e o representante da igreja de cada região. Então o padre que trabalhava nas Serras, tinha que assinar todos os projetos das Serras, tinha que assinar e que trabalhava na região da Raposa como eu. Eu assinava sempre cada vez que era entregue um projeto do gado de comunidade ou repassado para outra tinha que ter sempre assinatura do representante da Diocese, além do representante do conselho os próprios tuxauas que recebiam o gado. Qual era a atribuição dessa diretoria que portanto de cada região é interessante pensar que o projeto não era do CIR, o projeto era de cada região. O proprietário embora fosse todos os índios, estava dividido em regiões. Cada região tinha que entregar o gado, entregar significa escolher a comunidade, marcar a data e para entregar o gado com assinatura do termo de compromisso, zelar para que se cuidasse do gado. Repassar depois de cinco anos e se houvesse abuso, retirar o gado[...] (Pe. Lirio Girard entrevista setembro de 2017)

Seu Jacir Macuxi informou que os conselhos regionais foram se constituindo concomitantemente com o projeto do gado. Assim, cada região foi organizando seus conselhos a partir da implantação dos projetos em suas aldeias. É bem verdade que se pode concordar com Lemos (1998), quando menciona que a história do CIR é a história do projeto gado. Santilli (2001, p.43) destaca também que os conselhos deram novos elementos para criação de um novo tipo de organização indígena: “instâncias supra aldeãs, descoladas das comunidades locais, compostas por representantes de áreas geográficas, delimitadas pela concentração de aldeias e, sobretudo pela influência dos missionários”.

Ao longo do processo foram criados sete Conselhos nas regiões: Serras, Surumu, Amajari, Serra da Lua, Raposa e Taiano (atualmente as lideranças mudaram esse nome para Tabaio que é em homenagem à serra dessa região) e Catrimani. Santilli ressalta que a incumbência era gerir as relações externas às comunidades indígenas, tanto no plano das relações como na sociedade regional, na formulação e no direcionamento dos projetos indigenistas, patrocinados por diferentes agências. Mas na prática isso só foi ocorrer depois de um tempo e de um processo de formação com a discussão de cada Conselho.

Na XIII Assembleia Geral de 1991, os conselhos regionais já estavam bastante encaminhados tendo de forma mais clara o seu papel, sua função e funcionamento em todas as regiões. Nessa assembleia, foi feita uma avaliação de cada Conselho por região. Os Conselhos Regionais, na atualidade, são a base organizada do Conselho Indígena de Roraima. É a partir desses conselhos que o CIR pauta todo o seu trabalho e suas atividades.

[...] botamos o gado lá, dizendo aí que o gado era deles. Aqui a área não era demarcada, terreno aqui é meu. – Não é mais nosso, nós somos daqui fizemos lá. Ele (o fazendeiro) não aceitou foi lá na polícia. Não é nosso nós somos daqui vocês vieram de fora. Nós íamos assim, fazendo retiro e iam queimando. Quantos retiros queimados. Por exemplo aqui era uma fazenda, aí não queria que lá gente fizesse retiro, que era dele, dizia que era dele. Mas nós achamos que era nosso aí fazia retiro. Retiro ele procurou direito e ele foi lá. Não, nós somos daqui, somos filhos daqui e a terra é nossa. E aí não a gente já fazia, justamente quando a gente ganhava o espaço né. E aí ia imprensando ele. Aí não aceitava, eles não aceitavam tanto que os garimpeiros. Em 1994, foi a retirada dos fazendeiros e garimpeiros, ali pelo lado da Serras. Aí foi feito no Machado, uma barreira, em toda a região, pra retirada dos fazendeiros garimpeiros. Aí os garimpeiros, fazendeiros chegaram em torno de nós e os fazendeiros com o gado. Aí passaram fazendeiros. Mas fizeram de tudo, queimaram de tudo os retiros aí. Mas com essa queimada eles foram perdendo. Porque é uma destruição, destruíram o patrimônio do povo indígena. Então como ainda não era estrada, não é um BR. Aí a gente fechou a estrada, as regiões com o apoio das outras regiões. Aí fizeram essa barreira. Aí não deixaram o carro passar. Só se fosse alguma remoção, aí era liberado. A gente ficava no local acampado direto, noite e dia. O pessoal da polícia também, fizeram barraca do outro lado. Aí já arredaram a gente um pouco....aí ficou um pouco. Aí a gente veio de novo, quanto não a gente tava lá de novo, aí ia um monte de gente lá. Naquele tempo o governo, fizeram isso, botaram o pessoal aí. Fizeram até que aí a Diocese também. Então assim, mas foi então esse trabalho foi perigoso. Muita gente derramou sangue. Mas foi numa perseguição. Foi morto pessoas. A gente conseguimos! [...] (José, Comunidade Barro. Maio de 2018).

Com a chegada do rebanho bovino para os indígenas, começava uma nova fase na luta pela ocupação da terra. Como foi narrado anteriormente, uma das principais dificuldades foi a própria compra do gado para as comunidades, uma vez que, os fazendeiros persuadiam os indígenas convencendo-os de que o gado não era para eles, e que estavam sendo manipulados pelos padres da igreja católica. Outra forma implantada foi através da violência que os fazendeiros daquela época adotaram para barrar a chegada do gado nas aldeias.

Na narrativa de seu José, está bem claro a estratégica que os indígenas adotaram para enfrentar tal situação, as barreiras foram uma delas. As comunidades indígenas fizeram essas barreiras no período de 1980 a 1990 para pressionar a retirada dos fazendeiros e garimpeiros. A outra forma seria alocar o gado nos retiros⁴⁴ que depois transformaram em aldeias.

Seu Jacir Macuxi relata que os retiros começaram a sofrer muita perseguição dos fazendeiros quando começaram a criar seus próprios rebanhos de gado como também da chegada desse gado nas aldeias. A primeira exigência do projeto (M) para receber o gado era construir retiros, locais onde os animais eram depositados e que uma família tomasse de conta. Esses locais começaram a ser alvo dos fazendeiros que queimavam os retiros, enquanto

⁴⁴ Conforme Santilli (1994 p.22) retiro é um termo regional que denota o lugar onde se constrói um curral e, eventualmente, um abrigo para o vaqueiro poder cuidar do gado nas pastagens mais distantes das sedes das fazendas.

que os indígenas se organizavam com uma nova estratégia que fica clara na narrativa de seu Alcides.

[...]ai porque era assim, quanto tinha essa destruição, pra ter mais força vamos criar logo uma comunidade, ocupação. Ocupar e daí a gente começou a ocupar mesmo. Não sei a senhora já ouviu falar desse Miang. O Miang tem um problema sério ali, o fazendeiro queimou 14 casas dos parentes ali, aqui dentro. Ai eu vim do lado de lá. Ai quando eu cheguei lá, tava tudo destruído, ai eu disse pra eles: - Rapaz, eu tenho uma proposta, essa comunidade da Maloquinha, ele ser o Miang, já o pessoal de lá só tinha duas famílias, pertencer ao Miang. Olha eu tenho proposta porque a comunidade não tinha proposta, tava começando e casa tudo. Então colocar o gado aqui dentro, vocês estão de acordo? -A gente não vai aceitar porque ninguém temos curral. Vamos fazer de caçara mesmo que é pra gente ter a segurança. Nós temos mais apoio mesmo, aí aceitaram a proposta mesmo. Aí eu cheguei lá com os missionários: - aí olha nós estamos com um prejuízo grande, 14 casas queimadas e ai eu preciso projeto, vocês liberam projeto? Sim liberamos agora. Aí nós fomos pegar (gado) de carro, levou, pegou. Aí foi quando começou a brincar lá no Miang, começou a sair tuxaua, entrar tuxaua, ai deixaram o gado. Aí eu fui lá com eles, com o tuxaua Manel que era membro da comunidade de lá. Eu coloco aqui pra vocês; vocês assumem esse gado? Que a Maloquinha não era comunidade. E daí ele criou a maloca dele, nós seguramos e ai deu certo. Hoje ele tem uma comunidade, tem um projeto de gado bom. Então assim a gente foi conseguindo, o espaço. Eles (fazendeiro) destruíram e havia espaço de fazer ocupação, então bora fazer comunidade, ai foi dando certo isso ai. Se criou por esse motivo, criou muitas comunidades, na época da ocupação, da destruição que faziam[...] (Alcides Macuxi- entrevista cedida em maio de 2018)

Desta forma, as lideranças, os tuxauas e os membros aldeias foram aos poucos analisando a situação e perceberam que os retiros⁴⁵, poderiam tornar-se comunidades, pois seria uma forma mais difícil de serem queimados, tendo em vista que se reuniam famílias que começaram a morar nesse local. Com base nessa estratégia, cada vez mais as famílias iam se estabelecendo a partir dos retiros e, desta forma, iam fazendo a ocupação com o gado e inibia a expansão das fazendas.

Essa estratégia favoreceu uma rápida ocupação do gado que se colocava contra o rebanho do fazendeiro. O suporte a essas novas aldeias era fornecido pela Diocese por meio de uma Equipe de Apoio que fazia um trabalho de acompanhamento, visitas e capacitação. Essa equipe externa, denominada de equipes de apoio, era formada por representante da ordem da Consolata (missionários), mais o indigenista Ednelson Pereira, além de indígenas que acompanhavam a implantação do projeto do gado nas comunidades. Pereira lembra que havia finais de semanas que ele chegava a fazer setenta mil km de viagens, visitando diversas

⁴⁵Lemos (1998, p.18) em seu trabalho destaca que Tabatinga e Flechalzinho, foram originalmente retiros. Desde que muitas famílias índias emigraram da principal maloca para viver nos retiros, eles foram se transformando em novas malocas, ajudando as populações indígenas a reclamar a ocupação da terra.

comunidades que recebiam o projeto.

Dentre as atribuições da equipe de apoio consistia: a) acompanhar a aplicação dos projetos, dando apoio técnico; b) visitar as comunidades frequentemente; c) ajudar a comunidade a entender a importância dos projetos; d) treinar e formar pessoas nas comunidades que irão executar os trabalhos práticos e técnicos dos projetos.⁴⁶ Essa equipe ajudava as comunidades ao fazer a supervisão e formação para os vaqueiros. Essa ação proporcionou que o gado fosse “disseminado” por todas as comunidades que estavam invadidas pelas fazendas e ocupando seus territórios, fato esse conflituoso com os proprietários das fazendas.

Na atualidade, visando apoiar o trabalho do vaqueiro que não recebia nenhuma remuneração por seu trabalho,⁴⁷ a comunidade tinha como compromisso fazer uma roça destinada para sua subsistência de responsabilidade compartilhada onde todos deveriam cuidar, ajudando a proporcionar alimento para o vaqueiro já que ele estava cuidando do gado da comunidade. Desta forma, cada comunidade vai encontrando uma forma de ajudar e apoiar o vaqueiro a exercer o seu trabalho.

As comunidades conseguiram levar para frente o projeto do gado por meio de suporte técnico e uma formação política social por parte dos missionários, bem como a consolidação dos Conselhos Regionais.

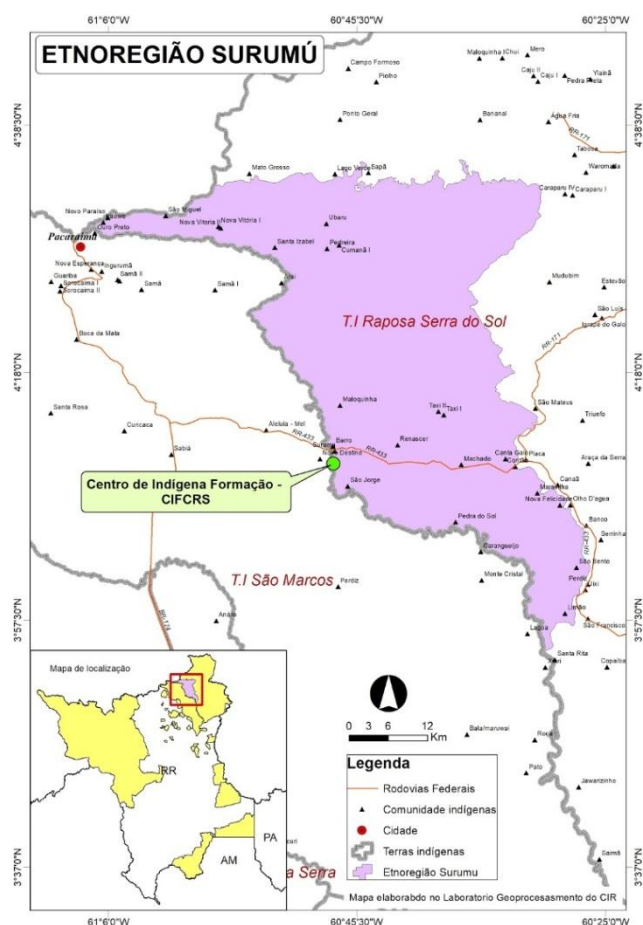
⁴⁶ Manual. Projeto do gado. CIR p. 17 s/d CDI.

⁴⁷ Existe na atualidade fazenda Xanadu no médio São Marcos que já consta com vaqueiro assalariado para exercer o trabalho exclusivo com o gado (BETHONICO 2014).

CAPÍTULO 3. PRÁTICAS DE CRIAÇÃO DO GADO.

