



UFRR

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS**

LYNA BEZERRA TRINDADE

**UMA HISTÓRIA DE VIDA NO MOVIMENTO INDÍGENA DE RORAIMA:
AS REPRESENTAÇÕES DO TUXAUA JACIR DE SOUZA**

Boa Vista/RR

2017

LYNA BEZERRA TRINDADE

**UMA HISTÓRIA DE VIDA NO MOVIMENTO INDÍGENA DE RORAIMA: AS
REPRESENTAÇÕES DO TUXAUA JACIR DE SOUZA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras (PPGSOF) da Universidade Federal de Roraima, como Pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Fronteira.

Linha de pesquisa II – Fronteiras e Processos Socioculturais.

Orientador:

Prof. Dr. Américo Alves de Lyra Júnior.

Co-orientadora:

Profa. Dra. Gilvete de Lima Gabriel.

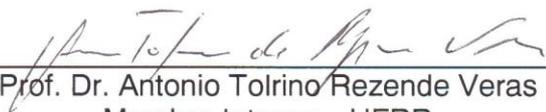
LYNA BEZERRA TRINDADE

“Uma História de Vida no Movimento Indígena de Roraima: As Representações do Tuxaua Jacir de Souza”.

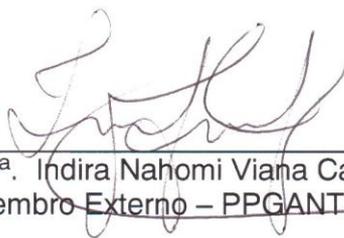
Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia. Defendida em 07 de Abril de 2017 e avaliada pela seguinte banca examinadora:



Prof. Dr. Américo Alves de Lyra Júnior
Orientador – UFRR



Prof. Dr. Antonio Tolrino Rezende Veras
Membro Interno – UFRR



Profª. Drª. Indira Nahomi Viana Caballero
Membro Externo – PPGANTS

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grata à força maior do universo, que é Deus. Grata pelo livre arbítrio à mim concedido, em que cada dia, por meio de alguma liberdade de pensamento, de atitudes e de reações perante as circunstâncias da vida, sempre me é possibilitado aprender valiosas lições. Me sinto imensamente grata pelo dom da vida, especialmente pela possibilidade em me permitir, sentir e amar. Grata pela incessante busca por fragmentos de paz, esperança e felicidade. Certezas não tenho, por isso, posso desejar fragmentos, por intuir que a plenitude de tão grandiosos sentimentos, estão condicionados de forma fragmentada para este plano dimensional do existir humano. É portanto, por meio desta pequena reflexão que expresso minha gratidão à todos que, sem nomear fizeram parte deste importante caminho percorrido.

DEDICATÓRIA

As duas grandes mulheres da minha vida: Minha Mãe Lindalva, Vovó Tarcila e aos povos Indígenas de Roraima.

Não junto minha voz à dos que, falando em paz, pedem aos oprimidos, aos esfarrapados do mundo, a sua resignação. Minha voz tem outra semântica, tem outra música. Falo da resistência, da indignação, da “justa ira” dos traídos e dos enganados. Do seu direito e do seu dever em rebelar-se contra as transgressões éticas as quais são vítimas cada vez mais sofridas.

Paulo Freire,
Pedagogia da autonomia, 1996.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 - Mapa do estado de Roraima	15
FIGURA 02 - Registro do encontro lideranças e professores indígenas com D.Aldo Mongiano no Surumu no começo dos anos 1970.....	22
FIGURA 03 - Faixa com mensagem de protesto contra a violência vivenciada pelos povos indígenas	23
FIGURA 04 - Manifesto na década de 1980 contra a invasão nas terras indígenas.....	24
FIGURA 05 - Mapa Terra indígena Raposa/Serra do Sol	31
FIGURA 06 - Liderança Jacir de Souza	37
FIGURA 07 - Comunidade do Maturuca, anos 1970	38
FIGURA 08 - Papa Bento XVI e Jacir de Souza no Vaticano, Itália.....	39
FIGURA 09 - Formação de lideranças	41
FIGURA10 - Dom Aldo Mongiano, montagem de capa em livro autoral	42
FIGURA 11 - Dom Aldo Mongiano, principal articulador da atuação do indigenismo católico, em sua última visita a Comunidade do Maturuca	45
FIGURA 12 - Jacir de Souza e professora Pierângela na embaixada de Londres.....	46
FIGURA 13 - Jacir de Souza na organização do movimento	48
FIGURA 14 - Registro de uma das primeiras assembleias na região do Surumu	49
FIGURA 15 - A busca por apoio estratégico institucional: visita do ministro Mangabeira Unger ao Maturuca	51
FIGURA 16 - Registro na sede da ONU em Nova York (EUA)	52
FIGURA 17 - Garimpo indígena	54
FIGURA 18 - Ao longo da luta pela terra, foram registrados vários casos de violência, dentro das comunidades como incêndios criminosos.	57
FIGURA 19 - Festejos no Maturuca.....	58
FIGURA 20 - Tuxaua Jacir recebe junto com seu povo a visita do presidente Lula na comunidade do Maturuca, para o ato simbólico de homologação da TIRSS ...	59
FIGURA 21 - Jacir de Souza ao lado do sociólogo Boaventura de Souza Santos em visita ao Universidade de Coimbra, Portugal.....	65

LISTA DE SIGLAS

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CINTER – Conselho Indígena do Território de Roraima

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

NRTU/UFRR – Núcleo de Rádio e TV Universitário da Universidade Federal de Roraima

OMIR – Organização das Mulheres Indígena de Roraima

OPIRR – Organização dos professores indígenas de Roraima

SODIUR – Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima

TIRSS – Terra Indígena Raposa Serra do Sol

UFRR – Universidade Federal de Roraima

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 Palavras da autora.....	11
2. CAPÍTULO I - A HISTÓRIA DA RESISTÊNCIA.....	15
2.1 Os porquês da pesquisa.....	15
2.2 O panorama de uma época conflituosa.....	18
2.3 A teologia da libertação e as mudanças da Igreja Católica.....	25
2.4 A Diocese de Roraima abraça a causa indígena.....	27
2.5 A importância da contribuição de padre Jorge Dal Ben.....	29
2.6 Das Assembleias de lideranças à criação do CIR.....	30
3. CAPÍTULO II - A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR DESDOBRAMENTOS INSTRUMENTAIS DE ANÁLISE DE DADOS BIOGRÁFICOS	33
4. CAPÍTULO III - JACIR DE SOUZA: OS DIZERES DE SUA HISTORICIDADE	36
4.1 – O início do percurso	36
4.2 – O despertar de consciência para os direitos indígenas e a construção do movimento.....	40
4.3 As referências formadoras da liderança Jacir de Souza.....	43
4.4 O espírito de liderança na construção de uma organização indígena	47
4.5 As Estratégias de Sobrevivência.....	50
4.6 Reflexões sobre a narrativa de Jacir de Souza.....	58
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
REFERÊNCIAS	69
ANEXOS.....	73

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo a compreensão da trajetória de vida da liderança indígena Macuxi, Jacir de Souza, a partir da construção de suas referências e da subjetividade de suas representações na luta social e política dentro do contexto histórico de formação e consolidação do movimento indígena de Roraima, durante o período que compreende as décadas de 1970 e 1980. Buscando assim, compreender a formação deste sujeito social a partir de suas referências, e sobre a análise de sua narrativa autobiográfica.

Como ferramenta metodológica, utiliza-se os conceitos de histórias de vidas, cunhadas a partir da teoria hermenêutica de Paul Ricoeur. No primeiro capítulo é apresentado os aspectos sócio-históricos que servem como pano de fundo para a análise desta narrativa. O segundo capítulo, abordará a parte teórica-metodológica da pesquisa. E o terceiro capítulo, descreverá a narrativa de vida deste sujeito histórico-social.

PALAVRAS-CHAVE: Movimentos. Direitos. Índios. Igreja. Trajetória. História.

ABSTRACT

This research aims to understand the life trajectory of the indigenous leader Macuxi, Jacir de Souza, from the construction of his references and the subjectivity of his representations in the social and political fight within the historical context of formation and consolidation of the indigenous movement of Roraima during the period of the 1970s and 1980s. Seeking to understand the formation of this social subject from his references analyzing his autobiographical narrative.

As a methodological tool, the concepts of life histories are used, based on the hermeneutic theory of Paul Ricoeur. The first chapter presents the socio-historical aspects that serve as the background for the analysis of this narrative. The second chapter talks about the theoretical-methodological part of the research. And the third chapter, will describe the life narrative of this historical-social subject.

KEY WORDS: MOVEMENTS, RIGHTS, INDIANS, CHURCH, TRAJECTORY, HISTORY.

1. INTRODUÇÃO

1.1 Palavras da autora

[...] Estar no mundo sem fazer história, sem ser por ela feito, sem fazer cultura, sem tratar sua própria presença no mundo, sem sonhar, sem cantar, sem musicar, sem pintar, sem cuidar da terra, das águas, sem usar as mãos, sem esculpir, sem filosofar, sem pontos de vista sobre o mundo, sem fazer ciência, ou tecnologia, sem assombro face ao mistério, sem aprender, sem ensinar, sem ideias de formação, sem politizar não é possível (FREIRE, 1996, pág. 65).

A tarefa de conceber um trabalho sobre vidas vividas, simboliza uma reflexão sobre os elementos forjadores do meu próprio ser. Significa falar de um caminho que consegue ser ao mesmo tempo, particular, gregário, singular, inconcluso e, sobretudo, em constante ressignificação. Analisar a questão do protagonismo humano por meio da ferramenta metodológica de *história de vida*, busca desatar nós epistemológicos que travam o caminho do pensar.

Proveniente do mundo comum, da expressão da oralidade, a *história de vida* é fruto de um importante e inovador movimento científico de biografização da vida. E de certa forma, a narrativa do sujeito desta pesquisa confronta minha história pessoal, o que me permite esclarecer o sentido deste trabalho e as razões pelas quais o desenvolvo.

Sou natural de Roraima, nasci em 1979, após a migração que fizeram meus pais e avós, maternos e paternos, ao partirem da região de Normandia e Bonfim com destino a Boa Vista (RR) em meados da década de 1960. Eram todos de origem indígena, apesar de jamais terem se reconhecido como tal. Fixaram-se em uma área bem periférica da cidade de Boa Vista, depois denominada bairro São Francisco, onde construíram casas de barro cobertas de palhas, bem ao estilo das moradias indígenas em que nasci e cresci.

As memórias de minha infância e adolescência foram sempre marcadas por discussões familiares em torno da questão indígena e da busca pela compreensão da legitimidade dos direitos, sobretudo, por conta dos *parentes*, que teimaram em permanecer no ‘lavrado’. As histórias eram assim narradas pelo meu avô materno, citando estes *parentes* que escolheram não migrar do interior para a cidade.

Para mim, aquelas colocações sempre soaram demasiadamente estranhas e confusas, pois tratavam de pessoas próximas a nós. Mesmo assim, os posicionamentos eram constantemente à favor dos grupos dominantes, sejam estes: fazendeiros, exército, Estado, garimpeiros ou comerciantes, oriundos de qualquer natureza mas, sobretudo, sempre em detrimento dos direitos dos povos indígenas que “*teimavam*” em permanecer ocupando sua

terra, vivendo dela, com ela e para ela¹.

Outro posicionamento pessoalmente intrigante da parte de minha família, era o que tocava a questão de identidade, do reconhecimento de si mesmo², enquanto pertencente a um lugar. Segundo meus pais e avós, não éramos índios, nem negros, tampouco caboclos. Mas eu sabia que também não éramos “brancos”.

Ademais, em minha certidão de nascimento constava escrito de cor parda e eu sempre me perguntava: - *o que seria exatamente ser pardo?* Desta forma, cresci não me reconhecendo sobre nenhum padrão de raça ou etnia e me achando um híbrido de coisa nenhuma. Recordo-me que, durante esta fase, preferia não pensar nesta questão, o que era muito difícil, pois o convívio escolar marcava muito bem esta distinção conflituosa.

Recordo-me que neste período, que compreende a década de 1980, houve uma forte migração³ de muitos estados, sobretudo do Nordeste, como Ceará e Maranhão. Conseqüentemente, convivi com várias crianças vindas de diferentes lugares. Este convívio escolar foi bem marcado pela diferença, e mostrou-me que meus olhos e cabelos eram escuros e lisos demais, contrastavam com a hegemonia dos traços mais finos de cabelos e olhos mais claros deste *outro*, que por uma questão de branqueamento como bem coloca o antropólogo Viveiros de Castro⁴, julgava-se a delícia do “*gênero humano*”. Mas devo frisar que, em casa, segundo os meus, eu era praticamente “branca”.

Apesar desta experiência, do meu ponto de vista, não havia e nem há nenhum sentimento de inferioridade ou autocomiseração com relação ao que foi vivido. Apenas reflito sobre estes modelos que foram e ainda são equivocadamente postos, impostos e interpretados como padrão de beleza e que, algumas vezes, têm o poder de ser critério de aceitabilidade social, determinados por uma realidade na maioria das vezes, totalmente exógena a nossa e perseguidora de modelos inatingíveis de sociedade e sociabilidade. E mesmo com algumas tentativas de mudanças, ainda hoje os são.

Permito-me este retorno à minha história pessoal, para apresentar a importância deste

¹ Por Eduardo Viveiros de Castro, Prefácio do livro *A queda do Céu* (Davi Kopenawa e Bruce Albert. Companhia das Letras, 2015, p. 21).

² A acepção do termo “reconhecimento” no sentido de identificação/distinção pode ser a primeira por uma série de razões que vão desde o mais circunstancial até o mais fundamental (RICOEUR, 2006).

³ Na década de 80 essa região registrou um forte crescimento populacional. Em 1980, o ex-território possuía somente 79.159 habitantes. Dez anos depois, Roraima já tinha 215.790 habitantes, crescendo em torno de 175%, tornando-se um dos Estados a apresentar maior elevação demográfica do país (VIEIRA, 2014, p. 140).

⁴ Por Eduardo Viveiros de Castro, Prefácio do livro *A queda do Céu* (Davi Kopenawa e Bruce Albert. Companhia das Letras, 2015. p. 24).

trabalho em meu percurso formativo de pessoa, aprendiz de pesquisadora e futura professora das Ciências Sociais. Reconhecer-me pertencente a um lugar, a um povo tradicional, mesmo sem saber exatamente qual ou quais, mesmo que esta história esteja perdida pelo tempo, pelas concepções e pelas aceitações ou mesmo pela falta delas, faz-me cada vez mais sedenta e orgulhosa desta possibilidade, mesmo que simbólica, de retorno aos meus.

Esta pesquisa tem como objetivo a compreensão da trajetória de vida do líder indígena Macuxi, Jacir de Souza, a partir da construção de suas referências e da subjetividade de suas representações na luta social e política dentro do contexto histórico de formação e consolidação do movimento indígena de Roraima, durante o período que compreende as décadas de 1970 e 1980.

Busca-se perceber o processo de formação desta liderança, ressaltando as referências ideológicas, políticas e sociais produzidas em seu percurso e como estas vinculam-se ao movimento indígena local, compreendendo assim, a formação deste sujeito social a partir de seu grupo de referência e, por fim, analisando sua narrativa autobiográfica como sujeito social.

Com uma abordagem qualitativa que visa trabalhar uma perspectiva histórica e sociológica sobre a narrativa do pesquisado, este estudo utilizará revisões bibliográficas da historicidade local como fonte secundária, e como de fonte documental primária, utilizará o arquivo pessoal do sujeito da pesquisa. Dado o fato de Roraima ainda não possuir uma instituição responsável em guardar e organizar documentos históricos, ocorreram dificuldades de acesso à tais fontes documentais. No entanto, a entrevista produzida na ocasião da pesquisa de campo, servirá como eixo principal de sustentação deste estudo, e como bússola teórica, utiliza-se os conceitos de narrativa de vida desenvolvida por alguns teóricos a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur (2002), que considera esta última mais que um instrumento de interpretação, para ele, por extensão de sentido, é também a confrontação com as interpretações coletivas.