3.1. Aldeia Barro: Localização.

Figura 4: Mapa da localização da aldeia Barro, região Surumu:



A região Surumu está localizada ao norte do Estado de Roraima e compõe uma das quatro etnorregiões da Raposa Serra do Sol (TIRSSOL). Distante de Boa Vista cerca de 220 km, no sentido Norte, a referida terra indígena integra o município de Pacaraima que faz fronteira com a República Bolivariana da Venezuela de Santa Elena do Uairen. Essa região consta com uma população de 3.605⁴⁸, com 23 comunidades onde o Polo Base é a comunidade Santa Galo.

⁴⁸ DSEI Leste de Roraima. / Censo 2017.

Segundo Rodrigues (2018), a Vila Surumu, antiga Vila Pereira e aldeia Barro pertencem à mesma região Surumu. Embora, exista uma divisão interna formalizada pela população (sendo a comunidade Surumu, composta por algumas famílias e hoje o atual vice-prefeito de Pacaraima). Essa cisão ocorreu devido ao processo de retirada de todos não indígenas da área e das fazendas e cultivo de arroz estabelecidos dentro da TI desde a década de 90. Na atualidade se estabelece uma organização própria dos indígenas embora, exista uma divisão interna formalizada pela população, o que ocasionou diversos conflitos quanto à luta pela demarcação da terra.

Na década de 30 do século passado a Maloca do Barro aos poucos foi se localizando ao redor de outras fazendas de grande importância; Fazenda Depósito, Redenção, Sobral, Milagres. Todas com relevância devido à criação de gado. Com a presença das fazendas, começou a circular um comércio nessas localidades, por sua vez, o seu abastecimento ocorria via fluvial, vindo de Manaus muitas vezes, pelo rio Negro, chegando à capital via rio Branco, sob o comando da Família Pereira, fundadores da Vila Pereira. Os itens comercializados eram os mais variados possíveis, desde gêneros alimentícios, vestimentas e remédios. Os principais portos da região à época eram os da Nova Fazenda (rio Uraricoera) e fazenda Carnaúba (Baixo Surumu).

Devido a sua localização, a antiga vila tornou-se ponto crucial do comércio da região, por disponibilizar assistências aos diversos moradores da região, viajantes, garimpeiros e comerciantes locais, além dos vaqueiros. No relatório do primeiro encontro da Pastoral Indigenista⁴⁹, consta que a Vila Pereira, surgiu a partir da presença do garimpo de diamante na região e servia como uma rota de apoio ao garimpo que paulatinamente foi se constituindo em um ponto de comércio.

A região do Surumu está localizada entre a transição do bioma lavrado e das serras, iniciando a cordilheira de Pacaraima que segue com região de serras. Seu acesso se dá através da BR-174 sentido norte, indo para o Município de Pacaraima e pegando BR-433 (entroncamento), percorre cerca de 25 km de estrada de chão, cruzando a ponte com o nome do rio que identifica a região Surumu, ao fundo consta a serra do Mel. A região do Surumu é descrita desde o século XX pelo etnólogo Theodor Koch Grünberg (1982 [1911-1913] p.188) onde registrou grande acervo sobre os Macuxi sobre a dança do Tucuí e a do Parichara. O etnólogo Kock Grünberg além de elaborar uma das principais etnografias desse período,

⁴⁹ Prelazia de Roraima julho de 1978

inovou em seu acervo com o registro fotográfico e a gravação dos cantos. Seguindo a BR-433 bem à frente, está a serra do Marari.

A comunidade do Barro possui o serviço de atendimento à saúde indígena, realizada pelo Distrito Leste de Roraima (DSL/RR-SESAI). O local conta com um Posto Médico, que atende, com uma equipe multidisciplinar, as comunidades da região. A comunidade também possui uma escola de ensino fundamental - Tuxaua Silvestre Messias, e uma Escola de Ensino Médio - Escola Estadual Padre Anchieta, que atende aos alunos da comunidade do Barro e adjacentes. Além das duas escolas, consta um escritório da Agência de Defesa Agropecuária de Roraima (ADERR), do Governo do Estado, cabendo a esse órgão a responsabilidade de vacinação e de aporte técnico à criação de gado do Estado de Roraima e das populações indígenas.

Essa mesma região também foi sede da antiga Missão São José que no século XIX foi fundada pelos Monges Beneditinos⁵⁰. A Ordem de São Bento foi fundada há mais de 14 séculos por Bento de Núrsia (480-540)⁵¹. No Brasil, a Ordem de São Bento se estabeleceu definitivamente em 1581, com a chegada do primeiro grupo de monges a cidade de Salvador.

Na Amazônia, os missionários chegaram a Manaus no dia 29 de maio de 1909⁵² vindos da Abadia do Rio de Janeiro. Fugindo da perseguição que sofreram devido a conflitos envolvendo o grupo político e econômico nesse período no Rio Branco, e do coronelismo na pessoa de Bento Brasil. Essa Ordem fundou a Missão entre os Macuxi na região do alto Surumu para evangelização, porém por um curto período de tempo. No ano de 1949, a Ordem dos Missionários da Consolata assume a Missão no Rio Branco que vai estruturar melhor a missão junto aos índios.

Inicialmente a missão foi destinada a catequização de crianças e logo após se tornou um internato para crianças indígenas, que abrigava separadamente os sexos masculino e feminino. Na década de 70 do século passado, foi o cenário das primeiras assembleias dos tuxauas iniciando o movimento indígena em Roraima.

Desde o ano de 1995 a Diocese repassou o patrimônio da antiga missão e do Hospital São Camilo, que servia de base, para o atendimento às populações da região do Surumu, bem como da Raposa Serra do Sol, para o Conselho Indígena de Roraima (CIR), cujo espaço os indígenas mantêm funcionando até hoje, o Centro de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (CFCRSSOL). O centro é dedicado ao ensino médio técnico em agropecuária, sendo uma

⁵⁰ Sobre os estudos da Ordem dos Beneditinos ver NETO (2010) e CIRINO (2008).

⁵¹ CIRINO 2008, p.33

⁵² Ibidem (2008, p.43)

escola particular totalmente gerenciada pelos povos indígenas e conta com vários jovens de outras regiões indígenas do estado.

A comunidade do Barro possui dois retiros denominados Maiwa (pato na língua Macuxi) e Kuragi (pássaro), onde está o gado da comunidade. A mesma possui o Projeto (M) que é diferente das demais regiões, pois o repasse do gado é ocorrido no período de dez anos em vez de cinco, como reza o estatuto. Então todas as comunidades que fazem parte do projeto (M), têm o tempo de 10 anos para repassar o gado para as demais aldeias. Os registros da ADERR confirmam um total de gado no retiro Maiwa de 186⁵³ reses e da comunidade Barro de 144, dando um total de 331 reses de cunho referente ao projeto (M).

3.2 O tempo dos vaqueiros.

Desde pequeno meu pai sempre criou, ele comprava o gadinho dele. Nós morávamos lá, ele comprava o gado assim de feijão, com os fazendeiros e aí. Eu era o único filho de homem dele e entregava para mim. Tinha 10 anos já cuidava dos carneiros, porcos, já me criei nisso. Meu pai que me dava, ele que comprava lá em casa e quem cuidava era eu. Aprendi a cuidar, depois eu já vi com os conhecimentos de cuidar e vacinar aí aprendi tudo hoje eu tô aprendendo a vacinar. Desde criança, meu pai trabalhou muito para os fazendeiros, aí ele passou esse conhecimento para mim. Dai já que eu gostei de trabalhar com o gado, daí fiquei assim. (Alcides/aldeia Barro, entrevista maio de 2018).

Eu nasci outra região, lá pro Baixo Cotingo. Ai como tava dizendo com uns 3 ou 4 anos, quando eu vi com minha mãe veio para cá, (Machado) já moravam aí. Aí quando cheguei aí, a minha mãe é filha de lá das Serras. Ela é de lá é Wapichana. E o velho o pai dela era macuxi. E o velho(pai) foi daqui foi pra lá e encontrou com ela. De lá nasci e depois, vim pra cá. Mas quando eu cheguei ai que tô dizendo, eu vi essas res ai. Ai esse fazendeiro já tava aqui. Mas antes dele lá, antes do fazendeiro, compadre chegou aqui pediu um lugar, pediu pra ele fazer um barraco, pra morar, botar. Mas já vi ele com esse animal, res, né, ali o gado. Depois aí ele falou com finado meu pai, morar aqui com ele também. Ai fique aqui com eles. Aí me liberaram para passar um tempo aqui com eles. Ai morei aqui, me criei junto com as meninas aqui, que hoje são aqui que moravam comigo, aquele do patrão. Morei me criei, não cresci de tanto carregar água na cabeça. Todo o aprendizado com o gado foi aqui. (José Oliveira, aldeia Barro, entrevista maio de 2018).

[...]Primeiro eu vou contar a partir de meu conhecimento mesmo. Primeiro eu conheci a minha avô chamada Margarida, como ela conseguiu esse gado, eu não sei. Hoje em dia o seu neto Inácio tomou a frente e conseguiu organizar e aí tá aumentando. Disse que ele conseguiu profissão. Da parte do meu pai, eu vi ele comprando uma vaca lá da Serra do Sol, de onde veio esse gado eu não sei, mas que ele fez negócio. Aí assim ele começou a ter o gadinho dele. Os indígenas faziam negócio assim, geralmente tinha uma espingarda, um ralo. Nesse meio ele tinha uma espingarda que aí trocou por uma vaca com os Ingariko. Chegou com essa vaca magrinha, eu era curumim assim e o fazendeiro já existia ali. Ai os garote do fazendeiro pegaram ela(vaca) esse a gente ainda morava no Lilás. Jair(fazendeiro) ele levou essa vaca, já tinha dado cria e eles ferraram com o ferro deles. Aí o velho

⁵³ ADERR. 30 de abril de 2018.

pai parece que não tinha muita coragem lá e mandou(pegar a vaca que era deles) e ficamos assim. Aí a gente foi lá pegar a vaca. O que vieram fazer?- Viemos pegar nossa vaca. -Vaca? Vocês conhecem? – Conheço! Vamos lá. Tava aí na porteira. Esse aqui oh! E o ferro do papai era um pé de galinha. Mas esse aqui é o ferro da gente. – Mas tá ferrado com o meu ferro. - Pois é não sabia de quem era. Então leva a vaca de vocês para tomar de conta lá. Aí soltou a vaca a gente levou. Aí depois ele comprou de um fazendeiro comprou 5 vacas, chamado Manoel Vieira, aí ele foi aumentando esse gadinho aí. Outro indígena que tinha. Eu tinha mais ou menos 10 anos eu era curumim por aí, aí quando voltamos em Maturuca. Depois mais tarde já começou a comprar também. Trabalharam com fazendeiro [...] (Jacir Macuxi, Boa Vista entrevista realizada em fevereiro de 2017).

Essas três narrativas são de lideranças indígenas, senhores de mais de 60 anos, que tiveram desde a sua infância uma convivência com o gado. Todos foram vaqueiros em sua juventude e idade adulta. A figura do vaqueiro tem um papel central para analisar nesse trabalho a construção de suas identidades. A partir da narrativa, o recurso da linguagem e de sua prática discursiva nos revela a história e o lugar de acontecimentos, relevando assim o fato no tempo e no espaço (HALBWACHS 2003).

Conforme as narrativas, o gado desde sua infância já integrava a convivência das famílias indígenas seja através de sua criação, nas trocas entre grupos étnicos ou no trabalho das fazendas. Eles cresceram com o gado; as narrativas revelam dois aspectos importantes. Uma primeira é como os indígenas conseguiam o gado. A partir de uma relação de troca, ocorrida por meio de bens industrializados (conforme a narrativa por feijão, espingarda etc) aos poucos o gado foi sendo introduzido nas famílias indígenas, utilizado na forma de criação e de subsistência. Seja para uso na alimentação, consumo do leite ou como moeda de troca mesmo.

A segunda forma conforme a narrativa dos vaqueiros é a convivência do gado a partir das fazendas, o que já descrevemos ao longo do segundo capítulo, que foi uma nova forma de relação com os indígenas; a do trabalho. Evidencia-se isso na narrativa de seu José, onde descreve como seu pai já vinha de vários anos trabalhando com os fazendeiros e como através da prática do compadrio, suas aldeias foram invadidas pelas fazendas.

Todas as três narrativas deixam transparecer que em suas infâncias, as fazendas e o gado já faziam parte de suas vidas. Esse aspecto é importante para analisar como a subjetividade individual compõe a construção da memória coletiva (LANGDON 2007). Segundo Halbwachs (2003), a memória coletiva é uma reconstrução, onde pessoas de uma mesma sociedade, um mesmo grupo se estabelece para que assim essa memória possa ser reconhecida e construída.

Essa reconstrução fica clara na narrativa dos três vaqueiros, mesmo em diferentes contextos de suas vidas, nos ajudam a compreender como a partir de suas convivências ocorreram às relações com o gado.

Seu Jacir Macuxi destaca que o primeiro gado comprado por sua avó veio da Serra do Sol. Nessa região, habita o povo Ingarikó, que perfaz o limite entre a fronteira do Brasil e Guiana. Porém em sua narrativa um ponto interessante é que ele não sabe explicar a procedência de como indígenas das serras adquiriram o gado. Cruzando as narrativas, seu Alcides nos revela um fato que pode nos ajudar a compreender como os Ingarikó teriam conseguido o gado. Na Guiana, os indígenas já criavam gado, então entre os dois países, já existia uma relação de troca entre os mesmos. Assim, aos poucos, os indígenas iam constituindo seu próprio gado.

Esse aprendizado identificado nas narrativas, já evidencia uma relação de convivência com o gado seja nas famílias ou nas fazendas. Evidenciamos nos registros quando “nas fazendas, os meninos curumins indígenas eram desde cedo, iniciados no cuidado do gado” (OURIQUES 1906, KOCK GRUNBERG 2006 [1911-1913]).

O gado vai tomando uma centralidade na vida dos indígenas, embora os mesmos já criassem outros tipos de animais em suas aldeias como porco, galinha, pato etc. Seu José menciona que quando veio morar na aldeia do Machado, já havia a presença do fazendeiro no local. Por um tempo, ele morou na fazenda, pois seu pai trabalhava por muitos anos com os fazendeiros e desse processo aprendeu a “lida com o gado”. Nesse viés, Descola (2002) destaca que a prática de domesticação é um aprendizado, onde a apropriação de uma técnica só funciona por meio da objetivação da relação entre humanos e animais. Nessa perspectiva, para que haja uma objetivação é necessário que exista uma relação entre uma matéria (viva ou não viva) e o humano. Desta forma, conforme o autor, para que haja a domesticação é necessário que exista uma relação.

Assim sendo, a domesticação do gado pelos Macuxi, foi viável devido ao seu largo tempo de convivência, aproximadamente 300 anos. Uma relação que ao longo dos anos foi sendo construída de diversas formas.

Nesse trabalho buscamos evidenciar como essas relações foram ocorrendo ao longo da história. As narrativas nos ajudaram a construir como se deram essas relações ao longo desse processo. Desta forma, nos ajudam a compreender o processo de interpretação, possibilitando descrever um tempo; o tempo dos vaqueiros. Conforme Price (2004 p.307), o “tempo, ou melhor, a percepção daquilo que chamamos de memória, é como um velho

acordeom da Martinica que se abre ou se fecha, escolhendo algumas coisas, aumentando outros e, neste processo, fazendo música”.

Nesse processo de interpretação, como descrevemos ainda no século XVIII, foram introduzidas as primeiras cabeças de gado no Vale do rio Branco. O gado bovino vivia solto nos campos, percorrendo longas distâncias atrás de pasto e dessa forma, fizeram contato com os indígenas e suas aldeias.

Verificamos esse fato no registro do etnógrafo Theodor Koch Grünberg (2006, p. 49) no século XX, em sua viagem pelo Vale do rio Branco: “Quando os índios não têm outra caça, atiram num boi, e os fazendeiros ficam furiosos com isso. Não pensam que tomaram ilegalmente dos antigos senhores da terra sua região de caça”. Diniz (1972, p.37) nos esclarece como esse gado se tornou selvagem devido à sua forma de criação que percorrendo “extensão dos campos naturais, era comum a fuga de bovinos, que por isso tornavam-se bravios”. Nos primeiros anos de contato, o gado era um animal estranho à convivência dos indígenas, associado aos animais de caça⁵⁴ e somente sendo abatido em algumas ocasiões quando não se tinha carne. Corroborando com essa descrição, a narrativa do Sr. Arseno indígena de 80 anos da aldeia Aningal destaca essa classificação:

[...] o gado existiu aqui e nunca tinha quem cuidasse ai mais pro pé da serra né? O gado, a criação, criava como esse rebanho de porção, veado, como anta-criava aí na mata. Num tinha quem cuidasse, tudo era natureza, por enquanto. Aí quanto chegaram os brancos ai começaram pegar gado aqui, acolá; pegava, pra ter vaca, pra ter leite, nada disso. Gado se criava como caça, como animal da selva e assim viviam. Ainda alcancei a última cavalaria lavradeiro (do lavrado, campo), cavalo brabo. É, brabo de natureza, era lavradeiro lá no pé da serra. Aí pro lado da Serra do Machado, lado do Surumu, região Surumu[...] É agora começaram a entender, eles (os índios), tão pensando em criar, mas antigamente, tinha de tudo, né? Não tinha precisão de gado, veado, caça, aí a vontade. Matava, fazia moquém, damorida e tudo isso. Fazia, dava falta de gado, gado tava aí nas matas. Era assim a convivência dos indígenas no passado, né?[...] (Cavalcante, 2012 p. 121).

Seu Arsênio destaca que o gado (*paaka*) vivia nas áreas de serras, região de matas, criado como anta, criado solto na natureza. Com a chegada dos primeiros colonos, foram pegando o animal “selvagem” e criando em suas fazendas particulares. Assim rapidamente foi ocorrendo o movimento de invasão das terras indígenas.

⁵⁴ Segundo Foladori e Taks (2004), os vários estudos de sociedades indígenas de caçadores e coletores, mostra de que maneira a forma de apropriação do espaço como natureza externa à sociedade condiciona a forma de distribuição da produção. Em muitas dessas sociedades, os indivíduos não detêm mais do que a custódia de uma posse coletiva, a presa deve ser distribuída entre os membros do bando, que assim sendo, segue uma variedade de pautas culturais. Na minha experiência com os Kanamari na parte oeste do Amazonas, grupo de família Katukina, a relação da caça bem como outras é de que quem provém hoje será provido amanhã. Desta forma o caçador hoje pode ser o que recebe a carne amanhã e assim se dá relação de reciprocidade.

Nessa narrativa, percebemos como o tempo e o lugar é construído a partir da convivência dos indígenas com o gado e como o comportamento narrativo cumpre uma função social, tendo como intervenção, a linguagem, que serve como o armazenamento de informações (LE GOFF, 2003). Na narrativa do seu Arsênio percebemos como o gado passou de um animal selvagem para domesticado ao longo dos anos, um tempo marcado principalmente por mudanças nas relações sociais, econômicas e simbólicas.

Os Macuxi da convivência com o gado incorporaram na sua linguagem o nome específico para o gado, chamado assim de *paaka* = boi. Fazendo parte do cotidiano de suas vidas não era mais necessário que fosse caçado, pois anos depois já seria um animal domesticado. O impacto sobre o meio ambiente e principalmente sobre as áreas de caça e pesca, foram ao longo dos anos sendo transformadas e antigamente “não tinha precisão de gado, veado, caça, aí à vontade”, mas na atualidade, é necessário que se crie.

As narrativas dos vaqueiros inicialmente descrevem suas histórias de vidas entrelaçadas com a figura do gado bovino e como anos após o gado é criado com o objetivo de garantir a terra. A instalação das fazendas particulares foi símbolo de um sistema de violência e opressão. Anos depois o gado tornou-se instrumento de promoção de autonomia e de direitos. Os indígenas foram os protagonistas na criação e consolidação do projeto (M). Suas vidas foram marcadas pelo gado, após sua criação que serviu para consolidar anos depois uma organização indígena. A criação o gado bovino pelos Macuxi se configura por uma história de resistência e de resignificação.

Na atualidade, as aldeias são proprietárias de um gado coletivo, como descrevemos no capítulo dois deste trabalho, definindo assim uma pecuária indígena, como eles mesmos se definem, a partir de suas práticas e de seus conhecimentos próprios, associada ao meio ambiente. Por esse motivo, essas aldeias conseguem gerir uma criação de gado bovino que atenda às suas necessidades propiciando uma autonomia que vai delineando suas trajetórias de vida. Porém, não sem desafios e com várias perspectivas resolutivas como descrevemos mais à frente.

3.3 A preparação da carne

Embaixo de um pé de azeitona um buraco cavado ao chão, a brasa de fogo se mantinha acesa. Em um jirau⁵⁵ montando ao lado, os indígenas iam descarnando o boi. O trabalho de descarnar era dividido e alguns iam despedaçando, partindo e separando os pedaços de carne. Do lado direito, uma vara de mais ou menos um metro recebia as mantas de carne que aos poucos formava um varal de carnes secas estendidas ao sol. Para conservar a carne, salgava-se e expunha-se ao sol para secar. Assim se dava a carne seca. Esse tipo de carne é muito apreciado em Roraima e depois de moída em um pilão é misturada a farinha de macaxeira, produzindo a farofa de carne.

Os trabalhadores indígenas recebiam a carne por inteiro em grandes pedaços trazidos através de carrinho de mão. A carne vinha direto do curral onde o animal tinha sido abatido. Com grande habilidade, homens com facas afiadas, cortavam as carnes com muita destreza e firmeza. Assim iam separando a carne, as vísceras, o couro e os ossos. A carne era separada e depois de salgada era depositada direito ao fogo. Então uma pessoa retirava as lascas de churrascos assados em espetos de gravetos colocados em recipientes de plástico. Essa carne assada e apetitosa era levada até a cozinha para depois ser distribuída nos pratos dos convidados.

De forma breve, descrevemos uma habilidade que há muitos anos os Macuxi fazem costumeiramente quando fazem o churrasco de carne de gado. Toda a habilidade desde o abate, o repartimento das carnes e sua produção e no final, o churrasco, era realizado pelos próprios indígenas. É impressionante ver toda essa destreza no trato com o animal que se convertia em um dia de festa. Na festa da Ferra, percebemos como os indígenas concebem o gado como uma conquista e orgulhos por terem seus rebanhos.

Além desta técnica de preparar a carne, uma outra que destacamos é o trabalho do vaqueiro na sua lida diária com o gado, onde se destaca a forma do cuidado como obrigação:

[...] rapaz pra mim fazer lutar com esse gado todo dia no campo, campear eles, esses bichos, saber como ele estão, por onde eles estão pastando, trazer eles todo tempo para o curral, colocar sal, quando tem. O que chama atenção do gado é o sal, amansa gado. Você grita pra eles lá, ele já vem correndo, tem horário, já sabe que tem sal. A obrigação do vaqueiro é cuidar. É tipo assim o tuxaua, a pessoa tem que comunicar aquele pessoal todinho, lutar com eles assim, tudinho. Assim faz com o gado também. O rebanho de 145 reses é o seu Valquis que deve cuidar, dando vitamina, mas só que as pessoas não ajudam muito. A comunidade não quer se

⁵⁵ Termo regional que significa um lavatório suspenso por estacas e apoiado por tábuas enfileiradas onde consta balde de água ou torneira que serve para fazer a higienização dos alimentos e comidas.

interessar. Agora entrou esse novo tuxaua embora ver se daqui para 2018, se vai melhorar com esse novo vaqueiro que entra. Diz que vai melhorar, vai mudar espero[...]. (Valquis Magalhaes Dias. Retiro Maiwa/ Barro, entrevista abril de 2018.

O Sr. Valquis é o vaqueiro responsável pelo gado do retiro Maiwa, no período da pesquisa (2018) estava terminando o seu tempo de trabalho por 3 anos. Na festa da Ferra, ele estaria repassando essa responsabilidade para o seu sobrinho. O mesmo descreve a rotina de sua lida com o gado e sua perambulação atrás do mesmo. É como se Valquis tivesse seu tempo regido pelo gado e pela obrigação e responsabilidade de cuidar do animal através de uma prática.

Tal prática ancorada em uma missão, onde parece que o gado rege o tempo do homem em sua rotina diária. Ele descreve ainda como a relação do animal vai se dando a partir da rotina e dos hábitos que a convivência vai se encarregando de criar. O uso do sal como elemento de fascínio e atração do gado. Tal prática foi aprendida desde a sua infância, e por muitos anos, Valquis tem na memória o gado marcado em suas relações:

[..]eu aprendi quando tava com 10 anos, quando meu pai se separou da minha mãe. Ai se separei também do meu pai, aí botei na minha cabeça que eu ia trabalhar pra mim mesmo. Eu não queria ficar com meu pai, queria ficar com minha mãe. Aí separei do meu pai. Até que chegou um fazendeiro lá, seu Batista aí me chamou: - Vem trabalhar comigo, te dou um bicho por ano. Te pago tanto e te dou um bicho na minha ferra por ano. Comecei a trabalhar com ele, aprendi a trançar, a montar em cavalo brabo. Aí fui aprendendo, passou um ano, dois anos, três anos. Ai sair de lá fui trabalhar em outra fazenda. Comecei a trabalhar com 10 na fazenda, sofrendo mesmo, tipo caindo de cavalo, montava de novo. É um trabalho muito pesado, exaustivo. Ai o pessoal da comunidade diz assim, o vaqueiro não dá dando conta do gado, não é assim, é cansaço. É o dia todinho nesse solzão aí, lavradão aí, chega cansado. Solta o gado de manhã cedo e à tardinha vai juntar [...]