Isto posto, esclarece-se que não se tem por intenção fazer da fala deste sujeito uma fala universal dos movimentos indígenas em Roraima. Mas sim, falar a partir de seu olhar como sujeito atuante desta história. Contudo, é oportuno destacar que trata-se de um sujeito em uma história de luta, que não apenas tocou, mas que também foi tocado pela realidade dos fatos que ameaçava a sua existência e a de seu povo naquele momento. Neste contexto, a sua voz é uma das vozes dentro de um processo de polifonia (Bakhtin. 1981), sem que isto interfira em sua legitimidade ou coloque em questão a legitimidade de posicionamento de qualquer outra

liderança indígena desta ou de outra etnia.

Neste sentido, a ideia central é relacionar a narrativa de vida do sujeito da pesquisa com a história da construção e consolidação do movimento de resistência indígena no estado de Roraima, fato que coincide com as décadas anteriormente propostas (1970, 1980), buscando destacar por meio desta mesma narrativa os momentos importantes de sua trajetória de vida e luta, percebendo as referências constituidoras das representações que forjam este sujeito histórico-social.

Desta forma, será também por meio desta narrativa de vida que buscaremos contemplar a questão da identidade deste sujeito, pois trata-se do reconhecimento de Jacir de Souza como sujeito do movimento indígena e como membro de um grupo. Logo, trata-se do reconhecimento de si e do outro, traduzindo-se em um reconhecimento mútuo, como considera Ricoeur (1991).

O primeiro capítulo inicia-se com o esclarecimento sobre este estudo e como este se entrelaça aos entraves sociais vividos pela sociedade de Roraima. Lançaremos um olhar com base em estudos sobre a história regional, e seu cenário político e social correspondente as décadas de 1970 e 1980, seguidos de textos que abordarão personagens e instituições indispensáveis para compreender a constituição do sujeito da pesquisa. O segundo capítulo abordará a parte teórica-metodológica da pesquisa. E por fim o terceiro capítulo, descreverá a narrativa de vida deste sujeito histórico-social. Ressalta-se que esta narrativa é oriunda da entrevista que encontra-se completa nos anexos deste trabalho.

2. CAPÍTULO I – A HISTÓRIA DA RESISTÊNCIA

2.1 Os porquês da pesquisa

Em Roraima existe um universo cultural regional amazônico. Que universo é este? Segundo Oliveira (2003) é o universo da tríplice fronteira nacional, das culturas e das línguas portuguesa, inglesa e espanhola, além das línguas nativas dos povos indígenas. Todos estão inseridos no que denomina-se território das Guianas. É o território do *Circum Roraima*, que além das fronteiras dos povos indígenas, sobrepõem-se as fronteiras nacionais, estas marcadas por cinco estados-nações: Brasil, Venezuela, República Cooperativa da Guiana, Suriname e Guiana Francesa. (FIGURA 1)

FIGURA 1 – Mapa do estado de Roraima



Fonte: www.socioambiental.org/pt-br

Este universo abrange distintas problemáticas que estruturam-se sobre visões ideológicas vinculadas basicamente à compreensão de dois grandes projetos: 1) o de integração nacional vindo da ocidentalizada cultura *branca* e; 2) o das culturas indígenas, divididas entre seu estatuto original e aquele que se relaciona com o pensamento de integração nacional (OLIVEIRA. 2003).

Considerando o olhar narrativo deste sujeito social e com base em sua trajetória de vida, este estudo surge da possibilidade de compreensão da história de luta de um determinado povo, um tempo e um lugar.

A palavra *indígena* vem do latim, significa *natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria*, o *in* significa *de dentro para dentro* e *gena* ou *gerar* significa *relativo a*, ou *população autóctone* de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador. Por extensão de sentido, significa “o que é originário do país, região ou localidade em que se encontra; *“nativo”* (Dicionário Eletrônico Houaiss).

Segundo Viveiros de Castro⁵, existe distinção entre a palavra índio e indígena, as duas palavras não são sinônimos e tampouco uma é abreviação da outra. A esse respeito, o autor coloca que todos os índios no Brasil são indígenas, mas nem todos os indígenas que vivem no Brasil são índios. Índios são membros de povos e comunidades que tem consciência, seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram.

Ressalta-se esta distinção para uma melhor compreensão das intenções deste estudo, que objetiva contar parte da trajetória de vida do índio Macuxi Jacir de Souza, narrada pelo mesmo. Neste caso, este sujeito histórico-social insere-se dentro da concepção de índio de Viveiros de Castro, pois sempre esteve consciente de sua condição, seja na vanguarda dos movimentos indígenas de Roraima, seja na lida do trabalho comunitário como tuxaua, como membro da comunidade do Maturuca ou até mesmo como representante dos Povos Indígenas do Brasil mundo afora.

Como agente de sua causa, ressalta-se neste particular, que Jacir de Souza, esteve como convidado em diferentes lugares do mundo para narrar a luta em favor da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (TIRSS). Lugares como a sede da Organização das Nações Unidas (ONU) em Nova York (EUA), em visita a eminência maior da igreja católica, o Papa Bento XVI, na sede do Vaticano. Também narrou a luta de seu povo na Universidade de Coimbra (Portugal), convidado pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos.

⁵ Aula pública intitulada “Os involuntários da Pátria”, realizada durante o ato Abril Indígena em 20/04/2016, na Cinelândia, no Rio de Janeiro (RJ). Disponível em www.acasadevidro.com.br/. Acesso em: 08 de junho de 2016.

O trabalho de campo deste estudo foi elaborado na ocasião em que eu, na condição de pesquisadora do tema, recebi um convite feito pelo Núcleo de Rádio e TV da Universidade Federal de Roraima (NRTU/UFRR) para fazer uma visita à Comunidade Indígena Bem Viver, localizada nas proximidades da sede do município de Uiramutã (RR), com o intuito de entrevistar a liderança indígena Jacir de Souza.

O objetivo da TV universitária seria a produção de uma série de documentários sobre as principais lideranças indígenas ainda vivas que foram protagonistas do início da luta indígena no estado de Roraima, a começar por esse importante sujeito histórico, também protagonista do movimento indígena e que, portanto, vivenciou as dificuldades desta luta, vivendo para ver a realização desta grande conquista, que culminou na homologação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (TIRSS).

Esta visita realizou-se no dia 25 de outubro de 2016. Eram seis horas da manhã quando eu, na condição de pesquisadora convidada juntei-me à equipe do NRTU/UFRR, composta pelo jornalista Éder Rodrigues, o repórter-cinematográfico Pedro Alencar e o motorista Paulo Araújo, para seguirmos rumo à Comunidade Indígena Bem Viver, local onde vive atualmente a liderança indígena Jacir de Souza.

Tuxaua Jacir vive nesta comunidade fundada no ano de 2016, juntamente com outras cinco famílias. O motivo por ter mudado da comunidade indígena do Maturuca, local onde viveu a maior parte de sua vida e se fez liderança, segundo ele, seria porque depois da conquista da TIRSS, ficou o desafio de ocupar estas terras homologadas, e o Maturuca, segundo ele, já é uma comunidade grande e estruturada, necessitando que lideranças mais jovens assumam esta responsabilidade.

Desta forma, Jacir entende que já deu sua contribuição para a comunidade do Maturuca e tem em vista novos desafios. Hoje, o que o move é o objetivo de construir uma comunidade modelo, pautada em suas concepções de ideal de sociedade, suas convicções religiosas e seus conceitos de desenvolvimento, que acredita poder ser aplicados às terras da Raposa/Serra do Sol.

Depois de pouco mais de seis horas de viagem de carro chegamos à Comunidade do Bem Viver. Fomos recebidos com danças, canções de boas-vindas e comidas típicas. O lugar é de beleza singular, fica no sopé de uma grande serra, rodeado por cachoeiras e igarapés, várias plantações e alguns animais de criação. “*Seu Jacir*”, como costume chamá-lo, estava aguardando a equipe, concentrado em recobrar suas memórias do começo de seu percurso de liderança.

Considero relevante registrar que para mim como pesquisadora não foi tarefa fácil

conseguir a concordância desta liderança para ser o sujeito desta pesquisa, e conseqüentemente nos conceder esta entrevista. Precisei de vários encontros e muitos diálogos. Em seu ponto de vista, tuxaua Jacir deixa claro sua natural desconfiança em relação aos não-índios e seu receio em sentir-se traído em suas convicções, especialmente as que tocam sua relação com a Igreja Católica. Outra condicionante colocada pelo sujeito pesquisado, foi a exigência para falar somente a partir seu *lugar* simbólico de sujeito. Desta forma, se fez indispensável que ele pudesse narrar sua história em seu *lugar geográfico*, seu território, sua casa. Por isso, tivemos a necessidade de nos deslocarmos ao seu encontro.

Segundo a visão relacional de território de Sack (1986), o conceito de território para além de uma delimitação de área, controle e poder é, antes de tudo, um conjunto de relações sociais construídas a partir de relações sócio-históricas e, conseqüentemente, por relações de poder que definem o território como área de influência de uma determinada autoridade ou de um grupo de atores sociais.

A narrativa deste relato de vida como objeto central desta pesquisa é autobiográfico. No entanto, a pesquisa é biográfica e o método para se obter esta narrativa se deu por meio de entrevista semi-estruturada, com a finalidade de identificar as experiências que foram as referências constituidoras da identidade deste sujeito. Para tanto, na análise desta narrativa intenciona-se interpretar com base em (RICOUER, 1992) não apenas as falas, como também os silêncios, esquecimentos (POLLAK, 1989, 1992) e o lugar de onde se fala (HALBWACHS, 1990), desde o lugar geográfico (SACK, 1986) até o lugar simbólico, como infere Bourdieu (1997).

2.2. O panorama de um época conflituosa

A exploração de indígenas e de suas terras está presente no Brasil desde o processo de colonização europeia. A existência de interesses na exploração das áreas de reserva indígena, ocorre por estas serem possuidoras de valiosos recursos naturais, como água, madeira, minérios, diversidades biológicas e sem dúvida por serem favoráveis ao plantio e à pecuária. Por esses motivos, estas terras são cobiçadas pela expansão do capitalismo e seu modelo predatório de desenvolvimento (BECKER, 1982).

Os interesses dos não-índios são motivados por um conjunto de fatores que vislumbram ganhos econômicos vindos da exploração destes recursos naturais dos territórios

indígenas, fato que provocou diversas mazelas aos povos tradicionais, tais como: imposição cultural, política, social, econômica e religiosa. Entretanto, o mesmo contato que trouxe consigo tais mazelas, também permitiu com que povos indígenas buscassem formas de resistência, por meio de idealização de novas estratégias para lutar contra a dominação a eles imposta. Este fato, possibilitou a construção de frentes de resistência com o objetivo de lutar por uma realidade social mais justa aos povos indígenas na busca pelo reconhecimento de seus direitos e valores de sua cultura.

A demarcação da TIRSS fez ressurgir um debate que teve seu ápice nos anos 1980, a partir da elaboração da nova Constituição Brasileira. O tom conflituoso é compreendido a partir de questões levantadas por grupos que usam o discurso da soberania nacional do Estado em confronto com uma política territorial a favor dos povos indígenas. Ocorreram vários conflitos de interesse gerados por este debate envolvendo lideranças políticas, empresários e grupos ligados às frentes de expansão que afirmavam que se estava destinando *muita terra para pouco índio*.

A partir de um consenso mínimo entre diferentes esferas sociais, inclusive os setores desenvolvimentistas, abriu-se espaço para que fosse redigida uma carta de direitos para os povos indígenas com artigos distribuídos em diferentes capítulos. O documento foi considerado um grande e inovador pacto nacional, uma vez que traçava diretrizes, prevendo um período para a demarcação das terras indígenas no Brasil. Entretanto, esta carta não alcançou a força necessária para garantir a proteção das terras indígenas. Vários setores da sociedade ainda permaneciam descontentes e não concordavam com o documento, fato que gerou questionamentos sobre a destinação de terras para povos de demografia reduzida e dispersa.

Como aponta o antropólogo Cristian Teófilo da Silva, da Universidade de Brasília (UnB)⁶, este contexto mostra que para além de uma discussão de direitos, há de se observar um jogo de interesses que buscava questionar o que constitucionalmente estava destinado aos povos indígenas e, sobretudo, buscava uma saída de como disponibilizar mais acesso à terra para as atividades de desenvolvimento econômico dos setores produtivos e organizados. Com este objetivo, foi colocado no centro do debate uma compreensão preconceituosa de que os povos indígenas não faziam parte da construção econômica e social do país, representando assim, um entrave ao desenvolvimento. Tais colocações acirravam os ânimos da discussão que

⁶ Documentário Polifonia ao extremo. Trecho da entrevista de Cristhian Teófilo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q6Xsk5Vc5LA&feature=share>. Entrevista concedida ao jornalista Éder Rodrigues.

envolvia o futuro dos povos indígenas, Estado Nacional e setores desenvolvimentistas.

A percepção da história indígena de Roraima é que esta, foi construída por uma elite dominante local que subjugou a legitimidade dos direitos indígenas. As terras indígenas demarcadas e homologadas em áreas contínuas em Roraima, são as Terras Indígenas São Marcos, Yanomami e, por último, a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol. Em uma perspectiva histórica, percebe-se que esses processos ocorreram de forma conflituosa entre a população indígena, não-indígena, igreja Católica, governo e fazendeiros.

Se faz oportuno lembrar, que tratando-se dos conflitos na Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, nota-se, que seu início, compreendeu o período de concepção dos movimentos indígenas em Roraima, que deu-se entre 1970 até sua consolidação nos anos 1980. Este foi também um período obscuro e pouco dimensionado do ponto de vista histórico. Pontualmente, vale ressaltar que esta foi uma fase em que o País passava por um regime militar e, apesar de todas as dificuldades de diálogo político, é neste momento que iniciam-se as primeiras assembleias indígenas de tuxauas. A partir deste ponto, os povos indígenas passam a discutir seus problemas de forma mais unificada, fato que acirrou os enfrentamentos políticos e os debates sobre o futuro da TIRSS (VIEIRA, 2007).

A constituição histórica, econômica e social de Roraima se fez a partir das atividades de pecuária extensiva, do garimpo e do extrativismo vegetal e animal. Os problemas causados pela indefinição fundiária em Roraima tem um acirramento bem definido logo no começo da década de 1970, quando o governo federal, inicia a implantação de vários projetos de desenvolvimento nacional, utilizando para isto uma modernização autoritária no campo e tomando medidas para cadastrar e titular terras. Tais fatos se deram sob a geopolítica do regime militar, que a partir de 1970, estabelece a aplicação do Programa de Integração Nacional (PIN), dos Planos Nacional de Desenvolvimento (PND), dos Polamazônia e outros projetos que transformaram inteiramente a vida econômica, social e política local (SANTOS, 2013. p.158, 167).

Desta forma, agravou-se os casos de violência contra os povos indígenas, sobretudo contra as suas lideranças que lutavam pela garantia de seus direitos constituídos e viram-se em uma disputa desigual contra as engrenagens de um sistema há muito tempo constituído por alguns setores da sociedade com o objetivo de apropriação de mais território para os projetos do agronegócio, na defesa de um modelo único de desenvolvimento, que prioriza acima de tudo o lucro como padrão de progresso (IANNI, 1981).

A sociedade de Roraima dos anos de 1970 passou a vivenciar transformações históricas, culturais e econômicas integradas ao processo político de desenvolvimento do

governo militar para a Amazônia, o que colocou Roraima no centro da malha viária de integração norte e sul, leste e oeste acima da linha do Equador. O início dos anos de 1980, trouxeram muitas transformações para este Estado, inclusive a ampliação de suas fronteiras. Seguidamente a isso, a cidade de Boa Vista vivenciou um reordenamento urbano, político e sociocultural vinculado ao processo de mudanças imposto pela redemocratização do Brasil (OLIVEIRA, 2003).