A forma de aprendizado marcada com sofrimento, revela sua trajetória desde criança e da convivência com o gado. Em sua narrativa novamente aparece o fazendeiro como figura presente nas tramas de vida, bem como, nas outras narrativas de vaqueiros indígenas que descreveremos ver ao longo desse trabalho. Quando criança ainda foi morar com o fazendeiro e com ele aprendeu o ofício de ser vaqueiro, o trato com o gado, os ofícios de um vaqueiro, fazer o laço etc. E assim de fazenda em fazenda, foi adquirindo a experiência:

[...]solta o gado de manhã cedo pra ele pastar, quando é a tarde, junta ele de novo no curral. De manhã de novo solta eles e aí vão embora, de tarde ajunda de novo. Quando tem cercado é melhor até que é bom. Não tem que ir atrás deles. Pra junta eles, rodear eles, falar com eles, eles obedecem a gente. Ai quando entrar outro vaqueiro, não sabe as manhas deles também, aí quando eu for lá com eles de novo,

não vão me obedecer, porque cada vaqueiro não são por igual do mesmo jeito pra trabalhar, porque eu domino o gado de um jeito e aí vai entrar outro vaqueiro, aí vai trabalhar de outro jeito.[...] ⁵⁶

Desta forma vai se configurando uma relação de trabalho entre o animal e o seu dono estabelecido pelo cotidiano. O gado vai identificando o seu dono a partir da rotina que vai se estabelecendo entre o animal e o vaqueiro. O rebanho da comunidade Barro é um gado criado de forma solta e livre no campo. Seu Valquis nos confirma que essa é a forma mais trabalhosa e árdua, pois tem que percorrer distâncias longas para poder juntar o rebanho e trazê-lo para o curral.

[..]aqui no Barro eu trabalhei 3 anos. Retiro é assim, conhece pato, esse retiro tem muita história, esse pato aqui é chamado Maiwa é um pato, mas Kuragi, um pássaro também, daqui é um pato que se chama Maiwa, retiro do Maiwa essa história da serra do Marari. Maiwa é um pato que eles botaram aqui. Naquela época que tinha muito pássaro, tinha um lago aqui bem ali. Aí por isso que ficou essa história de Maiwa, retiro do pato (Maiwa). O retiro é a moradia de um vaqueiro, de sua família para cuidar do gado. É lugar onde o vaqueiro reside, onde tem todos os instrumentos para cuidar do gado. Não é todo mundo que cuida com gado não, principalmente no inverno, no meio da chuva, varando essas águas, água dá no meio da capa da sela, varando essa lavradão no inverno aí. Tem que botar duro, para morrer bezerro. As vezes a vaca pari, a mãe nem liga, as vezes tem o peito da vaca que o bezerro nem pega, a gente tem que trazer para desbocar, botar o bicho pra mamar é muita luta, vaqueiro sofre demais, ainda mais no inverno. No verão também que sofre, não é tanto assim demais não. Uma coisa é o gado no verão e a outra é gado no inverno. Ele fica mais magro quando é no verão e no inverno, fica mais gordo. No verão é porque as vezes não tem água, aí vão pastar por um lugar onde o pasto é melhor, aí ele vão espalhando, só que se a gente não for atrás, eles vão embora, batendo pro Contão, Taxia, aí só vem a notícia, o gado do Barro tá pra tão canto.. Percorre áreas muitas distantes S. Jorge, Canadá, Pedra do Sol, Machado, Táxi, esse aí que nos roda tudo. Muita luta do vaqueiro.[...] (Valquis, vaqueiro Maiwa entrevista concedida em abril de 2018)

Em sua narrativa seu Valquis destaca o trabalho do vaqueiro como pesado e extenuante e às vezes sem o devido reconhecimento por parte da aldeia. Destaca também o trabalho do tempo a partir do período de cada estação do ano, onde o gado vai ser tratado diferente. No período da seca (abril a agosto), os animais perdem peso e andam distâncias enormes em busca de pasto. Os igarapés secam e ficam apenas os rios e poços onde podem conseguir matar a sede.

Já no período inverno (setembro a março) tem um cenário totalmente diferente, onde tudo fica abundante. É o período que o gado fica mais gordo, o pasto fica verde e existe água no lavrado com a formação dos lagos e os igarapés ficam cheios. Porém, como nos falou seu

⁵⁶ibidem

Valquis o gado está mais susceptível a contrair doenças, o que exige um grande cuidado do vaqueiro e redobra seu trabalho. Um cuidado especial se dá para as vacas prenhas, pois delas se espera a multiplicação do rebanho. Como foi descrito na narrativa, o vaqueiro se desdobra para que o garrote aprenda a pegar o peito da vaca.

Em sua narrativa, seu Valquis menciona uma breve história do retiro Waiwa que na língua Macuxi quer dizer pato, um tipo de pato selvagem que existia muito naquele período por haver um lago natural. Logo o retiro recebeu esse nome.

Outra prática com o gado é o seu amansamento. Seu Valquis prossegue ainda em sua narrativa, descrevendo como é feito esse processo:

*[...] gado brabo é o seguinte ele não pensa não, mas a gente falando com ele é igual a vaca braba, uma novilha se parir hoje amarra o bezerro pra tirar leite, passa lá uma semana, amarrado só dela mesmo, eu vou laçar ela, começa a pular, falo com ela já domino, ai vai amansando devagar, até ela amansar, ai pronto. Só uso o laço, vou conversando com ela, dá nome pra ela, Andorinha, ou Beija Flor. Eu tenho nome das minhas vacas tudinho. Oh! rá Beija Flor, passando mão na cabeça dela, ai ela vai ficando mansa. O gado quando fica manso ai pronto não dá leite. Tem vaqueiro que é malvado, bate no gado. Eu sou muito carinhoso com as minhas vacas passo mãos nela, aliso, oh ah, oh, ah....eu falo com elas e elas me obedecem. Tiro leite delas, de vaca mansa, agora de bicho bravo é outra coisa. A vaca mansa ela já sabe, passa a mão nela. Primeiro quando entra a pessoa ela te cheira, vai te cheirar e se tu é a pessoa dela ou não. Se ela sentir teu cheiro aí pronto. Mas se sente outro cheiro, ela sente o cheiro, dá um pulo lá, sabendo que não é dono dela. É isso assim que a gente trabalha dessa forma e ai anda lutando com esses gado para não morrer e assim mostrar para comunidade [...]*⁵⁷

Fica evidente como dois elementos do sistema sensorial são importantes no trato com o animal, o olfato e a audição. Dois aspectos que o animal identifica logo na narrativa de seu Valquis. O mesmo descreve a forma como ele amansa o animal, sendo que o animal bravo é como uma pessoa que não pensa, não tem razão e age pelo impulso. Assim, a fala seria a forma e/ ou o meio que estabelece a comunicação entre ambos. Uma comunicação feita no cotidiano e que marca as relações de convivência entre o homem e o animal.

Nesta análise, na sociedade ocidental, a condição de humano se dá exatamente pelo raciocínio e o pensamento, o ato da fala, da organização das idéias. Fato que para os animais, seria negado. Assim os animais em nossa concepção ocidental foram concebidos como seres irracionais, que não pensam, não sentem e não falam. Essa dicotomia na antropologia será questionada através de estudos e pesquisas na atualidade, constituindo um novo paradigma

⁵⁷ibidem

dentro da ciência, que aborda os animais com um papel importante para nossa humanidade a partir do estudo das relações obtidas na interação com o ambiente e com os seres humanos.

De acordo com Tim Ingold (2000), cada geração reconstrói sua concepção de animalidade como uma deficiência de tudo o que (tornou-se uma verdade absoluta), apenas nós os ditos humanos supostamente temos, como linguagem, razão o intelecto e a consciência moral. Vistos não mais como animais irracionais, sem alma, os animais têm contribuindo para repensar nossa humanidade.

Na fala do seu Valquis essa relação se evidencia deixando claro como o animal entende, pensa, sente e se relaciona através de gestos, sons e expressões.

Nesse aspecto da relação entre os indígenas e o gado, foi analisado na festa chamada de ferra, quando os animais do projeto (M), são contados, separados entre machos e fêmeas e são ferrados. Essa festa ocorreu em abril de 2018 no retiro Maiwa na aldeia Barro.

Com as luzes do sol, a serra do Marari se vestia hora de um verde brilhante, hora de um azul cintilante que assiste à revoada de pássaros em grupos. Aos poucos também se veste de nuvens que encobrem o seu cume e depois se abre para receber o sol. No centro do retiro Maiwa, localiza-se a residência da família que está dividida da seguinte forma. Uma casa de tamanho médio de alvenaria com quartos que hospedam seus moradores. Ao lado direito está a cozinha com todos os acessórios úteis para o serviço e uma sala de despensa para os mantimentos. Do lado esquerdo, outra sala maior, mais espaçosa que fica destinada para receber um maior grupo de pessoas e/ou servindo também como alojamento.

Por detrás da casa central, encontra-se um barracão servindo para diversas atividades, onde as pessoas se sentavam para conversar, falar dos trabalhos, jogar conversa fora e as crianças brincar. Nesse espaço também ficam alguns instrumentos do vaqueiro, como o laço, as botas, algumas ferramentas e um banco grande de madeira bem como uma mesa média que no dia da festa, servia para depositar água para as pessoas beberem.

Do lado direito do barracão, enfileirados seguia as barracas feitas pelos próprios moradores cobertas de lonas ou palhas. Ali, as famílias, grupos, vendiam os produtos como refrigerantes, salgadinhos, bolos, assim como comidas e bebidas. Além de fazer a alegria da criançada com bombons, din-din⁵⁸ e doces variados. A forma de utilizar as barracas é cada vez mais comum nas festas indígenas, uma vez que, tal prática foi adotada em diversas regiões em Roraima, e é utilizada também em momentos culturais, que servem para as famílias, grupos adquirirem um recurso financeiro.

⁵⁸ Termo regional para resignar a produção de suco de qualquer fruta, nesse caso aqui do buriti, misturado com açúcar que é congelado, após isso é vendido em sacolinhas plásticas, é muito apreciado pelas crianças e adultos.

Ao lado das barracas, localizava-se o campo de futebol. Com bancos de madeiras compridas colocadas em cima de suportes de madeira, servia para os espectadores assistirem ao jogo. Aos poucos os times iam se revezando, sendo os times das mulheres, das crianças, dos adultos etc. Regado a tudo isso, nos intervalos havia os bingos, com brindes variando entre um bezerro, panelas etc.

Ao fundo do retiro, localizava-se o curral onde na ferra todos se reuniam para o trabalho do dia. Com uma bonita estrutura toda de madeira, segundo o tuxaua do Barro, Anselmo, essa estrutura custou o valor de R\$ 70 mil reais. Todo o serviço braçal foi a comunidade que fez: a retirada da madeira, corte, a construção do curral, parafusos pregos, transporte etc. Todo seu trabalho de construção foi voluntário sendo um esforço da comunidade do Barro. É impressionante ver que essa estrutura foi toda construída pelos indígenas e mais ainda se imaginarmos que anos atrás eles não poderiam ser donos de gado. Essa estrutura tem o curral ao centro que vai ser o espaço principal da ferra.

Em um dia de sol reluzente, os vaqueiros estavam no centro do curral já em atividade permanente. No curral recebia aproximadamente 145 reses. Esse local por muitos anos foi uma fazenda que se encontrava dentro da TI. Na atualidade, é um lugar que tem um significado muito importante para os indígenas, visto ser um lugar de desintrusão e de conquista e agora de ocupação por parte dos indígenas. Reside agora ali, um gado coletivo, o qual é a própria aldeia que dá o seu destino.

Chegamos à atividade da ferra no dia 19 de abril de 2018, onde os vaqueiros estavam trabalhando com o rebanho da escola municipal. Era visível a presença dos professores, alunos, crianças, estudantes que estavam em volta do curral, ou sentados em cima da cerca assistindo aos trabalhos dos valentes vaqueiros.

Nesse espaço o vaqueiro é o principal ator. O curral torna-se uma arena e seus espectadores ficam em cima da cerca, assistindo ao trabalho dos valentes vaqueiros. Os mais experientes aproveitavam para ensinar os vaqueiros iniciantes, que com o laço em punho, iam dando suas primeiras laçadas. Por isso que se encontrava no centro do curral, um bom número de jovens indígenas com idade de 18 a 20 anos que se dedicavam ao trabalho da ferra. Desta forma o aprendizado vai sendo ensinado com a prática, e os mais experientes repassam seus conhecimentos sobre a forma de laçar, agarrar e manusear o gado.

É evidente que o uso da força, a destreza e agilidade são uma marca do trabalho do vaqueiro. Conseguimos perceber como é um trabalho extenuante e exigente. Encontramos no meio desses homens bravos, uma mulher vaqueira, Elisa Macuxi, que ainda está aprendendo a

lida. Coube a ela ficar registrando os animais durante sua passagem por esse evento predominantemente masculino.

O trabalho da ferra consiste, como diz o próprio nome, em ferrar os animais de certo rebanho com o objetivo de identificá-los, sabendo de onde provêm seu destino e qual a sua aldeia. Essa marca é feita por um símbolo, de ferro fundido que cada projeto estabelece. Em uma fogueira do lado de fora do curral, o ferro fica depositado ao fogo para que em brasa viva encoste na pele do animal, ficando uma tatuagem para sempre. Assim, o vaqueiro pega o ferro em brasa e encosta geralmente na parte lateral da sua cabeça entre a boca e o olho. O ferro da escola Municipal Tuxaua Silvestre Messias é um arco e uma flecha.

Durante o ato da ferra também é repassado os garrotes para o vaqueiro, que ao longo do tempo cuidou do rebanho e agora tem a seu pagamento. Segundo seu Valquis no projeto (M), o gado é passado por sistema de quarta.

Figura 5. Símbolo que identifica o carimbo do gado da Escola Municipal do Barro



Arte gráfica: Celton Santos 2018.

Para não haver uma confusão e evitar problemas com os rebanhos, cada comunidade utiliza uma forma de identificá-los. O mesmo se dá através do carimbo, um selo que identifica cada animal e sua aldeia de procedência. Na ferra do gado, pudemos perceber esse trabalho. O carimbo da aldeia Barro é como segue: A letra C dentro a letra B.

Figura 6. Símbolo que identifica o carimbo do gado da aldeia Barro.



Arte gráfica Celton Santos 2018.

Figura 7. Ferra do Gado. Retiro Maiwa/Aldeia Barro-Surumu. abril de 2018 (própria autora)



Como descrevemos acima, o gado da comunidade do Barro pertence ao projeto “Uma vaca para o índio (M)”, que é regido por um regimento interno e por normas específicas como elencamos nos capítulos anteriores. O mesmo tem como símbolo o seguinte: Um “M”, que significa a comunidade Maturuca (missão) e a cruz símbolo do cristianismo.

Figura 8. Símbolo que significa o projeto (M)



Arte gráfica: Celton Santos

Figura 9. Gado marcado com os símbolos à esquerda, com o projeto (M) e carimbo do Barro. Retiro Maiwa abril de 2018(própria autora)



Assim ao final, o gado é marcado duas vezes, uma primeira marca que define seu projeto e uma segunda que define a comunidade a qual pertence.

3.4 Pecuaristas não, criadores de gado coletivo.

[...] assim para nós fazenda é como dos brancos, aqui dizem que temos fazenda. Eu digo rapaz fazenda é dos brancos, nós somos criador, criadores de gado. Assim né, negócio de fazenda tinha como coisa de branco. Não aí dizia assim a fazenda tal, a fazenda tal. Aí vamos contar, por exemplo, a Fazenda Santa Fé, vai continuar como fazenda? Então vai ficar como aquele camarada, colocou Fazenda Santa Fé do branco. Então, nós somos criador de gado coletivo. Porque não é individual, porque com o fazendeiro, era só dele. Não é como hoje, o que tem aqui na região é regional. Não é individual, tem a suas res é sua. Mas tem lugar por aí que ele é comunitário. Porque o prazo no estatuto é cinco anos, vai para outra comunidade, ela fica aí. Como é coletivo. Conseguem equilibrar a criação com o meio ambiente. Nós estamos preservando também. Porque até hoje eu falo para os parentes, que eles querem usar como fazenda. Não fazendo porque nós temos não. Fazenda era dos fazendeiros, aí quando nós demos nome, aí não é fazenda. A fazenda Santa Fé, Fazenda Guanabara. Nós vamos continuar como fazenda? Eles indenizaram, mas o nome deles continua lá. Ficou como memória deles, então pra mim é errado. Não! Nós temos que trocar esse nome. Não é fazenda não é um retiro. É retiro comunitário da comunidade. Assim né, é o retiro comunitário da comunidade. Porque ali é coletivo, tanto da comunidade como da região. Porque ali na região, pertence aquele projeto, todas as regiões assim, porque ela tá dentro de uma região. Aqui é região do Surumu, das Serras, mas de toda região. [...] (José Oliveira, Machado /Barro, maio de 2018).

A narrativa de seu José destaca a definição de uma identidade que na atualidade os Macuxi e na aldeia Barro estão afirmando-se como criadores de gado. Um gado coletivo, regido pela aldeia; um gado que têm uma trajetória de luta e de resistência, na qual os indígenas se orgulham muito de terem conseguido. Assim sendo, esse projeto possibilitou que as aldeias assumissem o compromisso, podendo primeiramente receber o gado como empréstimo e depois serem donos em definitivo.

Desta forma, ressignificam o passado das fazendas, deixando clara a negação daquele modelo, pois nas fazendas o gado pertencia a uma única pessoa, apenas ao fazendeiro e os indígenas vivia um regime de opressão e violência.

Na atualidade, a gestão e administração do gado coletivo (comunidades), cabe a região do Surumu. Com o gado das comunidades, todos estão cientes de que sua posse é constituída de normas. Nessa identidade como criadores de gado, os indígenas mostram serem felizes por possuírem o gado que foi uma conquista e uma luta.

Na atualidade, os indígenas querem continuar a fazer sua criação em harmonia com o meio ambiente, embora não negue que há problemas e impactos na criação extensiva do gado, ponto que mais a frente iremos abordar, visto que não criam o gado para o comércio. Os macuxi não precisam desmatar áreas de mata para fazer pasto, usam o lavrado nativo para

área de perambulação do gado. A prática de sua sabedoria, aliada ao meio ambiente, criam um gado que lhes serve para gerir suas vidas, suas necessidades e seus desafios.

No caso Macuxi, como pude analisar, o gado não faz parte do mundo mítico, como acontece em outros povos, no caso dos Karitiana, etnia do estado de Rondônia (Vander Velden, 2010). Desta forma o gado bovino não integra a sua cosmologia. Porém analisando esse aspecto, mesmo não fazendo parte de sua cosmologia, o gado foi incorporado à cultura indígena, tanto que aparece no mito da onça e do fogo⁵⁹:

“A onça estava com vontade de comer fogo. Por isso disse ela ao fogo: - Olha o que como: jaboti, veado do campo, cutia, paca, *gado*, jacaré; até plantas eu como. Enfim, é de tudo que eu como.

Então disse o fogo:

-Pois eu também como de tudo.

A onça queria é devorar o fogo. Por isso é que o fogo disse:

-Pois eu também como tudo.

Antigamente o fogo e onça eram gente e falavam igual a gente. Passados muito tempo é que um virou fogo e outro, onça. A onça trepou num pé de caimbé. O fogo queimou o capim em volta do caimbé até este pegar fogo também. A onça, estando no alto da árvore, ficou chamuscada e caiu no meio do fogo a arder. Depois a onça pôs-se a correr e, desde aquele dia, teme o fogo.”

Como podemos perceber,, o gado não integra a cosmologia do povo Macuxi contudo, na atualidade o mesmo faz parte de suas práticas culturais. Como descrevemos acima, a ferra do gado é mais do que uma festa do gado, ela é utilizada para uma infinidade de relações, que vão desde o fato de comercializar produtos, integrar a aldeia; celebrar a memória da conquista e da resistência etc. O churrasco da carne de gado é um hábito nas aldeias indígenas, principalmente em momentos de festa. Além de ser uma das principais economias que possibilita autonomia para os indígenas adquirir suas provisões.

Desde o seu contato no século XVIII, para os povos indígenas o gado foi um animal estranho a sua convivência, pois, quando foram introduzidos nos campos do Vale do rio Branco, tornaram-se selvagens (RIVIÉRE, 1972, DINIZ, 1972, SANTILLI 1994), e era caçado por alguns indígenas quando não havia nada para comer (Koch Grünberg 2006 (1913-1914).

⁵⁹ Onças, Antas e Raposas. Mitos do povo Makuxi, 2011, p.30

Após o regime das fazendas, com a implantação do Projeto (M), perfazendo um tempo de aproximadamente quarenta e cinco anos, os próprios índios começaram a fazer a sua autogestão e desta forma, tornou-se um símbolo de resistência que enobrece os indígenas através da luta.

Outra forma de verificarmos como essas relações estão postas é através da matéria publicada pela Folha de São Paulo⁶⁰, do dia 30/01/ 2018 intitulada: *Índios em Roraima criam gado em fazendas “herdadas” de ruralistas*. O conselho Indígena de Roraima (CIR) publicou uma nota contrária à matéria, repudiando o teor da mesma. A matéria faz uma abordagem de como os indígenas na atualidade “herdaram” as fazendas dos ruralistas.

Como apontamos ao longo deste trabalho, não houve nenhuma herança que os indígenas receberam, já que os territórios indígenas foram invadidos pelas fazendas. Como consta na nota: “Primeiramente, as fazendas, principais marcas de invasão das terras indígenas em Roraima, não foram “herdadas” pelos índios que hoje utilizam para o manejo de gado, e sim, reocupadas depois de anos de invasão”. Conforme a nota as fazendas que hoje estão na gestão dos povos indígenas, são de reintegração de posse, após a conclusão do processo de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, sendo de ocupação tradicional dos povos indígenas e não de ruralistas.

Na nota, o Conselho Indígena de Roraima (CIR) evidencia como os indígenas identificam-se com o gado que hoje eles mesmos tomam de conta. Os indígenas não se assumem como ruralistas, mas como criadores e agricultores. As fazendas depósitos estão localizadas na Terra Indígena São Marcos, hoje administradas pelos indígenas, as mesmas são uma forma de expressão da pecuária indígena dando contornos de sua identidade e visando responder a uma criação comercial.

Donos de seus rebanhos, os indígenas traçam a sua própria história e assim vão delineando uma forma de criação, o gado das comunidades. A grande questão no presente, referente às suas futuras gerações, é como cuidar do gado para continuar mantendo suas vidas e seus destinos para garantia de uma vida melhor. É um símbolo de grande valor e de riqueza que cabe agora às futuras gerações ter a responsabilidade de levar para frente essa prática, retratadas na transcrição da entrevista abaixo:

[..] Olha, eu vejo que hoje o gado, ele quando começou o que a gente falou né, o segundo é hoje ele é muito importante para nós. Agora nós eu tô dizendo assim da minha geração, eu vejo se dê continuidade pra frente, essa geração nova que tá aí, se eles levarem em frente e pensar melhor, seria uma vida para eles ainda melhor

⁶⁰<http://www.cir.org.br/site/?p=544> 01 de fevereiro de 2018.

do que foi pra nossa. Porque se eles não acreditarem o problema é deles. Mas o que a gente conseguiu da minha geração, a dificuldade tive, pra mim esse gado representa um símbolo muito importante, pra mim eu vejo assim. Pra mim é muito significativo para mim, deu esse apoio, essa segurança e ela hoje pra mim é tem essa grande validade pra mim. Agora como eu tô dizendo, agora daqui pra frente eu vejo assim, se eles acabarem é porque não sei, porque eles querem, mas para mim é uma coisa que é muito, eu quando comecei a estudar, o professor passava uma lição assim; a riqueza do Brasil, são duas riquezas do Brasil, era o minério e o gado. Então hoje eu comparo como uma riqueza enorme para nós. E hoje ela tem muito parte da agricultura. Ela dá tudo de bom; dá o esterco, dá o adubo muito importante, que não é químico nem nada. Com ela tudo isso é de grande valor e tudo que você pensar, dela ela ajuda muito nessa parte da agricultura. Da tudo de bom! Tudo positivo pra gente, e dá certo ai vem o leite, dá o esterco, dá o adubo, muito importante. Um adubo sem químico sem nada. Tudo que você pensar dela, tem tudo de positivo. Ouço dela, aqui minha esposa trabalha com o osso fazendo remédio caseiro, a pedra para veneno de cobra e dá certo, ai vem tudo isso, dá essa riqueza enorme pra nós pra comunidades, considero muito como uma riqueza enorme para a gente da comunidade (ALCIDES BARRO/ SURUMU maio de 2018)

Na região do Surumu, segundo dados da ADERR, o gado do projeto (M), consta com um total de 330 reses, enquanto o gado individual chega a 3.633 reses. Além destes ainda existe o de cunho coletivo (que corresponde o da Escola, da OMIRR etc), soma-se 1.685⁶¹. Perfazendo um total em toda a região do Surumu (somando o gado coletivo e individual) de 5.648⁶² cabeças de gado. O mesmo é proveniente da raça do nelore, simental, caracu e o crioulo (cruzamento).

O gado do projeto (M), conforme foi explicitado no capítulo II, é regido por um estatuto e um regimento interno. Assim sendo, o gado só pode ser abatido quando é para festas e eventos de cunho comunitário conforme o acordado entre as lideranças e o conselho comunitário. Como presenciamos no ato na festa, a carne de gado é consumida somente quando existe um trabalho comunitário (OLIVEIRA, 2018).

Além do gado, como já foi mencionado anteriormente, as aldeias indígenas além do gado criam outros tipos de animais, como porco, pato, galinhas, picotes, cabra etc. As galinhas e os porcos são os animais mais comuns que os indígenas possuem em suas casas, contudo, as famílias têm sempre um retiro onde é destinado ao gado. Dali se tira o leite que é utilizado no consumo diário e algumas vezes para fazer queijo também. Na casa de D. Lourdes, onde fiquei hospedada sua família tem o gado individual e sempre há carne na mesa e leite no café da manhã.

Outra circunstância em que o gado é utilizado para o abate é quando é necessário comprar algum material no mercado formal que seja de uso comum e estando de acordo com

⁶¹ Fonte: CIR – Encontro Estadual do Projeto do Gado, setembro 2016.

⁶² Op.cit

a aldeia. Além disso, o gado é utilizado quando ocorrem manifestações, reuniões, assembleias, incidência política etc. Assim, quando ocorre uma grande assembleia, como é o caso do Conselho Indígena de Roraima (CIR), que reúne todas as áreas indígenas do Estado de Roraima, com a presença de mais de mil indígenas, todas as regiões fornecem o gado para cobrir alimentação, seja doando duas ou três reses. Portanto, o gado coletivo serve para ações que são de interesse de todos os membros da comunidade.

Porém, fica ainda indagação: Quais outros meios em que o gado coletivo pode ser usado? Fiz essa pergunta para os indígenas que entrevistei e seu Alcides respondeu que o gado do projeto (M) só pode ser abatido, no caso de doença. “se caso eu fique doente de uma doença séria e precisar de apoio, aí tem que solicitar da coordenação do projeto”. Na narrativa de seu Alcides percebemos que só em casos de doença, o gado do projeto (M) pode ser utilizado, entretanto, isso é uma questão bem complexa de abordar nas aldeias. Para ter uma garantia de sustentabilidade, muitas famílias têm o gado individual que de certa forma, ajuda a prover suas necessidades e urgências.