A chegada de novos migrantes e as lutas dos povos indígenas ganharam visibilidade. O que contribuiu para ampliar os conflitos interétnicos, e levou à uma exacerbada utilização de discursos com elementos de dominação territorial e cultural sobre os povos indígenas. Tendo em vista o pensamento de Sahlins (1997), que afirma que para um povo colonizado e racialmente discriminado, uma referência à sua cultura, seria uma forma de marcar hegemonicamente sua servidão, ou seja, um meio ideológico de controle que os enquadra como povos periféricos em espaços de sujeição e legitimando múltiplas desigualdades (p.43).

É neste contexto de reordenamento e mudanças, que se dá o envolvimento da Diocese de Roraima junto às lideranças dos povos indígenas, incluindo professores indígenas, presença esta, que fortaleceu o movimento por meio das assembleias que aconteceram no Surumu, Maturuca (FIGURA 2), e Boa Vista. As assembleias serviram de suporte organizacional para os movimentos indígenas, como também para as representações (Instituições indigenistas e ONGS) que reagem ao poder do estado nacional, protestando à favor de experiências não homogeneizadoras. É nessa perspectiva que emerge a figura do líder Indígena Jacir (OLIVEIRA, 2003)

FIGURA 2 - Registro do encontro lideranças e professores indígenas com D. Aldo Mongiano no Surumu no começo dos anos 1970.



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

Os enunciados produzidos em Roraima pelo senso comum em relação ao mundo indígena vivificam uma ideia de um esquema cultural triangular que possui três atores políticos: os índios, a igreja e o governo. A partir deste esquema, são promovidos dualismos tais como: índios aliados à Igreja Católica, índios contra governos estaduais, igreja contra governos estaduais. Entretanto, tal ideia falseia e reduz a apresentação desse campo discursivo fazendo-o parecer monofônico e monolítico (REPETTO, 2008, p.11).

Neste conflituoso momento de Roraima, alguns argumentos são de pouca reflexão e, propositalmente, inseridos para dentro do debate por diversas forças de invasão. Estas forças eram formadas principalmente por fazendeiros, empresários, representantes do governo do estado e militares que buscavam com isso, acirrar os conflitos entre os próprios indígenas, com o interesse de dividir para conquistar. Dentre os resultados gerados com isso, tem-se a construção da ideia de que o movimento a favor de direitos indígenas era ilegítimo e sem valor, o que provocou revolta e uma onda de criminalização dos movimentos indígena. Do ponto de vista antropológico, em lugares como Roraima, os discursos do senso comum são utilizados para legitimar processos de dominação territorial e cultural sobre os povos

indígenas (REPETTO, 2008, p.10). (VER FIGURA 3).

Figura 3 - Faixa com mensagem de protesto contra a violência contra os povos indígenas



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

O conceito de movimento social pensado por Touraine (1990) afirma que seu surgimento e consolidação funciona como uma derivação advinda fundamentalmente dos conflitos que orbitam o controle dos modelos culturais, ou seja, parte da separação entre o universo econômico e o universo cultural. No caso dos movimentos indígenas, Touraine (1990) aponta para um aprofundamento desse processo. Contudo, estes movimentos relacionam-se às condutas coletivas de identidade e historicidade, pois são movimentos definidos pela sua origem ou por sua pertença.

Sendo assim, o surgimento de novos movimentos sociais tem na cultura uma verdadeira arena de luta, na qual a orientação dos conflitos está vinculada as orientações culturais e redefinições da mesma. É dessa forma que nasce o movimento indígena no estado de Roraima (FIGURA 4). Surge desta busca por garantias e reconhecimento de direitos, assim como pela manutenção de sua cultura e de seus territórios (REPETTO, 2008, p.108).

FIGURA 4 – Manifesto nos anos 80 contra a invasão nas terras indígenas



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

Neste sentido, é importante notar que dentro de um mesmo movimento, pode haver diversidades de pautas e de posicionamentos, possibilitando várias outras correntes e pensamento dentro de um único movimento social. A este respeito, Bakhtin (1981), designa o conceito de polifonia, como multiplicidade de vozes dentro de um mesmo espaço, expressando uma forma de compreensão da realidade que permite perceber diversas cosmovisões. Segundo este autor, o *eu* dentro do discurso é sempre social e os meios de expressão aparecem carregados de experiências, costumes, valores e conhecimentos, que forjam as ideologias. Significa dizer, que o *eu* falante é sempre resultado da inter-relação entre ideologia e sistema linguístico, produzindo assim a polifonia.

[...] as diversas dinâmicas e articulações entre indígenas, visando a busca de alternativas de vida frente a um contraditório sistema nacional, permitem que se possa falar em movimentos, no plural, para que não seja falseada a real situação dos interlocutores indígenas, que não falam nem de uma única posição, nem num mesmo período, quer dizer, não ocupam o mesmo cronotopo. Antes pelo contrário, esses diferentes interlocutores respondem a diferentes propostas de “ser indígena” e a diferentes ideias sobre o processo de mudança que vivem

(REPETTO, 2008, p.106).

As interpretações deste sujeito social, tem a intenção de ser uma vertente dentre as várias existentes neste processo e mostra, a partir de seu olhar, como se deu este processo de luta e resistência contra a espoliação e expropriação dos índios e de seus territórios em Roraima. Esta narrativa não se trata apenas da história de uma liderança, mas também de um pensador que se constituiu por meio de suas experiências de luta que consistiu em avanços e retrocessos em seu percurso. Ele não apenas conseguiu articular diálogos com seus iguais, mas sobretudo, e por forças das circunstâncias, aprendeu a transitar em espaços legitimamente *brancos*. Sua narrativa também nos mostra como este sujeito contribuiu para ampliar o debate sobre os processos da luta pela terra, e como buscou observar e aprender o que julgava ser necessário para o enfrentamento que encampava, e que juntamente com seus iguais, teve que lutar contra forças infinitamente maiores.

Com o intuito de melhor interpretar esta narrativa que abrange a história do movimento indígena local, e entender os elementos históricos, faz-se necessário explorar alguns conceitos chaves que se mostram formadores da identidade desta liderança, como os que tocam sua relação com a Igreja Católica e alguns personagens marcantes deste percurso, para assim poder analisar o sentido de seu ativismo. Pois neste estudo, existe o desafio de compreender como pano de fundo, a história deste movimento sob a ótica do índio e não apenas sob a ótica da cultura nacional.

2.3 A teologia da libertação e as mudanças da Igreja Católica

Foi a partir da Encíclica *Rerum Novarum*, no ano de 1891, que o Papa Leão XIII conduziu os primeiros passos da igreja para um compromisso com as camadas mais pobres. Tal ação teria efeitos posteriores na criação da Doutrina Social da Igreja. Passados 71 anos da *Rerum Novarum*, foi realizado o Concílio Vaticano II, no qual a igreja concretiza de forma oficial e em nível mundial a Doutrina Social como meio de contribuir na libertação do povo da escravidão.

Esta escravidão foi identificada na condição de desemprego ou subemprego, violência, negação aos direitos básicos como saúde, educação, dentre outros. A partir deste Concílio, o *Reino de Deus* deixa de ser um paraíso utópico para se transformar na renovação da sociedade. Na América latina, a igreja assimila a Doutrina Social na Conferência Episcopal de Medellin (Textos & Debates, N° 2, 1996, p. 56).

Em agosto de 1968, na conferência de Medellín, na Colômbia, a Igreja Católica respondeu com uma reação mais consciente e política ao problema da terra e das minorias, incluindo os povos indígenas. Nesse momento a igreja posicionou-se em uma clara referência e especial preocupação com os pobres, utilizando como prática, o espelho da própria realidade.

Dentro dessa conjuntura, surgiu um novo projeto de missionarismo, que aos poucos abandonou a prática da *catequese da desobriga* entre as populações indígenas, passando à impulsionar uma catequese pautada por uma conscientização política, principalmente ao que se refere à demarcação das terras indígenas. No Brasil, esta questão tornou-se prioridade dentro da nova pastoral surgida nos primeiros anos do regime militar, por volta de 1970.

As mudanças foram efetuadas pela igreja, tanto no Brasil como em toda América Latina. À nível global, a mudança foi realizada pelo Papa João XXIII no concílio Vaticano II, com a qual destacaram-se as discussões em torno da legitimidade, da necessidade de mudanças sociais e da importância de uma ação colegiada entre bispos, padres e leigos com relação aos pobres, além de considerar o caráter contingente das estruturas políticas e sociais e os direitos dos indivíduos.

Tais pontos foram reafirmados em mais duas importantes conferências: a de Barbados, no ano de 1971 e a de Puebla, no México, em 1979. Evidenciaram-se nestes encontros, com maior clareza, os rostos sofridos do continente e os povos indígenas estiveram presentes na pauta (VIEIRA, 2014. p. 141, 142). Em bases gerais a proposta da teologia da libertação consistia em uma nova prática pastoral que permitia a construção de uma nova sociedade.

Michael Löwy, afirma via Max Weber (1920), que a teologia da libertação é a integração em maior ou menor grau de elementos fundamentais do marxismo ao cristianismo da libertação, o que Weber denominava ser uma religião comunitária de salvação, isto é, uma forma de religiosidade fundamentada em uma ética religiosa de fraternidade, cuja fonte, é a antiga ética econômica de vizinhança, e que pode desencadear em um comunismo de amor fraterno. No Brasil é designado como teologia da libertação a expressão intelectual e espiritual de um vasto movimento social que se manifesta através de uma estreita rede de pastorais populares (da terra, operária, urbana, indígena, da mulher, da criança), de comunidades eclesiais de base, que assumiram de maneira ativa a opção preferencial pelos pobres⁷.

Esta teoria trazia a clareza de que o modelo capitalista representava apenas a

⁷ <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518926-a-verdadeira-igreja-dos-pobres-artigo-de-michael-loewy>

propriedade privada e seus meios de produção, levando a apropriação e enriquecimento de pequenos grupos dominantes às custas da exploração do trabalho de uma massa maior, gerando com isso uma divisão social injusta e a exploração de uma classe sobre a outra. Essa nova interpretação teológica gerou mudanças missionárias, fato que resultou em uma ação mais crítica de apoio às populações indígenas.

Foi a partir deste movimento inovador dentro da igreja católica, que em 1972, foi criado no Brasil o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O Conselho colocou em cheque a *pastoral da desobriga*, criticada por não edificar uma igreja mais crítica. Com o CIMI, a posição dessa nova teologia ganhava cada vez mais corpo e teceu duras críticas ao governo pela concentração e aumento do latifúndio no Brasil (VIEIRA, 2014. p. 150, 151, 156).

Naqueles anos, a conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), inspirada pelos princípios do Vaticano II, estava em plena vitalidade. A grande maioria de seus membros partilhavam da mesma visão da Igreja, mas ainda restava um pequeno grupo complacente com o poder militar e tradicionalista, inspirados em valores já superados. Algumas figuras de Bispos emergiam pela inteligência e sabedoria pastoral; eles enriqueciam a análise das problemáticas e davam uma nova visão sobre o caminho a percorrer. Entre eles estavam: Dom Helder Câmara, o Cardeal Evaristo Arns de São Paulo, Dom Aloísio Lorscheiter, Dom Ivo Lorscheiter, Dom Luciano Mendes e Dom Thomáz Balduino. Guiada por esse grupo, a Igreja Católica brasileira tinha decidido livrar-se daquela dependência do poder político, que a recompensava com ajudas, para estar mais próxima dos interesses do povo. (MONGIANO, 2011, p. 37).

Apesar de continuar preocupada em ser uma igreja para todos, a profunda mudança ocorrida dentro da Igreja Católica lhe causou prejuízo, passando assim, a ser vista de forma resistente, uma vez que naquele momento, quebravam-se os laços com as elites locais, rompendo também com a manutenção da antiga ordem. A igreja que antes defendia um sistema em nome da paz social, passa a ser considerada opositora e adversária deste, vista agora como perigosa pelos órgãos de segurança e pela ditadura militar (VIEIRA, 2014, p. 149).

2.4 A Diocese de Roraima abraça a causa indígena

No livro que narra sua vivência entre os povos indígenas no estado de Roraima, D. Aldo Mongiano, bispo de Roraima de 1975 até 1996, ressalta a importância do renascimento da Doutrina Social da Igreja Católica e afirma que seu trabalho era inspirado nas conclusões das Conferências de Medellín e Puebla. Ele acreditava que esse caminho colocaria acento sob a dignidade humana e confirmaria a opção preferencial da Igreja pelos pobres e povos

oprimidos, explorados e feridos por injustiças seculares.

Para Dom Aldo, o evangelho afirma que o desenvolvimento que não chega a todos os homens não é desenvolvimento. Segundo ele, o autêntico desenvolvimento do ser humano deve ser para todos os povos e para todo indivíduo. Para ele, o subdesenvolvimento não era fruto de uma ordem material apenas, mas era atribuído também à falta de homens de pensamento capazes de uma reflexão crítica e devotados ao aprofundamento do humanismo.

Foi assim que, após a diretriz pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), adotou-se o método de *ver, julgar e agir*, que significava ver e conhecer uma situação; fazer uma avaliação; para depois agir. Desta forma, Dom Aldo explica que não foram as ideologias políticas ou sociais que orientaram a atuação dos missionários, mas sim os princípios evangélicos e os valores humanísticos. Ao formar sua visão sobre a sociedade roraimense, Dom Aldo percebeu que esta era uma sociedade dividida por duas vertentes: 1) uma branca e dominadora e 2) outra mais pobre, dominada e composta por pessoas pobres e submissas. Nesta segunda estavam incluídos os índios, possuidores de cultura diferente e historicamente submetida ao um pensamento ocidental colonizador (MONGIANO, 2011. p. 40, 42, 56).

Eu cheguei em 1975, mas em 1977 eu descobri o problema indígena. Comecei a perceber que o índio quase não aparecia na sociedade, não tinha peso nenhum, passava no meio e ninguém notava. Quando se ia à maloca, via-se os índios todos calados e tristes. O espaço que eles tinham era ocupado pelos brancos. As malocas eram cheias de esterco do gado do fazendeiro. De modo que o boi não pisava só nas malocas, pisava neles, pisava no espírito deles (VIEIRA, 2014. p. 171).

Por meio de uma nova concepção de pastoral indígena, a Diocese passou a desenvolver uma nova atividade centrada na ética social e na organização política das populações indígenas de Roraima. A partir daí deu-se um rompimento entre a Igreja e as elites locais. O discurso era de que os padres eram os culpados pela rebeldia dos índios, chamados naquele momento de comunistas que insuflavam os índios e que desejavam impedir o desenvolvimento da região. Por esse discurso os padres se tornariam inimigos da propriedade privada e da ordem legal (VIEIRA, 2014, p. 138).

Esta mudança na Pastoral fez com que os missionários deixassem de fazer das fazendas o centro de atuação pastoral, passando a atuar dentro das comunidades indígenas. Portanto, a significativa contribuição da Igreja Católica no início da década de 1970, possibilita a organização dos povos indígenas principalmente no aspecto metodológico e organizacional, contribuindo com a articulação destes povos na tentativa de garantir os

direitos que lhe são assistidos pela Lei federal.

2.5 A importância da contribuição de padre Jorge Dal Ben

Com a chegada dos Missionários da Consolata em 1948, a Igreja inicia a implantação de escolas religiosas em diversas malocas. Somente na região dos índios Makuxi e Wapichana, existiam 11 escolas católicas dirigidas por professores não-índios formados na escola da prelazia em Boa Vista. Em 1962, foi construída pelos Missionários da Consolata a primeira escola da região do Maturuca, município do Uiramutã (RR). Em fevereiro de 1972, a comunidade de Maturuca recebe a visita de um missionário que chega para ser um marco em favor da causa indígena, Pe. Jorge Dal Ben, que neste momento recebe do então tuxaua geral Lauro Merikior um convite para morar na comunidade⁸.