O gado do projeto (M) conta com uma coordenação regional, no caso um indígena que é responsável em apoiar, articular e contribuir na gestão da criação do rebanho com os outros coordenadores locais. Nesse caso na região do Surumu esse papel é exercido pelo senhor Valter, da comunidade São Miguel. Essa coordenação está ligada a coordenação regional (tuxauas e coordenadores das comunidades) que se reúnem frequentemente. Nessas reuniões são expostos os trabalhos, planejamento e desafios, que ocorrem com o rebanho. Essa coordenação realiza encontros regionais que abordam assuntos específicos sobre a criação, com partilha de cada aldeia.

O último encontro regional sobre o gado da região do Surumu ocorreu nos dias 29 e 30 de abril de 2018 na aldeia do Táxi. Outra atividade que também é acompanhado pelo coordenador regional do gado, conjuntamente com o tuxaua de cada aldeia e o vaqueiro é a vacinação do gado. O controle da vacinação do gado é realizado pela Agência de Defesa Agropecuária do Estado de Roraima (ADERR), bem como pela erradicação da febre aftosa, além do monitoramento da mosca da carambola inspecionado pela Diretoria de Defesa Vegetal que se iniciou em 2015.

Além disso, existe outro órgão governamental que fiscaliza o gado nas terras indígenas que é o Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento (MAPA) o qual, atua em parceria com a ADERR. Mas dentro das aldeias indígenas a presença da ADERR é constante ao longo do último ano para cá tem sido permanente (OLIVEIRA, 2018).

Uma das competências da agência que é uma autarquia seria prestar o serviço de assessoria para as comunidades indígenas, quanto aos problemas de manejo com o gado. Mas esse órgão é alvo de críticas pelos indígenas que reclamam que a ADERR, não tem técnicos suficientes para fazer esse trabalho, além de impor suas normas dentro das terras indígenas. Eles apenas aparecem nas comunidades no período de vacinação e quando são solicitados para fazer alguma capacitação.

Conforme Oliveira (2018) destaca existe um controle maior nos rebanhos em terras indígenas devido ao comércio da carne clandestina do gado que serve aos comércios dos municípios que estão dentro das terras indígenas, vilas, etc. Por isso tem ocorrido por parte dessa agência, uma fiscalização maior dentro das TIs.

Outra forma de criação do gado nas comunidades é o *gado individual*. A aquisição desse gado se dá por um grupo de pessoas que são funcionários indígenas, servidores contratados, seja da rede municipal, estadual e/ou federal. Tais servidores trabalham na saúde e na educação possuindo assim uma renda fixa que ajuda a garantir a compra dos animais e a pagar para que outras pessoas cuidem da criação, ou seja, ele tem o poder de compra.

O gado individual, nos últimos tempos tem ultrapassado o rebanho comunitário. Isso tem gerado uma preocupação do movimento indígena que já está refletindo em como lidar com essa situação. Entre essas duas formas de criação, é evidente que existem relações distintas entre o gado coletivo e o gado individual. O gado individual é apenas de uma pessoa e cabe a mesma fazer a gestão que responde a suas necessidades, não necessitando passar por qualquer aprovação da comunidade, liderança ou tuxaua para ser abatido ou vendido. Cabe exclusivamente ao seu dono e/ou família lidar com o destino desse gado.

Conforme Oliveira (2018, p.61), nas comunidades onde fez sua pesquisa, São Marcos e Raposa Serra do Sol, apenas um grupo seleta e pequeno adquire o gado individual por causa do poder de compra. A quantidade de gado individual varia conforme cada região. Para termos uma margem de como a quantidade de gado se caracteriza, o gado dos indígenas varia entre 15 a 200 reses por aldeia. Porém, quando o gado é de não indígenas que estão dentro das TIs a média varia em torno de 900 a 1000 reses. Entretanto, sabemos que há indígenas com rebanhos que já chegam a 500 cabeças de gado e essa cifra ainda é maior. Desta forma, percebemos como a relação do gado individual é voltada mais para um mercado consumidor que gira em torno das terras indígenas.

Outro fato destacado é que a compra de carne de gado provindo das áreas indígenas, consta com um valor do kg de R\$ 17,00 enquanto que nas sedes dos municípios o kg é

comprado a R\$ 28,00, tendo um baixo custo (OLIVEIRA, 2018). Assim, a preferência é que se compre carne da criação de gado das terras indígenas. Mas o gado comercializado pelos municípios não é o gado comunitário e sim o individual.

Desta forma, um traço do comércio de carne bovina dentro das duas terras indígenas, São Marcos e Raposa Serra do Sol, conforme Oliveira (2018) ocorre de forma diferente. Nas aldeias do Alto São Marcos, algumas estão próximas a BR -174, seu acesso é mais rápido e responde a um comércio tanto pelos transeuntes que vão para Pacaraima bem como, os donos de açougue do município de Pacaraima, como já descrevemos acima. Os vínculos econômicos estabelecidos pela oferta da carne de boi nas terras indígenas são muito variados, pois parte de uma relação de oferta e procura.

Segundo dados da ADERR em 2017 as TIs possuem mais de 55.000 cabeças de gado distribuídas heterogeneamente em mais de 300 comunidades indígenas. Na TI São Marcos existem 20 mil cabeças de gado. Como a procura da carne de gado pelas aldeias tem uma demanda maior, devido ao seu baixo preço, as aldeias organizaram pontos de comércio para fazer a venda. O valor da carne é acertado com o dono da carne e o dono do ponto, onde paga-se uma taxa que está agregada ao pagamento de uma pessoa, caso seja necessário escarnear o boi.

Na TI Raposa Serra do Sol (compreende os Municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã), não existe ponto de comércio, sendo que o vendedor deve levar a carne até a sede dos municípios, ou os compradores e atravessadores se deslocam até as aldeias indígenas⁶³.

Para que se tenha a garantia de uma carne certificada, o Governo do Estado tem investido na vacinação dos rebanhos de gado dentro das terras indígenas. Assim conseguiu erradicar a febre aftosa no Estado. Fato que foi anunciado no dia 24/04/17, com assinatura do Ministro da Agricultura, Blairo Maggi, a instrução normativa que reconheceu o novo status sanitário do estado, sendo zona livre de febre aftosa. Com isso, produtores do estado poderão vender carne bovina para as demais unidades da Federação, exceto para Santa Catarina, que é área livre da doença sem imunização.

O próximo passo é submeter o reconhecimento do governo federal à Organização Mundial de Saúde Animal (OIE), a fim que de Roraima possa vender também para o mercado externo. Desta forma, o setor agropecuário de Roraima ter adquirido uma certificação da criação bovina é uma forma de ampliar o mercado.

⁶³Op.cit.

Devido a isso, se têm um controle maior por parte da agência sobre a venda de carne clandestina dentro das TIs. Segundo Oliveira (2018) a ADERR está fiscalizando com mais intensidade o comércio, além do mais, outra situação de controle é a emissão da GTA (Guia de Trânsito Animal) em Roraima – por conta disso, as aldeias indígenas são incluídas dentro desses programas.

Um grande desafio que se coloca para as comunidades indígenas que criam o gado é a gestão e manejo do rebanho bovino, principalmente em relação ao meio ambiente. Esse tema é ponto de reflexão nas assembleias indígenas regionais e estaduais dos indígenas.

No último encontro Estadual sobre o projeto do gado, cujo tema era desafios e oportunidades⁶⁴, as regiões indígenas trabalharam para elaborar um mapa contendo as fontes de recursos naturais (fonte de água, área de conservação, queimadas), além de fazer um mapeamento geral de toda a criação (cavalos) tipo de pasto, tipos de plantio (sojas, arroz, acácia, mangium). Assim de forma mais ampla, o CIR pretende levantar as principais potencialidades que existem nas regiões bem como as suas dificuldades. Nesse encontro todas as sete regiões realizaram um primeiro levantamento desse primeiro trabalho. Na região Surumu foram destacados os seguintes pontos:

Tabela 1- Quadro de potencialidades e fragilidades frente à gestão do gado bovino⁶⁵

Região	Pontos Fortes	Pontos Fracos	Estratégicas
Surumu	Estatuto do gado; fortalecimento da sustentabilidade, conquista da terra, união do trabalho comunitário e autonomia.	Falta de manejo adequado	
	Autossustentável para organização em nível de comunidade, regional e estadual	Troca de animal	

⁶⁵Relatório do Encontro Estadual sobre o Projeto Uma vaca para o Índio: Estratégia de melhoria da sustentabilidade e Gestão Territorial indígena 2016, p.07. Conselho Indígena de Roraima (CIR)

	Trabalho comunitário na compra de medicamentos, madeiras entre outros, nos festejos da comunidade, casos de doenças, aniversários etc.	Falta de pasto natural para o gado. Falta de acompanhamento técnico para o gado.	
	Vários cruzamentos de raças (guzerá, nelore, simental, canxim e caracu)	A comunidade não possui gado para comercializar somente para subsistência da comunidade	
	Gado para pagar dívidas da organização e do movimento indígena em defesa dos direitos	Falta de água nas comunidades	
	O osso e óleo utilizado para medicina tradicional	Alcoolismo	
	Couro utilizado para arreio de vaqueiro entre outros	Desunião	
	Sustentabilidade na alimentação	Desmatamento	
	Gado comunitário e individual como benefício para os membros da comunidade	Queimadas descontroladas	
	Estudo do projeto do gado na escola indígena	Escassez de chuva	
	Capim quicui.	Ataque de morcegos hematófagos	Práticas de manejo que levam a aversão pelos morcegos e vacinação adequada
		Capim rabo de boi invadindo as áreas de pastagem como consequência do plantio de arroz.	Política partidária.

Nesse quadro, evidencia-se como os indígenas da região do Surumu e do Barro têm consciência das potencialidades e da criação do gado. Novamente se destaca no primeiro ponto o gado do Projeto (M) como fortaleza, servindo para garantir autonomia. Esse gado

também serve para “bancar” o movimento indígena, suas lutas e reivindicações. Porém como foi destacado na tabela, um dos desafios é que a aldeia não possui um gado destinado para para comercialização.

O gado do M tem uma especificidade como já destacamos ao longo do texto. O gado que serve para a comercialização é o gado individual como descrevemos acima. Então é como se o gado individual fosse uma alternativa das aldeias para comercializar. Porém existem famílias que moram em aldeias indígenas, mas que não fazem parte do cotidiano de suas atividades, como as reuniões comunitárias mensais, regionais, assembleia etc. Esse desafio das aldeias de não ter um gado que possa servir para comercialização é um desafio que a comunidade do Barro vem passando. Pois a principal fonte de comércio é em Pacaraima.

Além desses desafios outro que destacamos, e que foi muito falado pelos indígenas em minhas entrevistas, é a falta de assessoria técnica por parte da ADERR. Os indígenas relatam que eles precisam melhorar o manejo do gado, mas sem condições e sem assessoria, torna-se muito difícil. O trabalho da ADERR se restringe ao período da vacinação, pois é quando os técnicos visitam as aldeias para vacinar o gado. Porém, os indígenas alegam que muitos animais depois de quinze dias, ficam com hematomas e depois com o pescoço duro.

Seu Valquis o ex-vaqueiro do Maiwa me disse que isso ocorre devido ao fato de que a vacina realizada com uso da pistola, a agulha da injeção não entra completamente na carne do animal de forma profunda, ficando apenas no couro e depois cria um abcesso que vai inflamando e após alguns dias, torna-se pus. É preciso que rapidamente um vaqueiro faça uma ação de pegar uma faca bem afiada e fazer um pequeno corte para expelir o sangue acumulado. Caso não faça isso, o gado tem complicações maiores, piorando a situação da ferida. Após essa intervenção é feito um curativo que fica sendo monitorado pelo vaqueiro.

Além da questão das vacinas outro problema grave que ocorre com o gado é o ataque do morcego hematófago. O ataque desse morcego, transmissor da raiva, tem causado um grande prejuízo aos rebanhos dos indígenas. Seu Alcides em sua entrevista me falou de um levantamento realizado no ano de 2016 nas TIs Raposa Serra do Sol e São Marcos, as duas maiores TIs que possuem rebanhos de gado, e constatou que ocorreu mais de duas mil mortes de gado bovino provocadas pela mordida do morcego transmissor da raiva.

Seu Alcides destaca ainda que nessa região é o único indígena capacitado para fazer a captura do morcego, pois é uma atividade perigosa. Em uma das minhas visitas no Barro, seu Alcides tinha sido solicitado por uma comunidade do São Marcos, para capturar o morcego que estava afetando o rebanho da aldeia. Ele havia acabado de chegar e já estava sendo

chamando para outra aldeia. Ele relata que é um trabalho desafiante e hoje se sente sobrecarregado, pois não tem outro indígena que possa aprender a profissão.

Como percebemos, na ADERR existe um quadro com poucos funcionários para atender as TIs, bem como, para capacitar os próprios indígenas, que são conhecedores profundamente de suas regiões, para executar essa atividade. A grande mortandade de gado tem sido uma preocupação constante de seu Alcides, além de ter sido apresentado ao órgão competente.