[...] Era um missionário independente, de caráter forte e iniciativas originais a ponto de tomar decisões radicais. Era muito exigente consigo mesmo, decidido, objetivo, reto e com uma marcante força moral. Caracterizou-se pelo protagonismo juvenil, fecundo e construtivo. Seguidor de suas próprias ideias, fazia questão de manter-se autônomo, e eu não queria absolutamente apagar aquele fogo. Foi ele quem teve a ideia de abrir a missão em Maturuca, e a Diocese se encarregou da construção da casa dos padres. Idealizou a redação do projeto do gado, lutou contra o alcoolismo dentro da comunidade, contribuiu para a substituição do tuxaua daquela maloca, e ao seu sucessor, *Jacir de Souza, deu nova orientação, que foi fundamental na construção e na atuação do CIR*, e ajudou a transformar a maloca de Maturuca em sede oficial das Assembleias Indígenas (MONGIANO, 2011, p.63,64, grifo da autora).

O primeiro grande desafio dos índios de Roraima foi o de se organizar internamente. Na década de 1970, a maioria das terras indígenas estava invadida por não-índios e o projeto da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol nem tinha sido pensado. A comunidade do Maturuca é um das maiores da região, mas estava dominada pelo avanço do garimpo e pelas mazelas que esta atividade trazia como alcoolismo, prostituição, violência e pela invasão e alargamento dos limites das terras de fazendeiros sobre as terras indígenas. Todos estes fenômenos provocavam um quadro de perda de autonomia e violência contra os índios. Este foi o cenário desafiador que Pe. Jorge enfrentou. Seu primeiro passo foi construir uma missão na comunidade do Maturuca.

Uma importante reunião na comunidade do Maturuca aconteceu no dia 26 de abril de 1977. Foi um grande encontro articulado com a ajuda de Pe. Jorge em que foi idealizado o

⁸Raposa/Serra do Sol Informativo da Região da Serras-Filhos de Makunaimi 2010 p.3 - arquivo do CIR.

movimento intitulado *Ou vai ou racha*. Naquele momento, os índios selaram um pacto com toda comunidade pelo fim do alcoolismo. Elegeram como novo tuxaua o jovem Jacir de Souza e definiram os caminhos que seguiriam dali em diante. Eles estavam dispostos a lutar até o último índio se preciso fosse pela garantia de seus territórios⁹.

O próximo passo de sua parceria com os índios foi a viabilização dos projetos com o intuito de fortalecer a autonomia das comunidades. Com a nova liderança de Jacir de Souza e a ajuda da Diocese, foram plantadas novas roças, e com trabalho comunitário conseguiu-se comprar o primeiro lote de gado que chegou ao Maturuca em fevereiro de 1980, fato que irritou os fazendeiros, que ficaram descontentes em saber que o povo macuxi estava criando gado, construindo retiros dentre outros projetos que visavam garantir a própria sobrevivência. Com isto, denunciaram Pe. Jorge o acusando de ser comunista e subversivo. A polícia militar e os invasores tentaram expulsar padre Jorge em fevereiro de 1981, o levaram até a delegacia de Surumu, para ali ser interrogado, fato que desencadeou denúncias na imprensa nacional (Informativo vale a pena ler”, arquivo do CIR).

2.6 Das Assembleias de lideranças à criação do CIR

A criação do CIR teve seus primórdios na década de setenta, quando foram realizadas as primeiras assembleias estaduais de lideranças indígenas. No princípio o trabalho da organização concentrou-se na luta pela demarcação da terra, destacando-se a implantação do projeto do gado com o objetivo da ocupação territorial e melhoria da segurança alimentar. O CIR é formado por oito conselhos regionais que congregam em torno de 220 comunidades indígenas. Abrange em sua área de atuação uma população de mais de 50.000 indígenas, das etnias Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Patamona, Saporá, Taurepang, Wai-Wai, Yanomami e Yekuana, distribuídos em 34 terras indígenas que alcançam uma área de 10.344.320 hectares.

Com atuação em nível local, regional, nacional e internacional, a entidade é hoje o principal interlocutor das comunidades indígenas do Estado de Roraima frente às autoridades e órgãos competentes. Os objetivos do CIR foram estabelecidos ao longo de quarenta assembleias gerais. A luta pelo reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (VER FIGURA 5) foi o agente principal para a criação e fortalecimento do CIR e prolongou-se por mais de 34 anos¹⁰.

⁹ Raposa/Serra do Sol Informativo da Região da Serras-Filhos de Makunaimi, 2010 p.3 - arquivo do CIR.

¹⁰ Disponível em <http://www.cir.org.br/index.php/template>. Acesso em: 07/12/2016.

FIGURA 5 – Mapa Terra indígena Raposa/Serra do Sol



Fonte: site <http://www.wald.org/raposa/hinterg5.php>

[...] Historicamente as primeiras reuniões dos índios datam de 1968, momento em que a Igreja se preocupava somente em ministrar cursos de cunho religioso, mas ao término destas reuniões, os índios dedicavam algum tempo para discutir os problemas que enfrentavam. Porém, desde as primeiras assembleias e nas reuniões por região, os indígenas passaram a demonstrar um grau de organização que não se limitava em xingar fazendeiros, derrubar as cercas das fazendas, ou matar o gado que rondava suas roças. Sendo assessorados pelos missionários, superaram esta fase e por meio de pequenas reuniões ou grandes assembleias, passaram à exigir das autoridades federais a demarcação de suas terras. Desta forma, construíram em Roraima, junto com a Igreja Católica, um espaço importante de organização política, capaz de refletir os seus problemas mais profundos, como fica evidente nos primeiros documentos produzidos pelo incipiente movimento indígena de Roraima (VIEIRA, 2014, p.167 e 168).

Conforme infere Athias (2002), esta entidade possui uma reconhecida história de luta pelos direitos dos povos indígenas que remonta à década de 1970, quando surge as primeiras assembleias de lideranças que ocorreram nas regiões do Surumu e Maturuca. Este autor coloca que a organização das Assembleias Gerais de Tuxauas, articuladas em parceria das missões católicas, tornaram-se fóruns importantes para a socialização dos principais problemas que enfrentavam, além de representar um espaço de troca de informações, sendo o propulsor para a criação, ou efetivação, de uma organização de atuação tanto local quanto

regional e nacional: o CIR.

Seu impacto tanto na mídia quanto entre os próprios indígenas foi significativo. Isto contribuiu para que a opinião pública nacional começasse a perceber mais fortemente a presença dos povos indígenas no Brasil. Essas Assembleias, tornaram-se fóruns importantes para a socialização dos principais problemas que enfrentavam, além de representar um espaço de troca de informações, sendo o propulsor para a criação (ou efetivação) de uma organização de atuação tanto local quanto regional e nacional (ATHIAS, 2002. p. 61). A esse respeito, ressalta-se ainda que em sua criação inicial, o CIR denominava-se Conselho Indígena do Território Federal de Roraima (CINTER). Congregava as lideranças das regiões da comunidade da Raposa e Serras, posteriormente se estendeu as outras regiões. Hoje o CIR é reconhecido como a maior organização indígena de Roraima e uma das mais antigas no Brasil, e suas primeiras Assembleias datam do mesmo período das primeiras Assembleias Nacionais de Povos Indígenas (REPETTO, 2008. p.126-127).

O início do movimento *Ou vai ou racha*, também significou o surgimento de uma das maiores lideranças que lutou pela Terra Indígena Raposa Serra do Sol, o tuxaua Jacir José de Souza, que desde seus vinte anos de idade já acompanhava as assembleias de tuxauas. Mesmo inexperiente, foi convencido pela comunidade a ser o novo tuxaua do Maturuca. Um de seus primeiros desafios foi convencer os parentes de que a atividade garimpeira era a destruição da *terra-mãe*.

Ele colocava que o alcoolismo era uma das fontes de desgraça dos índios e impôs a proibição de bebida alcoólica na comunidade e aos poucos conseguiu convencer seu povo a voltar cultivar roças. Decidido a enfrentar junto com os parentes as ameaças de morte feitas por garimpeiros e fazendeiros, Jacir teve a ideia de criar grupos de conselheiros na região das serras. Assim, começaram a ser formados os conselhos regionais, reunindo comunidades indígenas que buscavam alternativas políticas e econômicas para fazer frente a uma situação de extrema violência e opressão por parte de fazendeiros, garimpeiros e outros setores interessados na ocupação de seus territórios tradicionais. “Esse foi o embrião para criar nossa entidade, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), cujo principal papel é a defesa dos direitos dos povos indígenas de Roraima. Hoje representa aproximadamente 36.400 indígenas distribuídos em 11 etno-regiões de 31 terras indígenas, que ocupam cerca de 46% do estado de Roraima¹¹.

¹¹ Informativo Especial: Raposa Serra do Sol, Luta Homologação - História dos 34 anos de luta (arquivo CIR, abril/2010. p.3)

CAPÍTULO II - A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR E SEUS DESDOBRAMENTOS INSTRUMENTAIS DE ANÁLISE DE DADOS BIOGRÁFICOS

Segundo Ricoeur (2005), a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. Considerado o precursor da hermenêutica como teoria interpretativa que traz em sua base as confrontações com as interpretações coletivas, pois esta teoria explica que: “[...] não é a intenção do autor que conta, mas o que os leitores lêem” (RICOEUR, 2002, p. 30). De maneira simplificada e com o intuito de melhor esclarecer o significado da hermenêutica de Paul Ricoeur, em suas próprias palavras ele expressa o porquê escolheu como imagem do século XX, a fotografia de uma escultura do artista inglês Henry Moore, que tem como título *Projeto para um átomo*:

[...] Esta escultura de forma redonda, mas estourada na base, encontra-se em Chicago; foi erguida no próprio lugar onde o cientista Enrico Fermi criou em 1942, a primeira reação em cadeia controlada, que está na origem da bomba atômica. Num lugar efetivamente simbólico, que hoje é uma praça aberta próxima a universidade, mas que na época era os vestiários de um estádio. O que um dia foi uma descoberta científica, passa a ser o princípio da bomba atômica! Então, por que essa estátua? Ignoro as intenções de Moore, que é considerado o escultor do vazio, direi apenas que isso faz parte da minha concepção de hermenêutica: *não é a intenção do autor que conta, mas o que os outros leitores lêem*. Pode-se ler várias coisas nesta estátua: “Mas esse magnífico átomo, é também um crânio humano bombardeado, além de significar uma conquista científica, é também um avanço tecnológico trabalhado por baixo, pelo vazio da desconstrução, pelo ódio, pelo medo. Esse crânio já desnudado pelo efeito da radiação, não seria o mesmo crânio que passou do estágio da invenção para o estágio da destruição, o qual ele é a primeira vítima? Esta estátua é muito visitada e sempre me impressiona pelo silêncio reverente, inquieto e perplexo a qual cada um se pergunta o que ela quer dizer, mas acho importante manter a multiplicidade das significações (RICOEUR, 2002, p.30. Grifo da autora).

A partir da hermenêutica de Ricoeur (1994), foi desenvolvido por vários teóricos o conceito de *história de vida* (PINEAU, LE GRANT, 2012. p.113). Com essa teoria, ele abre caminho para o trabalho da teoria narrativa que contribui para a constituição das categorias do reconhecimento de si. Segundo este autor, “[...] É pela escala de uma vida, que o si procura sua identidade” (RICOEUR, 2002, p. 30). Desta forma, faz-se da hermenêutica de Ricoeur, fio condutor e instrumento fundamental para a análise e compreensão desta narrativa de vida, que também se arvora nos conceitos de *representação* e *simbolismo* de Pierre Bourdieu (1997).

Ainda sobre identidade e narrativa, Ricoeur (2002) aponta que a identificação do

sujeito com base em sua própria identidade é o que vai permitir o reconhecimento de si e do outro, e conseqüentemente um reconhecimento mútuo. Nesta perspectiva, a história de vida de Jacir, acompanha as arborescências desta teoria hermenêutica, pois demonstra este reconhecimento de si, como sujeito capaz e atuante de sua própria história. Não apenas deste sujeito protagonista, mas também como parte de um grupo formador de frentes de resistência que capitaneou enfrentamentos políticos vividos dentro do movimento indígena de Roraima. Isto não seria possível sem essa conscientização de si e do outro como um igual, gerando um reconhecimento mútuo. Sobre isso Ricoeur coloca que é a autenticidade de nossa identidade que nos faz ser o que somos e que solicita ser reconhecida (RICOEUR, 2006).

Esta consciência histórica da hermenêutica de Ricoeur é uma refundação do valor produtor da narrativa, destinada a “representar” a ação, transformando-a ao dotá-la de uma ordem, um sentido e um enredo (PINEAU; LE GRAND, 2012, p. 116).

Após ser relegada por uma década como ferramenta metodológica válida, as *histórias de vida* ressurgem no cenário internacional a partir da década de 1970, e no cenário nacional ganha força a partir da década de 1990. Entretanto, o rechaço científico não foi capaz de impedir que o conceito proveniente do mundo comum, entrasse em contrabando na esfera do mundo erudito. Esta entrada clandestina traz vida nova as disciplinas e assim, revitalizadas, filtram e decodificam as expressões correntes, fazendo-as passar do estágio pré-científico para a cientificidade.

Esse foi o início de um amplo movimento de biografização da vida, que implodiu os entraves científicos. Significou uma libertação que aconteceu também no santuário histórico, sem falar da literatura e de segmentos inteiros das ciências sociais, dinamizados pela ascensão dessa pesquisa e construção de sentido a partir de fatos temporais pessoais. Pontualmente nas ciências sociais, a chegada das histórias de vida foi saudada por Pierre Bourdieu (1986, p. 69). O teórico Morin (1980), admite que: “precisamos incluir na vida os termos excluídos por cada visão unidimensional e nos reincluir a nós mesmos seres humanos, da definição de vida” (p. 387). A sociologia necessita conhecer a história de vida para decodificar um sistema de valores contemporâneo (PINEAU; LE GRAND, 2012. p.153; FERRAROTI, 2014, p. 29; GABRIEL, 2011, p. 40).

[...] A história, antes de ser uma disciplina acadêmica, um *corpus* de conhecimento, uma cronologia ou mesmo um relato, é etimologicamente uma busca, uma construção, uma “tessitura” de sentidos a partir de fatos temporais. Querer fazer da sua própria vida uma história, é querer ter acesso à historicidade, ou seja, à construção pessoal de sentido a partir dos sentidos estabelecidos, dos

não-sentidos e dos contra-sensos que escondem e banalizam a experiência vivida dos intervalos, nascimentos e morte. Adquirir historicidade – Numa sociedade que visibiliza e impõe seu sentido através de escritos, é fazer jorrar uma fonte, uma gênese pessoal de sentido temporal (PINEAU; LE GRAND, 2012, p. 109, 110).

Desta forma, a história de vida é uma práxis sociolinguística particular que articula narrativamente os diferentes movimentos que o fazem e o desfazem, por meio das enunciações dessas mediações, fazendo emergir a céu aberto uma mina de saberes implícitos, de saberes práticos, concretos, experienciais e intimamente ligados aos usos que lhe deram origem. História de vida é uma prática que mobiliza grandes interesses públicos e que faz parte dos movimentos de reorganização social dos circuitos de produção e difusão dos saberes (PINEAU; LE GRAND, p. 144, 145).

De maneira a contribuir com o instrumento de história de vida, os conceitos do sociólogo Zygmunt Bauman (2007), afirmam que a identidade não é herdada, mas sim construída a partir das referências do meio e forjadas pelas circunstâncias das experiências vivenciadas. Outra contribuição, se dá por meio do trabalho de pesquisa biográfica do sociólogo italiano Franco Ferrarotti que afirma que a história de vida dá corpo e sentido humano a esse esquema conceitual e temporal, pois carrega consigo conteúdo privilegiado para análise social, associado a uma sequência temporal (FERRAROTTI, 2014, p. 48).