Outro desafio elencado é a criação de gado que responda a um lado mais comercial, de cunho mais capitalista, o que não corresponde ao modelo dos povos indígenas que é coletivo. Para aderir a esse modelo, os povos indígenas têm que passar por diversas mudanças, as quais percebi em minhas visitas do Barro. Esse rebanho de gado dá aos indígenas um prestígio e valor, pois revela suas práticas de criação do gado e o sucesso que as aldeias conseguiram estabelecer ao longo dos anos.

[...] então primeiro é assim vaqueiro é uma coisa. Quando se fala pecuária, seria assim, uma quantidade, pecuarista. Por exemplo aqui nós somos criador de gado. Tem uma quantidade, da comunidade. Aqui nós estamos com quase três, aqui na comunidade do Machado. Que nós temos essa quantidade, nós estamos assim. O pecuarista a quantidade é tanta res, tanta res. Só que aí nós somos pecuaristas, não individual, mas coletivo. Então nós somos isso, da comunidade. Não sou eu, eu tenho res, é nosso, é da comunidade. Então por isso que não era no tempo do fazendeiro, que era só ele(tinha gado) é dele é dele. Então assim pelo que nós entendemos, esse seria o criador de gado, são essas comunidades que são pecuaristas criador de gado. Então para nós que vive de gado, cuidado. Aí nós temos os técnicos. Por exemplo, pra vacinar o gado, aí temos alunos. Eu fiz um curso no Maturuca, aí nós recebemos uma pistola. E também pra gente vacinar gado. Trabalho de manejo, vacinar contra aftosa. Recebemos o treinamento, aí depois veio continuando. Quem é vaqueiro? Vai fazer o curso? Aí nós achamos que todo vaqueiro tinha que ser técnico. Não! Está errado! Tem que ser um ou dois. Não de cada comunidade. O vaqueiro vai cuidar do gado, por campo com lá vai tratar e tal. Quando vai tratar aí já combina, tal dia já vamos vacinar, trabalhar o gado. Aí esse que já fez o curso, esses que já foram vacinados, vai fazer pra vacinar. Aí já tem pessoas, porque todo tempo muda nè? Um fixo não, vaqueiro muda de ano em ano. Não! Nós queremos que cada família, se aqui são 10, 12,15. Quando era 10 em 10 anos tinha que mudar. Terminava o prazo de cinco anos. Era feito um novo acordo, tinha os conselheiros, do outro projeto né? Ai aceitava de novo e ai continuava da família para ser vaqueiro. Então não adiantava pra fazer curso. Era um gasto. Dava de ficar. Aí a gente achou de parar com esses cursos, até porque a escola de formação, para preparar os técnicos em agropecuária, facilitou o trabalho pra gente. Já não tem esse. Agora sim temos pessoas preparadas na comunidade, que fizeram o curso antes, no Surumu, mas com ajuda eles aí ficou melhor. Essas pessoas que estão indo, pessoal da ADERR, não eles têm gente que pode vacinar. Você só marca aí vem! A questão da pecuária, somos pecuaristas da comunidade em si, nós somos criador de gado. Agora por que? Porque é comunitário. Agora pro manejo do gado, tem muito cuidado de ter essa pessoa técnica pra fazer a vacinação, do trabalho quando é preciso [...] (José Oliveira Machado/ Surumu, maio de 2018).

Na narrativa de seu José, é destaque de como para a gestão dos seus rebanhos, é necessário que se tenha o técnico para vacinar. Com a experiência que foram tendo com suas próprias criações, foram percebendo, que era necessário que fosse diferenciado o trabalho do vaqueiro e do técnico. Devido ao fato do rodízio dos vaqueiros, o trabalho do técnico teria que ser separado.

Agora os próprios indígenas têm pessoas capacitadas que ajudam no manejo de suas criações.

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

Esse processo de aquisição da técnica foi fortalecido no Projeto *Uma vaca para o índio*, onde percebemos que junto com a Diocese, foi oferecido aos indígenas, cursos dos mais variados temas, além de apoio técnico nas próprias aldeias, incidindo diretamente com os vaqueiros, tuxauas, lideranças e com uma equipe de apoio que proporcionava orientação aos agentes diretos com manejo do gado.

Concomitante a isso, a prática que os vaqueiros já tinham adquirido nas fazendas proporcionou uma aquisição das técnicas de criação. Conforme Santilli (2016), nesse período se criou uma nova figura do vaqueiro e do capataz para cuidar do rebanho, não tendo mais um padrão, ou vivendo em um regimento de exploração.

Segundo Campos (ISA, 2018) “a pecuária reforça a identidade indígena porque é feita de forma comunitária e em harmonia com o jeito deles viver, sem desmatamento, sem hormônio, antibiótico, apenas vacinas obrigatórias. Fazem criação de boi solto em capim nativo, uma atividade importante na segurança alimentar e na economia das comunidades”. Corroborando com Lemos (1998), a criação de gado pelos Macuxi reforça sua identidade e marca assim uma forma de uma pecuária indígena, que ainda convive de forma mais equilibrada com o meio ambiente.

[...]olha eu vejo que hoje o gado, ele quando começou o que a gente falou né, o segundo é hoje ele é muito importante para nós. Agora nós eu to dizendo assim da minha geração, eu vejo se dê continuidade pra frente, essa geração nova que tá aí, se eles levarem em frente e pensar melhor, seria uma vida para eles ainda melhor

do que foi pra nossa. Porque se eles não acreditarem o problema é deles. Mas o que a gente conseguiu da minha geração, a dificuldade tive, pra mim esse gado representa um símbolo muito importante, pra mim eu vejo assim. Pra mim é muito significativo para mim, deu esse apoio, essa segurança e ela hoje pra mim é tem essa grande validade pra mim. Agora como eu tô dizendo, agora daqui pra frente eu vejo assim, se eles acabarem é porque não sei, porque eles querem, mas para mim é uma coisa que é muito, eu quando comecei a estudar, o professor passava uma lição assim; a riqueza do Brasil, são duas riquezas do Brasil, era o minério e o gado. Então hoje eu comparo como uma riqueza enorme para nós. E hoje ela tem muito parte da agricultura. Ela dá tudo de bom; dá o esterco, dá o adubo muito importante, que não é químico nem nada. Com ela tudo isso é de grande valor e tudo que você pensar, dela ela ajuda muito nessa parte da agricultura. Da tudo de bom! Tudo positivo pra gente, e dá certo ai vem o leite, dá o esterco, dá o adubo, muito importante. Um adubo sem químico sem nada. Tudo que você pensar dela, tem tudo de positivo. Ouço dela, aqui minha esposa trabalha com o osso fazendo remédio caseiro, a pedra para veneno de cobra e dá certo, aí vem tudo isso, dá essa riqueza enorme pra nós pra comunidades, considero muito como uma riqueza enorme para a gente da comunidade (Alcides Barro/ Surumu maio de 2018)

A partir de seus próprios rebanhos os indígenas querem continuar escrevendo a sua história e com isso querem que a nova geração futura possa continuar lutando por sua autonomia através do gado. A criação de gado nas aldeias tem proporcionado uma melhoria de vida, onde os jovens indígenas têm desfrutado de direitos que foram garantidos a partir da conquista da terra.

Com seus rebanhos, os indígenas do Barro vão traçando seu próprio caminho e reafirmando seus projetos. O futuro acerca da prática da criação de gado pelos indígenas, só diz respeito aos próprios indígenas. Cabe a eles irem construindo os passos de uma longa jornada.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Macuxi têm uma história de contato com o gado de aproximadamente 300 anos. Esse processo foi marcado inicialmente, como podemos salientar ao longo desse trabalho, por um roteiro de invasão (Santilli, 2001), de submissão e exploração a partir das fazendas. Em um determinado momento, na década de 80 do século passado, o gado passa de um instrumento de “maldição” para a uma “benção”, proporcionando aos índios a conquista de suas terras.

Com o projeto *Uma vaca para o Índio*, os indígenas passam definitivamente a constituir seus rebanhos. Ao longo de quase 45 anos esse projeto favoreceu a grande maioria das aldeias em Roraima, com os que os indígenas se tornaram donos de seus próprios rebanhos. Esse processo favoreceu que os índios negassem o passado das fazendas e constituíssem novos elementos de uma identidade coletiva: os criadores de gado, onde através de suas próprias práticas pudessem desenvolver uma pecuária indígena visando estabelecer uma relação de equilíbrio e respeito com o meio ambiente.

A aquisição do gado coletivo é para os indígenas um símbolo de conquista de direitos e de resistência. Os indígenas se dizem felizes por terem conseguido sua terra, o que proporcionou um movimento de transformação dentro de seus territórios.

Essa relação tem proporcionado aos indígenas a partir da pesquisa uma autonomia quanto as suas principais reivindicações, proporcionando não apenas, um viés econômico, mas uma coerção enquanto movimento indígena. Com a conquista desses rebanhos, assegurando direitos coletivos, principalmente quanto ao território. Além disso, também favoreceu uma melhor gestão de seus rebanhos, a partir de sua experiência onde os vaqueiros tiveram um papel muito importante, relações sociais mudam completamente com o gado coletivo.

Na atualidade o gado bovino faz parte da vida das aldeias, sendo incorporado à cultura indígena e integrando elementos da sua organização social. Se por um lado o gado bovino possibilitou a conquista do território, na atualidade um dos desafios é a gestão dos territórios indígenas, visando responder mais a autossustentação. O movimento indígena vem delineando possíveis saídas para os gados de suas aldeias. Com a pesquisa podemos perceber que os indígenas da aldeia Barro necessitam de apoio técnico que possibilite uma melhor gestão e manejo de seus rebanhos.

Porém, como esse aporte técnico ainda é de responsabilidade do Governo do Estado, realizado pela ADERR, ainda há muitos entraves no trabalho e compreensão das práticas com os povos indígenas e seus rebanhos. Um deles ainda é a questão do controle do morcego hematófago. Devido a essa ausência ou deficiência no atendimento dos rebanhos indígenas houve uma perda de mais de duas mil cabeças de gado, devido à falta de controle desse morcego que transmite a raiva. Portanto, a ausência de qualificação técnica profissional para os rebanhos indígenas e a formação profissional dos próprios indígenas ainda é um desafio a se conquistar.

Outro desafio é referente ao gado familiar (individual) e o coletivo, sendo necessária uma nova estrutura social que garanta ou favoreça a manutenção dos rebanhos, visando à prática dos próprios indígenas. Assim sendo, esses rebanhos ainda não foram submetidos a um modelo de comércio consumidor em grande escala, onde é necessário plantar área de pastagem, uso de ração própria, área de confinamento, modelo de abate e produção que responda a um mercado mais exigente.

Corroborando com Oliveira (2018), o gado nas aldeias tem um valor mais de uso do que de bem. Nesse aspecto, não é um bem relacionado a “status”, mas é um bem a serviço da coletividade das aldeias. Por isso os indígenas não se assumem como pecuaristas ou fazendeiros, fato que é diferente de outros povos indígenas que tiveram projeto de gado implantados em suas aldeias, como no caso do povo Karitiana de Porto Velho, que desejam o gado mais pelo status de poder (VANDER, VELDEN 2010).

Outro fato analisado no trabalho, conforme Bethônico (2013) é que o gado individual forma um rebanho de reserva de valor, que pode ser negociado para suprir as várias necessidades dos indígenas e desta forma responde ao comércio de carne dentro das TIs em Roraima como podemos verificar nesse trabalho. Pude também constatar isso ao longo da minha pesquisa quando estive em trabalho de campo na aldeia Barro. Esse gado serve para aquisição de bens materiais, como aquisição de transporte, troca de mercadores etc.

Nesse aspecto, a constituição de um rebanho familiar (individual) e o modelo “M” (coletivo) responde a dois diferentes contextos do uso do gado em que os indígenas terão que refletir como deverá ser a gestão de seus rebanhos futuramente.

5. REFERÊNCIAS

ALMADA, Manuel da Gama Lobo. Descrição relativa do Rio Branco e seu território. **Revista História e Etnografia do Brasil**, Rio de Janeiro nº 04, Tomo XXIV p. 661, 663.

AMOROSO, Rosa. Marta. **Guerra Mura nos século XVIII- Verso e Versões: Representações dos Mura no Imaginário colonial**. São Paulo 1991, 320f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas- Universidade de Campinas.

ARAÚJO, Melvina. **Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima**, São Paulo, Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2006, 248 pp.

ARIAS, Guerreiro Patrício. **Guia Etnográfica. Para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas**. Ed. Abya- Yala. Universidade Politecnica Salesiana. Escuela de Antropologia Aplicada Facultad de Ciencias Humanas y Sociales., Quito- Equador, 2002.

BARBOSA. Reinado, Imbrozio. **Ocupação Humana em Roraima. Do Histórico Colonial ao início do assentamento dirigido**. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia- INPA Boletim Museu Paraense Emilio Goeldi, 9(1) p.123-144.

BETHONICO, Maria Bárbara; SOARES, Jhozenias; ALBUQUERQUE, Rosenira. **Desterritorialização e reterritorialização em Roraima. O Papel do gado**. III Seminário Internacional Sociedade e Fronteiras e V Encontro Norte e Nordeste de Psicologia Social.