Desta forma, o trabalho de Gaston Pineau e Jean-Louis Le Grand (2012), coloca a hermenêutica herdada de Ricoeur, como maneira possível de melhor conhecer a natureza de um presente histórico singular gerado pelas histórias de vida como processo de expressão da experiência, ampliando assim, o território das escritas do *eu*, pois segundo eles:

[...] construir uma história de vida, é construir um terceiro tempo histórico pessoal que articula de modo singular os vestígios, lugares e datas, no curso da vida social e cósmica, e que tal construção, requer do sujeito vivência e ousadia como fator de diferenciação para construir, e mais tarde, incluir nessa construção, um terceiro tempo singular, situado entre a particularidade e a universalidade (PINEAU; LE GRAND, 2012, p.114).

Com a finalidade de ir ao encontro da memória e da história do sujeito desta pesquisa, neste próximo capítulo destacaremos alguns fragmentos de sua narrativa, que podem ser considerados os pontos alto de sua trajetória de vida.

4. CAPÍTULO III - JACIR DE SOUZA: OS DIZERES DE SUA HISTORICIDADE

4.1 O início do percurso

Segundo Gabriel (2011), a hermenêutica de Ricoeur (1994) permite, por meio da narrativa, realizar a ligação das sínteses e análises que elaboram as trajetórias de vida. Ao unir os fragmentos da vida examinada, pode-se identificar as experiências-referências. Ricoeur destaca que somos continuamente afetados pelas situações vivenciadas em diferentes espaços sociais, entre os quais, aqueles que partilhamos com a família, a comunidade social, os membros da igreja, o meio escolar, o meio profissional, e é a partir dessas referências que tentamos compreender o mundo, nos orientar e partilhar nossas experiências (GABRIEL, 2011, p.95).

Neste capítulo, busca-se evidenciar a narrativa histórica do sujeito da pesquisa. Para tanto, serão elencadas questões como auto-imagem, pertencimento étnico, afirmação política e grupos-referência¹².

Meu nome é Jacir José de Souza, (FIGURA 6) em Macuxi me chamo Saramã. Nasci na Aldeia do Lilás, em sete de setembro de 1947. Passado algum tempo, foi construída uma escola no Maturuca e por esse motivo meu pai decidiu que iríamos mudar para lá, pois havia uma escola onde poderíamos estudar. Mas eu não quis estudar e meu pai disse que não me obrigaria. Continuei no Maturuca e muito jovem comecei a trabalhar como administrador dos serviços da comunidade. É o que chamamos de capataz. Neste mesmo momento, chegou em nossa comunidade um missionário da igreja católica chamado padre Jorge Dal Ben. Ele me chamou e perguntou: - “você não tem vontade de estudar?” Eu disse a ele que nunca gostei de estudar. Ele disse que seria bom se eu pudesse aprender a assinar meu nome, fazer anotações e saber ler documentos. Disse também que se eu aceitasse, ele mesmo poderia me ensinar. Assim fui estudar com ele, vinte minutos, durante dez noites. Isso me ajudou muito, depois passei a estudar sozinho. Hoje digo para meus filhos que é importante estudar, pois precisamos entender a realidade indígena e a não-indígena. (Entrevista com Jacir de Souza, realizada na comunidade Bem Viver, em 25/10/2016).

¹² Os grupos-referência diz respeito aos grupos cuja influência é reconhecida pelo narrador como espaços-tempo de formação e constituição da própria identidade (GABRIEL, 2011, p. 13)

FIGURA 6 – Liderança Jacir de Souza



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

Em sua fala inicial, percebe-se que Jacir, além de citar seu nome não-índio, cita também seu nome étnico. Isso expressa o lugar de relevância que sua identidade étnica possui, assim como seu lugar de sujeito no mundo. De acordo com Max Weber (2000), O conceito de identidade étnica, consiste no sentimento de pertencimento a um determinado grupo social, seguidamente apoiado por uma crença de origem comum. A este respeito, o autor afirma que isso é o que permite a comunidade étnica se definir, se organizar e se diferenciar perante outras comunidades. Para Athias (2007), é necessário compreender a identidade étnica dentro de um campo que articula diferentes elementos e subjetividades, que possibilitam uma permanente reescrita da história em decorrência de seu movimento ligado a um determinado tempo e espaço.

FIGURA 7 – Comunidade do Maturuca, anos 1970



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

Ao falar da importância da escola e do conhecimento oriundo de uma educação escolar, Jacir mostra como isto ficou marcado em sua trajetória de vida. Neste sentido Santos (2002), observou que em um primeiro momento, a escola para os indígenas era algo estranho a sua cultura, pois distanciava os membros de sua comunidade. A partir da década de 1970, com o fortalecimento do movimento indígena, a escola torna-se espaço para formação de professores e lideranças indígenas de Roraima, tornando-se *'escola indígena'*, passando a contribuir para a formação de uma nova identidade indígena que valoriza suas línguas, suas histórias e fortalece uma cultura própria. Assim os índios passaram a utilizar boa parte dos mesmos recursos já usados ao longo da história pela sociedade não-indígena, agora ao seu favor.

[...] Em minha vida eu já liderei muita coisa. A primeira foi a comunidade do Maturuca (Figura 7). Por volta dos meus vinte anos, recebi o convite para concorrer, em assembleia, ao cargo de tuxaua da comunidade. No primeiro momento não aceitei, pois me achava jovem e sem nenhuma experiência, e isso aconteceu em um momento muito complicado porque estávamos lidando com um alto índice de alcoolismo dentro da comunidade. Fui escolhido como liderança também por naquele momento já ter feito a opção de dizer “não à

bebida alcóolica”, influência que tive devido ao convívio junto aos missionários da igreja católica. Esse foi um importante passo para mim, pois como liderança precisava não apenas indicar algum caminho, mas também ser o exemplo. E foi em cima desse compromisso que comecei, mesmo sem experiência, e sempre contando com ajuda dos mais velhos, a proximidade com outros líderes indígenas em busca de ideias para melhor conduzir a comunidade foi fundamental. Foi a partir do compartilhar destas experiências que se deu minha vida de coordenador de comunidade. E foi justamente destes diálogos que nasceu a ideia do Conselho Indígena de Roraima (Entrevista com Jacir de Souza, realizada na comunidade Bem Viver, em 25/10/2016).

Neste ponto, Jacir fala de dois importantes eixos para a constituição de suas referências de pessoa e liderança. São elas: A influência da Igreja Católica e seus missionários em sua formação pessoal e política (FIGURA 8), e a influência da experiência dos líderes mais velhos em sua formação de liderança. A esse respeito Gabriel (2011), afirma:

Entendo por grupos-referência, os grupos a que pertencemos desde a mais tenra idade, como a família, a escola, a comunidade, a igreja, dentre outros. Estes grupos estruturam nossa forma de ser, de pensar e de agir, e são referências em nossas vidas para as múltiplas situações com qual nos deparamos no contexto social. Quando estamos diante de um problema, acionamos um dos referentes que possuímos e tomamos decisões neles fundadas, naturalmente, em um dos referentes dos grupos de pertença a que estamos afiliados (GABRIEL, 2011, p. 49).

FIGURA 8 - Papa Bento XVI e Jacir de Souza no Vaticano, Itália



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

A presença da igreja católica tornou-se importante referência na constituição de pessoa de Jacir. Nota-se esta marca, em sua fala, quando expressa que, devido ao seu convívio junto aos missionários, e que por isso, precisava fazer mais do que indicar um caminho: precisava também ser o exemplo. Diante deste quadro a igreja configura um espaço-tempo que para além de ser uma busca de alimento para se professar a fé, há também neste grupo, a aquisição de *valores eternos*, e de princípios que norteiam a vida, evidenciando assim, as experiências que marcaram e que acompanharam o processo de constituição deste sujeito. Estas experiências estariam impregnadas de valores e princípios forjados pelos grupos de pertença (GABRIEL, 2011, p. 102 e 103). “[...] O trajeto ético é a tomada de consciência progressiva dessa parcela de Deus, do todo que, por meio das paixões, e depois pela reflexão racional sobre as paixões, chega a alguma coisa que é a liberdade” (RICOEUR, 2002, p. 41).

A narrativa de Jacir demonstra também a importância do papel que tiveram as pessoas mais velhas na construção dos seus referenciais de liderança. A esse respeito Norbert Elias (1994), afirma que ao nascer, cada indivíduo pode ser muito diferente, conforme sua constituição natural. Mas somente ao crescer em um grupo, é que o ser humano se transforma em um ser mais complexo, e é na companhia de pessoas mais velhas que pouco a pouco, desenvolve-se um tipo específico de sagacidade e controle de instintos. Segundo Elias (1994), a língua que se aprende, o padrão de controle instintivo e a composição adulta que nele se desenvolve, dependem da estrutura do grupo em que se cresce, de sua posição nesse grupo e do processo formador que ele acarreta. E ainda dentro deste mesmo grupo, as relações conferidas às pessoas e suas histórias individuais nunca são exatamente idênticas, pois, as moldagens e as diferenciações especiais das funções mentais é o que denomina-se individualidade (ELIAS, 1994, p. 27).

4.2 O despertar de consciência para os direitos indígenas e a construção do movimento

Sempre gostei de ouvir a leitura da Bíblia. E a história de Moisés... Da terra prometida, sei lá. Aquilo ficou marcado na minha cabeça como uma coisa muito boa. Falei para os parentes: “ - temos que acreditar, nos organizarmos para podermos ser donos das nossas terras”. Chamei outras lideranças e coloquei que não poderíamos abrir mão dos nossos direitos. Nós temos oportunidade de conseguir a nossa terra e vamos embora buscar apoio. Vamos conversar com os governantes que estão envolvidos com a questão da terra e vamos falar também com os fazendeiros. Nossa luta por direitos vem de muito longe. (Entrevista com Jacir de Souza, realizada na comunidade Bem Viver, em 25/10/2016).

Ao falar sobre a simbologia da *terra prometida*, tuxaua Jacir aborda a defesa de que a Igreja Católica encampou juntamente com os índios que representam a parte majoritária do movimento indígena na luta pela demarcação das terras da Raposa/Serra do Sol em área contínua. A esse respeito, o teólogo Mesters (1995), conclui que quando se fala em *terra prometida*, não se trata de uma terra *espiritual*, entendida como pátria celeste, para o autor tal ideia é compreendida como sendo elemento de disputa e de luta, a terra cobiçada por muitos, mas oferecendo espaço somente para poucos (MESTERS, 1995, p. 44).

Nesta narrativa fica evidente a influência da igreja católica na formação desta liderança, influência esta que marca o seu despertar para a necessidade da luta em favor dos povos indígenas. Pode-se afirmar que esta influência forma o sentido de seu ativismo dentro do movimento indígena de Roraima (FIGURA 9). Em sua fala, ele traz à reflexão a noção de *sentido de grupo*, em que Elias (1994) coloca a necessidade de compreensão do conceito de sociedade a partir das relações de interdependências do indivíduo com os seus grupos para entender a constituição das várias identidades de pertencimento que tais grupos possui.

FIGURA 9 - Formação de lideranças



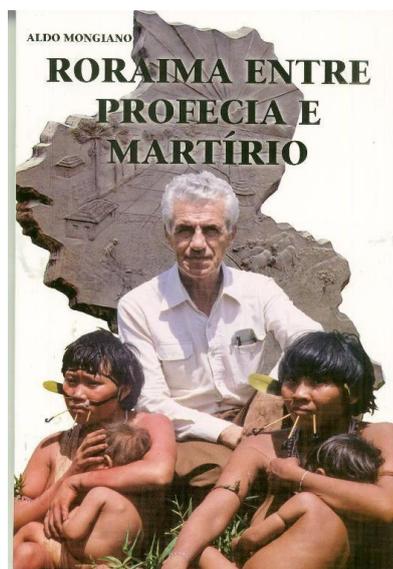
Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

O CIR aconteceu quando levei uma proposta aos tuxauas. Eu disse a eles: “- olha Tuxauas, eu tenho uma proposta para melhor nos organizarmos. Eu penso que podemos formar uma organização e ter um conselho”. Neste momento, fui muito criticado e os colegas logo pensaram que esta ideia acabaria com a função do tuxaua. Eu disse a eles que seria o contrário. Expliquei que o tuxaua está sempre muito só nas decisões e quase sempre sem parcerias. Criando uma organização, eu tinha certeza que nós iríamos caminhar em buscar da nossa autonomia. Mas em 1984, começamos a considerar a possibilidade de dar certo a criação da organização que hoje vem a ser o CIR. Eu, como liderança me preocupei em puxar as outras lideranças, pois o esforço de juntar forças tinha dado certo. Depois disso fomos procurar Dom Aldo Mongiano, bispo de Roraima na época. Dissemos a ele que precisávamos de ajuda para nossa luta (Entrevista com Jacir de Souza, realizada na comunidade Bem Viver, em 25/10/2016).

O movimento indígena de Roraima é oriundo das ações desenvolvidas pelos índios na luta por seus direitos, tendo como interlocutor o próprio índio. A partir da década de 1970, eclodem por toda parte, movimentos indígenas vivenciados fora do indigenismo oficial que iniciam processos de autodefesa empenhados no enfrentamento político por meio de assembleias indígenas regionais e nacionais (COSTA FILHO; SANTOS, 2008. p. 197).

Em relação aproximação da Igreja Católica no apoio e construção do movimento indígena, observa-se que foi durante a década de 1970, sob o novo prelado de D. Aldo Mongiano (FIGURA 10), que mudou-se os rumos da atuação missionária que de forma integral e absoluta, defenderam o direito dos índios às então áreas de reserva para efeito de demarcação e controle (REPETTO, 2008, p.56).

FIGURA 10 - Dom Aldo Mongiano, montagem de capa em livro autoral



Fonte: Divulgação Diocese de Roraima

Olhando para a história dos movimentos sociais no Brasil, nota-se que a crise do indigenismo oficial ou das políticas indigenistas, produzidas pelo Governo Federal, foi um dos fatores desencadeadores dos movimentos indígenas a nível nacional durante as décadas de 1970 e 1980. O governo precisou de estratégias que respondessem a questão da ocupação dos territórios indígenas e oscilou entre duas propostas: a primeira relacionada à extinção dos grupos críticos ao governo. E a segunda, a criação de um projeto para pacificá-los.

O governo optou pela segunda, tomando diretrizes que objetivavam uma espécie de *domesticação pacífica*, que visava colocar o indígena dentro de um processo linear inferior, precisando este, estar sempre protegido e tutelado, porém, nunca emancipado. Tais fundamentos estariam relacionados a constituição da FUNAI. Diante da percepção deste quadro, surgem os movimentos indígenas alternativos, tendo a Igreja Católica como um importante representante.

A Igreja católica contribuiu para a construção de um projeto indígena em que os líderes destes povos seriam assessorados por indigenistas não-oficiais que se colocavam em oposição ao Estado e seu modelo tutelar. Sob estas condições, começa a surgir um novo tipo de liderança indígena, sem a natural submissão diante de seus protetores oficiais ou quaisquer outro agente da civilização. É desta forma que nasce o *indigenismo católico*, que consegue atuar na promoção de mudanças no relacionamento índio/órgão oficial, e neste sentido a igreja irá contribuir para tornar o índio porta-voz de si mesmo (COSTA FILHO; SANTOS, 2008. p. 202-208).

Desta maneira, as organizações indígenas são uma forma de resposta na tentativa de romper com a hegemonia instituída pelo Estado (REPETTO, 2008, p. 109). E foi por este despertar de consciência que naquele momento os indígenas perceberam-se afetados pelos processos disciplinadores e educacionais que se impõem nas relações sociais de poder.

4.3 As referências formadoras da liderança Jacir de Souza

Em primeiro lugar, sem dúvida, foi o padre Jorge Dal Ben que, dentre outras coisas, me ensinou a ler. O segundo foi o Bispo Dom Aldo Mongiano que, juntamente com o Padre Jorge, me mostrou como buscar um projeto que possibilitasse a ocupação da terra. Quando eu dizia que precisávamos de um projeto, eles me perguntavam que projeto era esse que eu buscava. Isso me fez parar e pensar. Foi neste momento em que optamos pelo projeto do gado. Porque criando gado eu tinha certeza que poderíamos tornar nossas terras ocupadas. Mas como liderança indígena que sou, eu também fui buscar direcionamento com os mais velhos, como o tuxaua Bento. Fui até ele e perguntei como ele coordenava o seu povo. Ele me disse como estava trabalhando, e isso me fazia refletir sobre a minha própria liderança. Não posso negar que foram estas as pessoas que muito me ajudaram a entender o sentido de liderança e questões importantes sobre

projetos, terras, saúde, educação, união e missão (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, em 25/10/2016).

A respeito da questão do pertencimento como lugar de identidade, Bauman (2005) coloca que esta não tem a solidez de uma rocha e não são valores garantidos por toda vida. Para ele, são valores bastante negociáveis e revogáveis, pois dependem do caminho percorrido, das decisões tomadas e da determinação de se manter firme a tudo isso. Esses fatores são cruciais tanto para o pertencimento quanto para a identidade e a ideia de ter uma identidade não vai ocorrer aos indivíduos enquanto o pertencimento continuar sendo seu destino certo, uma condição sem alternativa. A ideia de identidade só passa viável, quando esta assume a forma de uma tarefa a ser realizada, e realizada vezes e vezes sem conta (BAUMAN, 2005, p.18).

Por meio da perspectiva de Bauman (2005), é possível notar que a formação da liderança do tuxaua Jacir não se conformou com a naturalização de um destino que subjulgava sua condição de indígena, e a partir de valores adquiridos por meio de suas referências constituidoras, alcançou uma autonomia de pensamento que propiciou sua atuação na luta por direitos.

Na narrativa acima, Jacir aborda o *projeto gado*. Este projeto foi considerado um importante instrumento de luta em favor da causa indígena, uma vez que visava ocupar as áreas dos índios e a garantia de uma melhor alimentação para a comunidade. Com a ajuda da igreja católica, desenvolveu-se um novo modelo de organização social que buscava melhorar a vida nas malocas (FIGURA 11). A partir de uma atuação política ativa, os religiosos do *Instituto Missionário Consolata* (IMC), promoveram a união entre as comunidades, para as quais idealizaram projetos e ajudaram a criar conselhos. Esta proposta organizacional ajudou a reforçar a autoridade do tuxaua (REPETTO, 2008, p. 114).

FIGURA 11 - Dom Aldo Mongiano, principal articulador da atuação do indigenismo católico, em sua última visita a Comunidade do Maturuca



Fonte: Divulgação Diocese de Roraima

Segundo Albert (2000), os projetos permitiram aos povos indígenas o avanço na elaboração de reivindicações, deixando de ser organizações com reivindicações meramente territoriais, abordando novas demandas e ganhando espaço nas áreas de saúde e educação, fazendo surgir novas atividades produtivas (ALBERT, 2000). Roraima não ficou à margem disso, e um dos primeiros projetos de alto impacto foi o *projeto gado* que andou por vários países com uma campanha intitulada: *uma vaca para o índio*. Tendo como principal articulador Pe. Jorge Dal Ben (MOGIANO, 2011, pág. 63).

Este projeto iniciou uma verdadeira peregrinação de índios e padres pela Europa durante a segunda metade da década de 1970, em busca de recursos para comprar gado. O *projeto gado* era distribuído em pacotes de 50 vacas e dois reprodutores por comunidade. Os animais deveriam ser devolvidos após cinco anos, ficando para a comunidade o excedente da produção, assim outras comunidades também seriam beneficiadas pelo projeto, sempre com a

finalidade de assegurar novos repasses (REPETTO, 2008. p. 75).

Sobre a importância de viajar, aprendi com os missionários, não somente com padre Jorge Dal Ben e Dom Aldo, mas também outros missionários como padre Lírio Girardi e tantos outros. As viagens que fiz também foram formadoras de mim, especialmente quando viajava para fora do país. Lugares como Europa, onde conheci pessoas e vi outros modos de vida, me ajudaram a pensar melhor sobre liderança. Muitas pessoas com quem conversei me ajudaram a perceber nossos direitos enquanto povo tradicional e conforme eu ia me informando, novas ideias se abriam (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, em 25/10/2016).

Apesar da década de 1980 ter sido considerada para muitos especialistas da economia uma *década perdida* no Brasil. Também pode-se observar que este foi um momento de avanços para os movimentos sociais no Brasil, inclusive os indígenas, em suas organizações locais, regionais e nacionais, pois estes movimentos conseguiram articular condições para que os índios tivessem amparado seu direito de falar e ser ouvido, esse ponto é fundamental, pois significa um primeiro passo para a liberdade de expressão e formação de grupos independentes que lutam para se manter autônomos, fazer parte da sociedade nacional e serem reconhecidos internacionalmente, tendo como representante não um porta voz de fora, mas de dentro, pertencente de seu próprio grupo. Exatamente como ocorreu no percurso do líder Jacir de Souza (COSTA FILHO; SANTOS, 2008, p. 206). (FIGURA 12).

FIGURA 12 - Jacir de Souza e professora Pierângela na embaixada do Brasil em Londres.



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

No que concerne as referências constituidoras do sujeito desta pesquisa, fica evidente a importância de algumas relações que se comprometeram com o segmento dos movimentos sociais indígenas em Roraima. Em vários momentos de sua narrativa, tuxaua Jacir pontua sua fé cristã e sua reverência pela Igreja Católica. Por isso, busca-se enaltecer a importância destas relações por serem visivelmente estruturais para a constituição não somente de liderança deste sujeito, mas também para sua constituição de pessoa. Nota-se uma espécie de amálgama que se funde em uma mistura de laços fraternos, fé religiosa e formação política, todos construídos por meio da presença da igreja católica no meio indígena, isto fica claro quando tuxaua Jacir frisa a importância de Pe. Jorge Dal Ben e D. Aldo Mongiano, em seu percurso, e quando mostra como construiu suas estratégias de atuação, dentre as quais inclui suas viagens, em busca de visibilidade e apoio à sua causa.

4.4 O espírito de liderança na construção de uma organização indígena

Muitas vezes eu falei para os outros tuxauas: “- nós temos puxado carroça pesada!” E muitas vezes ouvi que, por ser liderança, não era eu quem trabalhava pesado! Então respondia que as saídas que eu fui em busca, nos ajudaram a nos organizarmos com um mínimo de planejamento. Então posso dizer com muita tranquilidade que quem puxou todo mundo fui eu! Com isto, não quero dizer que fiz uma obra sozinho! O que fiz foi pensar em uma obra e convidei mais pessoas para me ajudar a construir uma “*grande casa*”. Tenho consciência de que não se faz uma obra sozinho (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, município de Uiramutã, em 25/10/2016).

Observa-se que na fala do tuxaua Jacir, há uma fusão que toca as questões dos movimentos indígenas e a construção do CIR (FIGURA 13). Com a evolução dos movimentos em prol da causa indígena e a redescoberta da questão da identidade, a figura dos tuxauas passou a exercer uma maior atuação dentro das comunidades, onde se discutia não apenas a questão da terra, mas educação, saúde, auto-sustentação e invasão.

FIGURA 13 - Jacir de Souza na organização do movimento



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

O movimento teve seu início durante a década de 1970, quando cria uma comissão de tuxauas, para depois criar um conselho de tuxauas, que foi primeiramente composto por lideranças da região das serras.

Historicamente, como resultado de uma mobilização nacional e local do Conselho Indígena Missionário (CIMI) e da Ordem da Consolata, a primeira grande Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima se deu em sete de janeiro de 1977, na região do Surumu. Foi um dos maiores encontros de populações indígenas de Roraima, reuniu 140 índios das etnias Macuxi, Wapixana e Tauperang. Nela estava presente 50 lideranças, o Bispo D. Aldo Mongiano e D. Tomás Balduino, então presidente do CIMI. Entretanto, esta primeira assembleia não teve a elaboração de uma ata, pois foi dissolvida pela ditadura militar que desejava retirar D. Balduino do encontro.

Diante da recusa do religioso em se retirar da assembleia, o encontro de três dias foi encerrado no primeiro dia pelo delegado da FUNAI, que dizia ter recebido ordens diretamente do presidente da FUNAI em Brasília. Por este motivo a primeira Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima não teve tempo suficiente para a conclusão dos trabalhos e, por isso,

não existe uma ata com os registros desse encontro.

Com o encerramento sumário da Assembleia de 1977, ficava claro que o regime de força e censura era válido também para as populações indígenas. Mesmo com a dissolução do encontro, não restavam dúvidas que esta tinha produzidos efeitos políticos muito mais importantes que seu encerramento. No entanto, a reunião do Surumu, (FIGURA 14) serviu também para registrar o fim de uma antiga parceria entre Igreja e o aparelho de Estado em Roraima. Registra também o fim de uma parceria entre missionários e fazendeiros na região do alto rio Branco (VIEIRA, 2016. p.335-340).

FIGURA 14 – Registro de uma das primeiras assembleias na região do Surumu



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

No ano de 1978, não houve o encontro, mas as lideranças indígenas começaram a se organizar de forma autônoma e passaram a realizar as Assembleias Regionais na Raposa/Serra do Sol, Surumu, Tahiano e Serra da Lua. Em 1979, por iniciativa dos próprios tuxauas, continua a segunda grande Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima na Missão Surumu, com uma participação prioritariamente indígena, composta por tuxauas, secretários de aldeias e professores indígenas, os quais traçavam linhas de ação. Em 1983, compareceram ao encontro 250 índios e 72 tuxauas e decorrente desta reunião, nasceram novas estratégias para combater a contínua invasão aos territórios indígenas. Estas estratégias incluem os projetos:

cantinas comunitárias e a expansão do projeto gado. Estas iniciativas trouxeram mais desavenças entre fazendeiros e índios, que passaram a não mais comprar produtos dos fazendeiros que praticavam preços abusivos. Com a própria cantina e a criação de gado, o lema usados pelos brancos: *quem não tem gado não precisa de terras* ficava invalidado, já que agora os índios também tinham gado em suas terras.

Desta forma, em 1984, nasce informalmente o Conselho Indígena do Território Federal de Roraima (CINTER), oficializado em 1987, e com a promulgação da nova constituição que cria o estado de Roraima, passa a se chamar CIR. Desta forma, pode-se afirmar que todas as outras organizações indígenas de Roraima são dissidentes do CIR, como é o caso da Organização dos Professores Indígenas (OPIR), a Organização das Mulheres Indígenas (OMIR) e tantas outras mais (COSTA FILHO; SANTOS, 2008. p. 212).

4.5 As estratégias de sobrevivência

[...] Com a FUNAI, tivemos muitos desentendimentos para depois surgir algum apoio. Digo isso porque vivi a fase da presidência de Romero Jucá que, apesar de ter sido presidente da FUNAI, vendia madeira lá no Mato Grosso e depois que chegou em Roraima, a primeira coisa que fez foi encher a área Yanomami de garimpeiros e como governador, as mazelas aumentaram. Depois dessa experiência tivemos outros bons presidentes da FUNAI, como Glênio Alvarez, que muito nos ajudou. Lembro que em uma ocasião em que estive em Brasília para discutir a retirada dos garimpeiros das terras indígenas. Retornamos juntos para Roraima e o convidei para uma assembleia no Maturuca, mas avisei que ele precisaria dar uma resposta certa para as muitas comunidades que ali estavam, caso contrário não sairia de lá tão cedo! Ao chegarmos perto, ele pediu ao piloto que sobrevoássemos um pouco mais enquanto tomava sua decisão, me disse que já tinha traçado um plano, que ele chamou de: “- *comer mingau quente pelas beiradas*”. Eu perguntei o que ele queria dizer exatamente e ele me perguntou se eu conseguia comer mingau quente. Eu respondi que não. “ - Isso mesmo! Você precisa mexer e misturar bastante para esfriar. Só assim vai dá para comer. Foi quando ele me disse: “ - Tuxaua Jacir, se o fraco dos fazendeiros é o dinheiro! então nós vamos começar à negociar com eles. Esse seria nosso “*mingau quente*”! O plano seria negociar com os fazendeiros. Começaríamos comprando gado deles, depois as fazendas, de maneira que os mais mansos nós iríamos comendo logo, isto é, seriam os primeiros com quem negociaríamos e os mais bravos iriam ficar no meio. Com isso ganharíamos tempo para estruturar uma saída e eu disse à ele: - muito bem!. E de fato, ele assim nos ajudou. Foi pensado um projeto para começar a negociar diretamente com os fazendeiros que estavam mais abertos ao diálogo. Nós indígenas, procuramos nos adiantar, e para isso, pedimos apoio à Funai para que pudéssemos conseguir um dinheiro emprestado no Banco do Brasil, já que o projeto estratégico do presidente da FUNAI ainda não havia saído do papel (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, município de Uiramutã, em 25/10/2016).

É inegável que houve estratégias (Certeau, 1994) usadas pela sociedade não indígena para colocar as populações indígenas da região do Rio Branco de acordo com seus projetos. Mas houve também estratégias usadas pelos indígenas para reverter este quadro a partir da segunda metade do século XX (FIGURA 15). Em sua luta por direitos, os povos indígenas ganharam importantes espaços nos órgãos internacionais, onde tem-se discutido a declaração dos povos indígenas.

FIGURA 15 - A busca por apoio estratégico institucional:
visita do ministro Mangabeira Unger ao Maturuca



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

Em 1982, foi criado um grupo de trabalho sobre populações indígenas da ONU. Pela primeira vez, os povos indígenas conseguiram um espaço neste órgão, o que representou uma tribuna internacional sem precedentes, e permitiu que suas lideranças apresentarem os problemas que enfrentavam. Este fato contribuiu positivamente para a criação de novas relações entre povos tradicionais e os Estados-Nacionais, contribuindo também para a elaboração de normas internacionais favoráveis as reivindicações ancestrais dos direitos indígenas (SANTOS, 2009, p. 151).

Na perspectiva da representatividade é importante destacar que tuxaua Jacir de Souza foi um destes líderes ouvidos em Assembleia na sede da ONU em Nova York (FIGURA 16).

FIGURA 16 – Registro na sede da ONU em Nova York (EUA)



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

Observando a narrativa de Jacir, é neste momento que começa a se desenhar estratégias para os indígenas retomarem seus territórios. Assim como os problemas, as estratégias eram pensadas por um conselho que servia de base política para depois serem discutidas e votadas em assembleias.

Para os povos Macuxi, uma boa liderança indígena é aquela que manifesta e atua segundo orientações do grupo que a elege, deixando de lado interesses pessoais, para levar adiante o trabalho da comunidade. E quando a comunidade manifestar desejo, essas lideranças se dispõem a entregar o cargo sem rancores. Líderes autoritários e que não consultam as bases são vistos com desconfiança (REPETTO, 2008, p. 117).

Neste sentido, pode-se afirmar que a liderança de Jacir esteve sempre preocupada em ser uma liderança compartilhada, e isto é notado nos fragmentos de sua narrativa, ao tratar da importância da criação de um conselho, quando coloca: “o tuxaua sempre está muito só em suas decisões”. Isto nos remete ao conceito antropológico de Clastres (2013, p. 218), sobre a

chefia nas sociedades tradicionais, em que afirma que uma tribo não possui um rei ou governante, mas um chefe, que não é chefe de Estado, pois este não dispõe de uma autoridade coercitiva.