BILENKY, Thais. **Índios em Roraima criam gado em fazendas 'herdadas' de ruralistas**. Jornal Folha de Boa Vista. Boa Vista, 30/01/2018. Número ou título do caderno, seção ou suplemento p.1-10

CALAVIA SÁES, Oscar. **Autobiografia e liderança indígena no Brasil**. Tellus, ano 07, n.12. abril de 2007. Campo Grande- MS p.11-32.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A política da Memória Saporá**. Manaus: Edua, 2012.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO INDÍGENA (CDI). Revista Família Cristiana. Amazonia retorna lavita. nº 16, 18 de abril de 1990 (tradução Laurindo Lazzaretti).

_____. Prelazia e Roraima. Centro Diocesano de Pastoral.

_____. Manual do Projeto do gado. CIRs/d.

_____. Relatório de atividades estatístico sobre o projeto do gado- avaliação –janeiro à Maio. Ednelson Souza Pereira. S/D.

_____. Depoimento de Gabriel Viriato Raposo. Arquivo Indigenista da Diocese de Roraima. Depoimento recolhido pelo Pe. Silvano Sabattini no ano

de 1965 e consta no livro *Ritorno ala maloca*, Ed EMI, Bologna (Itália 1973) Boa Vista, janeiro de 1985.

_____*Assembleia Geral dos Tuxauas. Surumu 4-8 de janeiro de 1983.*

_____*Assembleia Geral dos Tuxauas, Surumu 3-5 de janeiro de 1986.*

_____*XIII Assembleia Geral dos Tuxauas- Surumu, 07-09 de janeiro de 1991.*

_____*Versão popular do Estatuto do Projeto Uma Vaca para Índio. Surumu 27 de julho de 1996.*

_____*Estatuto do Projeto “Uma vaca para o Índio”. Diocese de Roraima. Boa Vista 04 de novembro de 1985.*

_____*Termo de compromisso para o primeiro ciclo do Projeto “Uma vaca para Índio”. Data 04 de novembro de 1985.*

_____*Breve Histórico do Projeto do gado “Uma vaca para o Índio”*

COUDREAU, H.A. **La France Equinoxiale, II: Voyage à travers les Guyana et l'Amazonie**, 1887, Paris.

CAVALCANTE, Moura. Ronalson. **Projeto do gado. “Uma vaca para o índio”: Processo histórico, organização e luta pelo território, Roraima- 1980-2009.** Revista Textos Debates, Boa Vista, n. 18, p.251-268, jan/jun 2010.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA (CIR). **Dossiê: Raposa Serra do Sol. Um projeto de vida para os povos indígenas da Amazônia e do Brasil.** setembro de 2017.

COSTA, Luiz. 2007. **As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental.** Tese de Doutorado, Museu Nacional.

CIRINO. Carlos Alberto Marinho. **As fazendas reais no Vale do Rio Branco. Desenvolvimento Regional da Amazônia. Limites e Possibilidades.** Org. Magalhaes, Maria das Graças; Lyra Junior, Alves Américo. Ed. Ed. UFRR. 2015 p.57 83

_____*A “boa nova” na língua indígena: Contornos da evangelização dos Wapichana no século XX. Boa Vista. Ed.UFRR. 2008. 264p.*

DIOCESE DE RORAIMA- Pastoral Indigenista. **Relatório da reunião sobre o projeto do gado.** Data: 23/01/2002

_____*Roraima entre profecia e martírio. Testemunha de uma Igreja entre índios nas lembranças de Dom Algo Mongiano, bispo de Roraima desde 1975 ate 1996. Tradução de padre Bruno Schizzerotto. Boa Vista, RR. 2011.*

_____*Pastoral Indigenista. Relatório da Coordenação da Pastoral Indigenista. Data 19 /11/1994.*

_____**Relatório da Pastoral Indígena de Roraima.** Prelazia de Roraima Centro Diocesano de Pastoral. Data 18 a 21 de julho de 1978.

_____**Boa Vista- RR. Ata da área norte.** Data 17 a 20/11/1986.

_____**Centro de Informação. Índios e Brancos em Roraima.** Coleção Histórica- antropológica n 02. 1986.

_____**Pastoral Indigenista. Relatório sobre o projeto do gado.** Data 06 de maio de 2001.

DESCOLA. Philippe. **Genealogia de objetos e antropologia da objetivação.** Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n 18. p. 92-112, dezembro de 2002.

_____**Estrutura e Sentimento: a relação com o animal na Amazônia.** Mana n 4(1) 1998, p. 23-45.

Dicionário da língua portuguesa 2006, porto, porto editora.

DINIZ, Edson Soares. **Os Macuxi do Roraima. Sua situação na sociedade Nacional.** Tese de Doutorado em Ciências (Antropologia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, São Paulo, 1972.

EGGERATH. Pedro Dom. **O Valle e os Índios do Rio Branco.** Rio de Janeiro: Instituto Histórico de Geografia Brasileiro 31 de março de 1924.

FARAGE. Nádia. **As flores da fala: Práticas retóricas entre os Wapishana.** Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 1997

_____**As muralhas dos Sertões:** Os povos Indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FARAGE. Nádia & SANTILLI, Paulo. Estado de Sitio. Territórios e identidades no vale do rio Branco. In: **História dos índios no Brasil.** Organização Manuela Carneiro da Cunha- São Paulo, Companhias das Letras- Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992 p. 267-278.

FARIS, Ferreira. Ivanir. **Perícia Geográfico. Terra Indígena Pantaleão.** Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Instituto de Humanas e Letras. Departamento de Geografia. Dabukuri- Grupo de Pesquisa e Planejamento e Gestão Territorial Amazônico. 2018 p 75.

FOLADORI. G; Taks, J. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. MANA 10(2):323-348, 2004.

GHASARIAN, Christian. Introdução ao estudo do parentesco. Tradução: Ana Santos Silva. Ed: Terramar 1999.

GAIGER,G.M. Júlio. Organizações e porta-vozes indígenas: Questões sobre representatividade. CIMI- Setor de documentação. 1991.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Maurice Halbwachs. Tradução de Beatriz Sidou . São Paulo. Centauro 2003. p.30-70

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. Revista brasileira de ciências sociais. 1995.

_____. The perception of the environment. Essayos on livelihood, dwelling and skill. London, New York Routledge 2000.

ISA-Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil 2011/2016. RORAIMA SERRA E LAVRADO: Raposa Serra do Sol, 10 anos depois. Joenia Wapixana, 14/02/2017 p.275-259.

KOCH. Theodor Grünberg. **Do Roraima ao Orinoco**. (2006 [1911]) tradução: Cristina Alberts-Franco- São Paulo Ed. UNESP, 2006.

_____. **Do Roraima ao Orinoco** (1911-1913) Tomo III. Edição do Banco Central da Venezuela. Gráfica Arminto C. A- Caracas/ Venezuela 1982.

_____. A distribuição dos Povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá. Tradutor Erwin Frank Ed. INPA/ Edua- Manaus

LANGDON, Jean. E. Dialogicalidade, conflito e memória na etno-história dos Siona. In: **Donos da palavra: Autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul**. Fernando Fischman e Luciana Hartmann(org). Santa Mari. Ed. UFSM, 2007 p.18-39.

LE MOS, Alessandra. **Os índios Macuxi de Roraima: Criação de gado, terra e identidade étnica**. Universidade da Florida. Dissertação de mestrado. 1998

LE GOFF, Jacques. História e memória. Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitao[et al] 5 ed. Campinas SP: Editora Unicamp, 2003 p.419-476.

MAÍDA, dos Santos. **O rebanho bovino na comunidade indígena Maloquinha. Região Surumu, Município de Pacaraima, Terra Indígena Raposa Serra do Sol**. 2015. 68p. Trabalho de conclusão do Curso de bacharelado em Gestão Territorial. Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena- Universidade Federal de Roraima (UFRR).

MELLO e Souza, de Alves Eliane Marcia. **O império comercial de J. G de Araújo e seu legado para Amazônia (1879-1985)**. Artigo Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2010 pgs 45.

NASCIMENTO, Gonçalves, Frank Everton. **Análise da pecuária extensiva como possível vetor de intensificação dos processos erosivos na fazenda depósito Xanadu, Terra Indígena São Marcos, Roraima**. 2017. 77p. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais) Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2017.

OLIVEIRA, Silva da Reinaldo. **A criação de boi em terras indígenas do lavrado**. 2018. 109p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional da Amazônia) Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018.

OURIQUE, Jacques. **O Vale do Rio Branco**. Estado do Amazonas. Ed. Oficial 1906.

PEDROSA, Fábio Augusto de Carvalho. **A Economia Gomífera na Amazônia III: A Crise**, Revista Inteligente 2017. Manaus: UFAM, 2017, p.12).

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 5 a 10, 1992. p. 200- 212.

_____. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.02, n. 03 1989. P. 3-15.

PRICE, Richard. **Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 10, n.21, jan/jun 2004, p.293-312.

RELATORIO ANTROPOLOGICO PRELIMINAR DA IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO. Terra Indígena Jauary. Povo Mura/Autazes/Amazonas.GT Port.681/Pres/2008. Antropóloga Coordenadora Prof. Dra. Maria Elisa Ladeira.

REVISTA COMEMORATIVA DOS 71 ANOS DOS FESTEJOS DE SÃO JOSE NO SURUMU. Universidade Federal de Roraima (UFRR) novembro de 2017.

RIBEIRO DE SAMPAIO, F. X. Relação Geografica Historica da América Portuguesa. In **Revista do Instituto Geografico Brasileiro** Tomo XIII, nº 18 1850 p.269.

RICE, Alexander, Hamilton. **Exploração da Guiana Brasileira/** Hamilton Rice. 1875-1956: Tradução e notas Lacyr Scretino. Prefácio de Mario G. Ferri. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia. São Paulo. 1978.

RODRIGUES FERREIRA. **Viagem filosófica ao rio Negro** (1983[1783-1787]) Belém.

RIVIÉRE, Peter. **Indivíduo e sociedade na Guiana**. São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo 2001.

_____. **The Forgotten Frontier Ranches of Northerns Brazil**. Nova York: Holt Rinehart Cambridge University. 1972, pág. 07 a 127.

SANTILLI, Paulo. **As fronteiras da República: História e política entre os Macuxi do vale do rio Branco**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. 1994.

_____. **Os Macuxi: História e Política do século XX**. Universidade Estadual de Campinas- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo, 1989.

_____. **PemongonPatá: Território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo. Ed. UNESP. 2001

_____. **Usos da Terra, fusos da lei: o caso Makuxi**. Antropologia e direitos humanos- Prêmio ABA/ Ford. Novaes, Reys Regina & Lima de Kant Roberto (org). Ed: EdUFF, Niteroi/ RJ, 2001.

_____. Ocupação territorial Macuxi: aspectos históricos e políticos. **Homem, Ambiente e Ecologia no estado de Roraima**. In BARBOSA. Reinaldo Imbrozio (org). Efrem Jorge Gondim Ferreira, INPA, Manaus 1997, p.49-63.

SANTOS, de Maria, Glaucia. **A antropologia ingoldiana e as relações entre humanos e outros animais**. Revista de Estudos e Investigação antropológicos- REIA. Ano 3,v.Especial I 20016. p.09-22.

SANTOS, Moreira. Ana Flavia. **Conflitos Fundiários, Territorialização e disputas classificatórias – Autazes (Am) Primeiras décadas do século XX**. 2009. 415f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade do Rio de Janeiro- Museu Nacional.

SILVA, Vilmar. Antônio. A função socioambiental das terras indígenas: **O caso da Raposa Serra do Sol**. 2013. Dissertação (Mestrado em desenvolvimento regional da Amazônia) Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013 p. 61-80

SOARES, Gabriel Ozorio de Almeida. **Não existem cordas para nós: Relações de produção e pertencimento dentro do sistema de aviação na região do Médio Purus**. Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (PPGSOL/UnB) UNB. 2017, p.34-51.

VALDEN, Felipe Ferreira Vander. **Inquietantes Companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana**. São Paulo Alameda. 2012.

_____. A inveja do gado. **O fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana**. Anuário Antropológico/2010-I, 2011: 55-76.

_____. **Rebanhos em aldeias: Investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia)**. Espaço ameríndio, Porto Alegre, v. 5.n.01 p. 129-158, jan/jun 2011.

VASCONCELOS. André dos Santos. **Diocese de Roraima: A participação da Igreja no processo de organização dos Povos indígenas do estado**. Revista Textos & Debate n 2/ UFRR. 1996.

VENTURA, Luis. **De rio a rio: A luta pela terra em Raposa Serra do Sol**. Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Boa Vista, 2018.18 p. Trabalho não publicado.

VIEIRA. Jaci Guilherme. Missionários, **Fazendeiros e Índios em Roraima**. A disputa pela terra-1777-1980. Boa Vista, Ed. UFRR, 2007.

_____. 2º edição revista e ampliada. Boa Vista: Editora da UFRR 2014.

ZAMBONINI, Franca. **Amazzonia retorna lavita**. Revista Família Cristã. nº 16 p. 91-97 18 de abril de 1990.

Sites consultados:

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística:
http://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf. Acesso no dia 24 de agosto de 2017.

INSTITUTOSOCIOAMBIENTAL:<http://www.institutosocioambiental.com.br/pib.socioambiental.org/pt/povo/macuxi/734>

<http://www.cir.org.br>. Acessado em 20 de julho de 2017 e no 01 de fevereiro de 2018.