Desta forma, o espaço da chafia não é exatamente um lugar de poder, e a figura do chefe não prefigura em nada a de um déspota, colocando assim, o poder político no exterior da chafia. Com base na história da atuação do líder Jacir, podemos notar que essa nos mostra que as decisões eram sempre dialogadas com a base que o sustentava como liderança, e assim também ocorria com as escolhas de estratégias que direcionava os rumos da luta que encampavam. Nisto fica claro, a influência de instituições como a FUNAI e a Igreja Católica na organização e reorganização da vida das comunidades, citando como exemplo o trabalho missionário para revitalização das comunidades afetadas pelo alcoolismo.

Com orgulho, o ex-tuxaua da comunidade Maturuca e ex-coordenador geral da região das serras, sr. Jacir, coordenador geral do CIR entre 2001 – 2004, lembrava nas reuniões como o movimento surgiu no final dos anos 1960, na comunidade da Raposa, com a criação de uma cooperativa que administrava uma cantina e, logo em 1971, uma outra foi inaugurada em Maturuca. Posteriormente em 26 de abril de 1977, em Maturuca, depois de muitas discussões, a comunidade tomou a seguinte decisão: “Sim à comunidade, Não à bebida alcoólica”. A partir deste compromisso surgiu um outro slogan, “OU VAI OU RACHA!”, para se referir a decisão de romper com este esquema de sofrimento. A partir daí as comunidades começaram a desenvolver esforços por recuperar seus territórios e sua vida (REPETTO, 2008, p.120).

Para compreender as dinâmicas nas organizações indígenas, é necessário avaliar a trajetória pessoal de cada liderança, cruzando suas histórias com as das comunidades, percebendo as diferentes experiências de formação, pois alguns quando jovens, estiveram envolvidos em atividades nas fazendas, outros em atividades garimpeiras, outros são professores, outros são agricultores ou agentes de saúde (REPETTO, 2008, p.113).

No que toca o processo formador de tuxaua Jacir, pode-se perceber que além das atividades de agricultura e pecuária, a tessitura de seu percurso, como já citado, se deu por meio da influência da Igreja Católica na comunidade e da atuação de seus missionários que passaram a ideia de empoderamento político por meio da conscientização dos valores indígenas, e a necessidade da luta por seus direitos constituídos, investindo na mudança do padrão de relações interétnicas na região, medida que incluía liberar a população indígena da sujeição econômica dos fazendeiros, bem como garantir a posse da terra pela implementação pecuária indígena.

Como correlatos, foram estabelecidos além dos projetos de gado, cantina e roça comunitária, por fim o garimpo indígena (SANTILLI, 2001. p.116). Em seu relato pode-se

observar que por forças das circunstâncias, várias razões levaram este líder a lançar mão de algumas estratégias indispensáveis a sobrevivência de seu grupo naquela ocasião:

Nesse momento chamei as lideranças para discutir uma saída para este novo desafio e disse à eles: “ - Tuxauas nós fizemos empréstimo e precisamos pagar”. Eu pensei muito, e o meio que encontrei foi o de reunir todo nosso povo e ir garimpar ouro e diamante. E assim saímos em busca da solução e conseguimos pagar. Pagamos tudo até liquidarmos com este empréstimo bancário. (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, município de Uiramutã, em 25/10/2016).

A prática do garimpo (FIGURA 17) persistiu, não só como iniciativa individual, mas também como projeto das aldeias nas serras. Maturuca, que já sediava a missão católica na região das serras, tornou-se o centro redistribuidor dos recursos destes projetos e, mais do que isso, em virtude de sua localização geográfica, o centro de garimpagem indígena, e em decorrência dessa concentração econômica, Maturuca tornou-se também o centro de articulação política, que veio a culminar na criação do Conselho Indígena de Roraima. Dali saíram suas lideranças mais expressivas (SANTILLI, 2001. p.116).

FIGURA 17 – Garimpo indígena



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

Assim como o garimpo indígena, outro fato polêmico durante as décadas de 1970 e

1980, muito veiculado pela mídia local, foi o suposto radicalismo do movimento indígena de Roraima e o apoio que a Igreja Católica supostamente estava dando a esse radicalismo. Neste aspecto, a narrativa de Jacir coloca que:

Diziam que éramos agressivos. Que não queríamos acordo, e que os fazendeiros eram pessoas humildes e trabalhadoras que não gostavam de briga. Para nos intimidar, havia também os jornalistas, que colocavam na imprensa o contrário do que vínhamos fazendo. Nós indígenas estávamos trabalhando por nossos direitos, apoiados pela Igreja Católica que vinha ajudando o movimento indígena de muitas formas, inclusive com o projeto do gado, fato que deixou quase todos os fazendeiros bravos com os índios, principalmente porque a igreja teve coragem de fazer campanha mundo a fora para buscar recurso para nossa causa. Isso nos deu condições de naquele momento comprar gado diretamente de alguns fazendeiros que aceitaram negociar com a gente, fato que também causou revolta com outros fazendeiros. Isso mostrou de certa forma, que eles não estavam tão unidos assim. Foi uma época complicada! Aquelas alturas, diziam até que a Igreja Católica estava invadindo as fazendas de gado, enganando os fazendeiros, comprando todos os gados que podiam em nome dos indígenas, mas que na verdade, segundo diziam eles, era para os padres, que enganavam assim os “coitados” do índios. Neste momento, em que queriam prejudicar a Igreja Católica nós viramos até coitados para eles! (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, município de Uiramutã, em 25/10/2016).

É inegável que, a todo momento, a história de vida da liderança Jacir de Souza se funde dentro desse recorte temporal à história da atuação católica em meio aos índios de Roraima. Esse fator religioso contribuiu para compor um sentimento de integração entre os participantes do movimento indígena organizado, motivando-os a acreditar na construção de um futuro diferente do momento de opressão que vivenciavam naquelas décadas.

Neste ponto, D. Aldo Mongiano, em meio a muitas acusações, escreve em março de 1979, uma *carta pastoral*, para o povo de Roraima, no tempo da quaresma, em que protesta: “O governo não procede com as demarcações: os índios se encontram em espaços restritos demais, segregados em suas malocas, enquanto os fazendeiros plantam e ampliam os currais impedindo os índios de chegar as fontes d’água para pescar; ocupam florestas e lavrados, e surgem bares de venda de bebida alcóolica. [...]. O gado invade as malocas e come tudo, até a farinha de mandioca nas casas. Se a situação econômica do índio é grave, não menos trágico é o efeito sobre o espírito e a personalidade dele. É perseguido, ameaçado e humilhado, suas plantações pisoteadas como também sua dignidade, sua alma, sua liberdade e sua existência como ser humano. Enquanto o índio nada pode, ao opressor tudo é permitido (MONGIANO, 2011, p.46). O tuxaua Jacir de Souza, por sua vez, assinala:

Fomos muito ofendidos. Diziam que por sermos índios não prestávamos para sermos católicos. Nos atacavam em nossas terras, tocando fogo em nossas casas. Eu mesmo já fui processado. Nunca agimos dando o troco na mesma moeda ou

com o mesmo derramamento de sangue com o qual muitas vezes fomos tratados. Nunca pensamos em agir dessa forma, não apelamos para a violência. Mas tivemos que nos defender e conseguimos vencer esta guerra (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, município de Uiramutã, em 25/10/2016).

Durante estas duas importantes décadas, observou-se também uma importante questão muito comentada não só pela imprensa mas também pela sociedade em geral, que foi a questão do crescimento do movimento dos protestantes dentro do próprio movimento indígena de Roraima. Por conta disso, algumas figuras importantes como o Tuxaua Caetano Raposo da região da Raposa, retirou-se da organização inicial do movimento indígena, por não concordar com a suposta radicalidade do movimento, fato que ocasionou uma certa divisão, a esse respeito tuxaua Jacir coloca-se da seguinte maneira:

Isso realmente aconteceu. Houve um racha. Mas esta questão que toca outras religiões, eu ponderei da seguinte forma: disse a quem não concordava com nossa maneira de proceder que nós somos todos irmãos independente de religião e não podemos desprezar ninguém, pois Deus disse para nos tratarmos como irmãos. Eu procurei explicar para as pessoas que não entendiam nossas ações que, apesar de precisarmos tratar o próximo com irmandade, eu me pergunto: como agir dessa forma com quem ateia fogo em nossas casas? Se os fazendeiros agirem como bons irmãos e aceitarem nos vender as fazendas, pegarem o dinheiro e irem embora, eu não me sinto expulsando ninguém. Nós é quem deveríamos cobrar pelo tempo indevido que eles ficaram em nossas terras, mas nós ainda pagamos para eles saírem. Apesar disto, o que nós vimos foi derramamento de sangue. Mataram nossos irmãos! Essa foi a principal razão de nossa radicalidade (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, município de Uiramutã, em 25/10/2016).

Em relação a questão da violência (FIGURA 18), observa-se que toda ação violenta seja física, cultural, patrimonial, étnica e outras são empecilhos a uma convivência dinâmica de uma sociedade ou de um grupo; “os diferentes tipos de violência, não representam apenas custos materiais, implicam também em obstáculos, tanto para a construção de sociedades capazes de desenvolver as potencialidades de seus habitantes, como para a construção de uma ordem política saudável que favoreça a integração social” (CIIP, 2002, *apud* VIEIRA, 2014, p.196).

FIGURA 18: Ao longo da luta pela terra, foram registrados vários casos de violência, dentro das comunidades como incêndios criminosos.



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

O acirramento entre índios e não-índios, caracteriza-se por atos violentos relacionados diretamente à disputa da terra. Neste sentido, observa-se que de um lado está o fazendeiro que se aproxima, faz amizade e conquista a simpatia do índio que, por sua vez, aceita a relação de compadrio. Mas esta relação que se mostrava desinteressada, conforme coloca os preceitos cristãos, foi uma maneira de o fazendeiro conquistar não apenas a confiança, mas também a terra do índio. Desta forma fica estabelecida a matriz geradora de discórdias, confusões, conflitos, torturas e mortes (SANTILLI, 2001, p.60).

Na década de 1980 e começo dos anos 1990, são acirrados muitos casos de violência contra os índios de Roraima: algumas comunidades foram queimadas e seus moradores expulsos passaram a morar em outras malocas, apertados contra as serras, sendo obrigados a sair das áreas de campos naturais em favor dos invasores e com total conivência das autoridades civis, policiais e muitas vezes da própria FUNAI (REPETTO, 2008, p.119).

Encerramos nossa entrevista com a liderança Jacir de Souza com a pergunta: “a liderança indígena Jacir de Souza sempre foi uma liderança pacífica?” Em sua fala ele coloca

que: “ - eu contínuo na luta. Sempre recebi muitas críticas. Sou também muito crítico, mas sempre com o cuidado de esclarecer o porquê. Mas sim, me considero uma liderança pacífica” (Entrevista com Jacir de Souza realizada na comunidade Bem Viver, município de Uiramutã, em 25/10/2016).

4.6 Reflexões sobre a narrativa de Jacir de Souza

O antropólogo Stephen Baines da (UNB)¹³, afirma que “o grande problema da questão indígena se dá quando o não-índio quer pensar pelo índio”. Na opinião deste antropólogo, no Brasil nunca houve uma consulta ou debate direto com os povos indígenas e que tal diálogo seria de extrema necessidade, pois estes povos foram e ainda são afetados pelos grandes projetos desenvolvimentistas do país (FIGURA 19).

FIGURA 19: Festejos no Maturuca



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

¹³ Entrevista com Stephen Baines. Disponível em Jornal UFRR Notícias file:///C:/Users/DELL/Downloads/Jornal_UFRR_2009_06-07.pdf. Acesso em 27 de fevereiro de 2017.

Neste sentido, Pacheco de Oliveira (1995), conclui que não são as terras indígenas que deixam a sociedade não-indígena sem-terra para produção, mas sim, a extrema concentração da propriedade fundiária que prioriza a má utilização da terra (p.26). Por meio da historiografia local aqui exposta, pode-se perceber as posturas anti-indígena dos vários atores que compõem o elenco dos contrários à demarcação contínua, sejam eles políticos, fazendeiros, militares, empresários ou mesmo a imprensa, todos usaram a alegação de se tratar de: “*muita terra pra pouco índio*”, para justificar seus posicionamentos anti- demarcatórios, pois segundo eles, a demarcação em área contínua prejudicaria o desenvolvimento do Estado, impedindo seu crescimento. É interessante perceber que os principais atores contrários à demarcação, corresponderam justamente à pessoas ligadas ao poder político da época.

Se faz oportuno colocar que não é intenção deste estudo fazer um relato que fale por todos os índios de Roraima, mas sim falar a partir das narrativas de Jacir de Souza, como sujeito histórico que, ao lado de outros líderes, protagonizou a luta do movimento indígena em Roraima (FIGURA 20). Por isso, a busca nesta narrativa, é por elementos visíveis que possam ser constituidores das referências que juntas, formam a trajetória de vida deste sujeito social.

FIGURA 20 - Tuxaua Jacir recebe junto com seu povo a visita do presidente Lula na comunidade do Maturuca, para o ato simbólico de homologação da TIRSS



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

Nota-se que a história dos povos indígenas que protagonizaram estas duas décadas não se deu de forma unidimensional. Não se trata de um bloco monolítico. Por isso, não podemos deixar de mencionar que houve grupos indígenas contrários à demarcação contínua, cooptados por argumentos falaciosos que dentre outras coisas, incutiam a ideia de segregação, em que os índios seriam apartados do contato com os não-índios e que, portanto, viveriam confinados como em zoológico sem apoio algum e esquecidos pelo Estado Nacional.

Talvez tenha faltado a estes grupos que defendiam a demarcação em ilhas, uma reflexão sobre o destino dos indígenas longe de suas terras, no meio urbano e sem as devidas qualificações para a entrada no mercado de trabalho. Uma vez que a terra demarcada está em ilhas, as fontes de alimento estariam fadadas a diminuir e por questão de sobrevivência, muitos indígenas com a esperança de uma vida melhor precisariam migrar para a cidade, onde encontram situações adversas ao esperado, engrossando o contingente de subempregados e desempregados, que compõem parcelas significativas de marginalizados sociais (JOAQUIM, 2009, p.128).

Ao longo da narrativa de tuxaua Jacir, nota-se com clareza seu mal-estar em relação ao posicionamento dos contrários ao movimento indígena em Roraima, que acusam a Igreja Católica, que Jacir considera principal aliado da causa indígena, de ser manipuladora dos índios a favor da demarcação contínua, em nome de interesses internacionais. Mas a respeito disto, a igreja defendeu-se argumentando que sem apoio e sem aliados locais, enxergou como única opção, aliar-se à organizações indigenistas e ambientalistas externas a Roraima. Tal como o caso do projeto *Uma vaca para o índio*, que segundo a narrativa de tuxaua Jacir, nos mostra que foi um projeto que revolucionou o cenário que discutia não somente o futuro das terras indígenas, mas também o das terras fundiárias de Roraima.

Se considerarmos manipulação a atuação da Igreja Católica, então existem diferentes formas de manipulação, pois o trabalho da igreja levou as comunidades a raciocinar sobre sua independência, preservando sua essência cultural, enquanto que a manipulação exercida pela classe dominante anula essa opção, uma vez que busca a domesticação no lugar da emancipação. O trabalho católico dentro das comunidades foi acompanhado de conscientização política, que buscava fazer com que os índios se percebessem sujeitos de si, capazes de protagonizar uma luta reivindicatória por seus direitos. Sobretudo, buscava mostrar aos índios que aqueles atores que estavam contra a demarcação contínua, os consideravam a partir de seu status de classe superior diferente. “Quando não se esforçam por encobrir ou ignorar o problema do índio, e empenham-se em reduzi-lo a um problema filantrópico ou humanitarista (MARIATEGUI, 1975 *apud* JOAQUIM, 2009. p.124).

Com base nas notícias dos jornais da época, constata-se que os atores contrários ao movimento indígena, ou seja, a classe dominante roraimense reproduzia uma ideologia remota, desde a colonização do Brasil, e ainda não superada, que se traduz em um antagonismo da visão sobre o índio que perpassa por dois momentos: um que refere-se ao *bom selvagem*, representado pela concepção filosófica de Jean-Jacques Rousseau, que coloca o índio em estágio primitivo de humanidade, vivendo basicamente por seus instintos. Este exemplo encontra-se representado na fala de tuxaua Jacir, quando este queixa-se de que a sociedade branca, quando esta refere-se aos índios como ‘*coitados*’, que precisam ser amparados.

O outro antagonismo é o *mau selvagem*, oriundo do pensamento filosófico de Hobbes, que propaga a teoria da degenerescência, em que o índio viveria em uma realidade sem ordem alguma e que só a civilização os levaria ao progresso. Estes opostos de *bom* e *mau*, são antagonismos etnocêntricos, uma vez que tomam o homem branco ocidentalizado como parâmetro de comparação. Tais antagonismos permeiam o imaginário da sociedade dita ‘*civilizada*’, foram cristalizados pela passagem do tempo e, ainda hoje, se revelam na concretude de um pensamento recortado e direcionador de tomadas de posição.

Na visão dos políticos, fazendeiros e empresários locais, o *bom selvagem*, seriam os índios dóceis, que atendem aos seus interesses servindo de *curral* eleitoral e usados como mão de obra semi-escrava nas fazendas. O *mau selvagem* seriam os índios que “manipulados” pela igreja, não se curvam diante das investidas e ameaças dos *frentes de invasão* e reivindicam suas terras com demarcação em área contínua. Pois estas terras na visão da classe dominante, poderiam estar contribuindo para o desenvolvimento econômico do Estado nas mãos de algum fazendeiro. Era portanto, entendido que estes índios deveriam ser trazidos à *civilização* sobre qualquer preço (JOAQUIM, 2009, p. 127, 128).

É nesta concepção de *mau selvagem*, que Jacir de Souza enquanto líder era visto por uma parcela da sociedade roraimense. Neste sentido, a *antropologia simétrica* de Latour (1994, p.14), afirma que ao tentar desviar a exploração do homem pelo homem, para uma exploração da natureza pelo homem, o capitalismo multiplicou indefinidamente as duas. Essa estranha dialética que faz do escravo dominado, o mestre e dono do homem, subitamente nos informa que inventamos ao mesmo tempo, os *ecocídios* e a fome em larga escala. Segundo Latour (1994), nós *modernos*, aparentemente perdemos a confiança em nós mesmos em nome desta *modernidade*, nossas mais altas virtudes foram colocadas à serviço de uma tarefa dupla: uma ao lado da política e outra ao lado das ciências e tecnologias.

Seguindo a linha do pensamento de Latour (1994), a história de luta da liderança indígena Jacir de Souza, consegue questionar a nós, os ditos *modernos civilizados*, sobre o sentido desta modernidade. A luta pelo direito das terras indígenas, não se restringe apenas a uma disputa por território. A terra em que habitam os povos tradicionais são terras preservadas, pois o modo de vida indígena depende diretamente de sua relação com a natureza, não existindo portanto, uma diferenciação *homem/natureza*. A produção do alimento para sua existência depende também de um processo preservador do ecossistema. Enquanto nós *modernos* e capitalistas ainda vivemos a ilusão do lucro, do excedente, do acúmulo e do consumismo como fator direcionador de nossa condição social. Neste sentido, Davi Kopenawa (2015), em sua narrativa crítica e reflexiva: *A queda do céu* fala sobre o como prever o futuro do planeta, diante das perspectivas da civilização ocidental:

[...] Os brancos não se perguntam de onde vem o valor da fertilidade da floresta, acham que são tão grandes trabalhadores que podem fazê-la crescer apenas com o próprio esforço! Enquanto isso, nos chamam de preguiçosos, porque não destruimos tantas árvores quanto eles. Essas palavras ruins me deixam com raiva! Não somos nem um pouco preguiçosos, sabemos trabalhar debaixo do sol, mas não fazemos isso do mesmo modo que os brancos. Nos preocupamos com a floresta. A imagem de *Omama* nos diz: “abram suas roças sem avançar longe demais, e com a madeira dos troncos já caídos façam lenha para as fogueiras. Não maltratem as árvores só para comer seus frutos. Não estraguem a floresta à toa. Já os homens brancos pensam diferente: “A floresta está aqui sem razão, e que podemos estragá-las o quanto quisermos, acham que ela pertence ao governo”. Contudo, não foram eles quem as plantaram e se deixarmos nas mãos deles farão apenas coisas ruins. Irão derrubar suas árvores e vendê-las nas cidades. Vão queimar o que sobrar e sujarão todas as águas. Não crescerá mais nada nelas, seu valor de fertilidade irá deixá-la e os animais que vinham se alimentar dos frutos das árvores também irão embora. Foi o que aconteceu quando abriram a estrada na floresta da gente, e de novo quando os garimpeiros invadiram a terra dos habitantes das terras altas. Escavando o leito dos rios, desmatando as margens e esfumaçando as árvores com seus motores, eles expulsaram a riqueza da floresta e a fizeram ficar doente, a ponto de o “*ser da fome*”, se instalar nela. A caça morreu ou fugiu pra bem longe. Vi muitas vezes na floresta, rastros ruins dos brancos. Eles não se preocupam em nada que suas árvores sejam trocadas por capim e seus rios, por córregos lamacentos! Com certeza devem pensar que tanto faz, e mais tarde poderão cobrir seu solo com o cimento de suas cidades. (KOPENAWA; ALBERT. 2015. p.469).

À nível nacional, Viveiros de Castro¹⁴ questiona as maquinações políticas orquestradas pelo Estado, com objetivo de desproteger juridicamente, o máximo possível de terras públicas, geralmente habitadas por povos tradicionais que se mantêm fora do mercado

¹⁴ Por Eduardo Viveiros de Castro, Prefácio do livro *A queda do Céu* (Davi Kopenawa e Bruce Albert. Companhia das Letras, 2015, p.23).

capitalista, abrindo espaço para a lógica da propriedade privada, de modo a tornar produtivas estas terras, isto é, lucrativas para seus pretendentes, os grandes empresários do agronegócio.

[...] O Brasil? – O Brasil, na imagem tão bela e melancólica de Oswald de Andrade, já foi uma república federativa cheia de árvores e gente dizendo adeus. Hoje está mais para uma corporação empresarial coberta por monoculturas transgênicas e agrotóxicas, crivada de morros invertidos em buracos desconformes, de onde se arrancam centenas de milhões em tonelada de minérios para exportação, coberta por uma espessa nuvem de petróleo, que sufoca nossas cidades enquanto trombeteamos recordes na produção automotiva, entupida por milhares de quilômetros de rios barrados para gerar uma energia de duvidosíssima ‘limpeza’, e ainda mais questionável destinação, devastadas por extensões de floresta e cerrado, grandes como países, derrubadas para dar pasto a 211 milhões de bois (hoje mais numerosos que nossa população humana). Isso sem falar na jóia da coroa, a saber das construções a toque de caixa, por mega- empreiteiras de capital privado à serviço do poder público ou vice-versa, às custas de financiamentos de dimensões obscenas, de dezenas de hidrelétricas na bacia Amazônica, que trarão gravíssimos danos às vidas de milhares de comunidades tradicionais, isso sem falar das outras espécies que habitam as florestas. Mas de que vale tudo isso perante as leis inexoráveis da economia mundial e o objetivo supremo do progresso da pátria? Enquanto isso, a gente continua dizendo adeus. Adeus às árvores, adeus à república, pelo menos no seu sentido original de *res publica*, como coisa e causa do povo¹⁵.

Em Roraima, a questão do conflito da *terra* sempre foi interpretado equivocadamente pelos grupos de interesse locais e manipulada pela mídia. São questões demasiadamente complexas para quem deseja interpretar apenas pelo âmbito político. É necessário considerar outras perspectivas para dar conta da problemática da *terra*. Tais questões são: culturais, sociais, econômicas, históricas e acima de tudo, tratam de povos ancestrais que possuem direitos adquiridos sobre estas *terras*.

A necessidade das áreas indígenas terem sido homologadas, permeia a ideia de que tais territórios homologados equivalem a uma ameaça à soberania nacional, fato que não corresponde à verdade, pois ao refletir sobre o que se passou nestes anos de luta pelos direitos dos povos tradicionais de Roraima, verifica-se um jogo de interesses de grupos dominantes locais, coniventes com a desinformação. As notícias eram criadas e interpretadas em desfavor destes povos e legitimada por grande parte da sociedade que os via como impedimento ao progresso.

Em sua *Carta da Terra*, o teólogo e filósofo Leonardo Boff¹⁶, chama atenção para o nível de agressão do modo de produção imperante contra a terra. E que precisamos garantir

¹⁵ Por Eduardo Viveiros de Castro, Prefácio do livro *A queda do Céu* (Davi Kopenawa e Bruce Albert. Companhia das Letras, 2015, p.23).

¹⁶ Por Leonardo Boff, teólogo e filósofo, em seu pronunciamento como convidado da 63ª Assembleia Geral da ONU. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/22/discurso-no-onu-por-que-a-terra-e-nossa-mae/>

uma pré-condição para que a terra como *casa comum* continue habitável, pois esta pode viver sem nós, mas nós não podemos viver sem ela. Daí importa combinar o pacto natural com o pacto social. O pacto natural trata a terra com cuidado e responsabilidade para que possa seguir com sua vitalidade fundamental para sua continuidade. O pacto social diz respeito às formas de produção e de relação entre os cidadãos, às normas que nos regem e a coalizão de valores que inspiram nossas práticas. Estes dois pactos devem andar juntos, partindo do pressuposto do pacto natural que permite o pacto social.

Nesta mesma perspectiva, o sociólogo Boaventura de Souza Santos (2010), observou em seu trabalho sobre as *Epistemologias do Sul* que o projeto colonizador do homem ocidental, homogeneizou o mundo, desperdiçando com isso, muita experiência social e reduzindo a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Em sua opinião, os saberes locais foram usados em duas circunstâncias: 1) como matéria prima para o avanço do conhecimento científico e 2) como instrumento de governo, para inculcar nos povos práticas dominadoras com a ilusão credível de serem autogovernados.

No pensamento do autor, o reconhecimento de conhecimentos não chancelados pela ciência, oriundos de diferentes critérios de validade, tornam visíveis e credíveis espectro muito mais amplos de ações e de agentes sociais. A essa diversidade epistemológica do mundo designa-se *Epistemologias do Sul*. Metaforicamente o sul, é aqui concebido como um campo de desafio que procura reparar os danos causados historicamente pelo capitalismo e sua relação colonial com o mundo. É também em parte, o sul geográfico, que representa um conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos a este colonialismo de modelo europeu, e que não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao norte global (Europa e América do Norte).

No interior do sul geográfico, sempre houve as *pequenas Europas*, pequenas elites locais que se beneficiaram e exerceram versões desta dominação capitalista e colonial. O colonialismo, para além de todas as dominações por qual é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saberes próprias dos povos ou nações colonizados. As *Epistemologias do Sul*, buscam ser um conjunto de intervenções que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que conseguiram resistir e buscam condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo denomina-se *ecologia de saberes* (SANTOS. 2010, p.19).

É neste arcabouço de simbolismo de resistência, reconhecimento e valorização de saberes, que tuxaua Jacir e sua história de vida encontram lugar. Contudo, foi por meio da não

conformação de seu destino de índio subjulgado, que construiu meios de ressignificar sua condição e ocupar a condição de sujeito de si, forjando assim, uma liderança política de ativismo pacífico, com objetivos claros e identidade bem definida, o que o permitiu planejar uma organização e traçar metas praticáveis. Pois foi com o objetivo de entender e melhor transitar no mundo dos não-índios, que saiu em busca de novos conhecimentos, fato que lhe proporcionou compreender com clareza a relação estabelecida com a sociedade não indígena.

A história de seu percurso é amplamente reconhecida. Fato que lhe rendeu o Prêmio Chico Mendes em novembro de 2009, na categoria liderança individual. Sob este contexto de reconhecimento, Tuxaua Jacir foi convidado a visitar muitos países, para narrar sua história e a de seu povo. Em Portugal, foi a convite do sociólogo Boaventura de Souza Santos, teórico do conceito de *Epistemologias do Sul*, acima citado, que o recebeu na universidade de Coimbra para falar sobre a história de luta da Raposa/Serra do Sol. (FIGURA 21)

FIGURA 21 – Jacir de Souza ao lado do sociólogo Boaventura de Souza Santos em visita ao Universidade de Coimbra, Portugal



Fonte: Arquivo pessoal de Jacir de Souza

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A matéria-prima utilizada pela imaginação sociológica é a experiência humana. O produto final da imaginação sociológica, chamado “realidade social”, é feito do metal fundido a partir do minério da experiência. Enquanto outros campos da ciência podem identificar um objeto lá fora, a sociologia não consegue fazê-lo, pois ela própria é parte e parcela do mundo social, objeto de estudo ao qual busca conhecer. O propósito da imaginação sociológica de C. Wright Mills, é capacitar homens e mulheres para navegar no significado de sua época histórica e o compreender. Para isso, precisa-se permitir que as narrativas se multipliquem.

Zygmunt Bauman, *A sociedade sitiada*, 2001.

Hannah Arendt (1995), afirma que o discurso faz do homem um ser político, pois todos os aspectos da condição humana tem alguma relação com a política (p.15). Para Arendt (1995) a vida só tem sentido se for vista na sua relação com o outro, por isso o valor da narrativa está na sua capacidade de questionar a vida e as relações entre os indivíduos.

Por meio das reflexões supracitadas nos textos deste último capítulo, pode-se notar os conectivos de sentidos da trajetória pessoal de tuxaua Jacir de Souza, observando os *comos* e os *porquês*, da constituição desta liderança ativista-política.

A oportunidade de poder trabalhar com parte da história de vida desta importante liderança indígena, enriquece-me como cientista social, por me possibilitar falar também de história de minoria¹⁷, de história vista de baixo¹⁸, de política como prática cotidiana, de ecologia, de preservação da terra como *casa comum*, de antropologia como disciplina de vanguarda, de olhar sociológico, de humanidades.

A metodologia de história de vida, mostrou-se uma importante ferramenta de interpretação científica pois, proveniente do mundo da oralidade, possibilitou-me uma liberdade ampliada, representando a vida por meio da simples possibilidade de contá-la. No campo dos estudos da hermenêutica como instrumento de interpretação, há a compreensão de que socialmente existem discursos que são reconhecidos e por isso são estimulados, outros que são evitados ou silenciados. Para Foucault (1979), narrar-se é um ato político. Assim sendo, diante das narrativas de tuxaua Jacir, percebe-se que o discurso deste sujeito de atuação política e social foi movido por um impulso de transformação e de construção de possibilidades em conquistar voz ativa e conseguir intervir nas instâncias decisórias de poder. Este sujeito utilizou-se do espaço relegado às minorias e o transformou em um dispositivo

¹⁷ Segundo Deleuze (1996), a categoria minoria é um devir potencial que se desvia do modelo teórico político dominante.

¹⁸ Segundo Burke (1992), é uma categoria dentro da história preocupado com as ações políticas e movimentos de massa.

simbólico com uma intencionalidade ético-política dentro de uma luta contra-hegemônica, pois conforme Deleuze (1996), ele ousou contestar modelos e representações quase sempre hegemônicos.

Como era próprio do cenário vigente da época, é visível que o Estado ao aderir ao núcleo duro do modelo desenvolvimentista, deixa de lado as especificidades do modo de viver *nativo* para abrir espaço para os grandes interesses estatais e empresariais. Roraima reproduziu a categoria de *pequenas Europas*, a qual fala o sociólogo Boaventura de Souza Santos, uma vez que as elites locais praticavam versões de auto-beneficiamento e dominação capitalista/colonialista.

Do ponto de vista da autora deste trabalho, e por entender que não existe imparcialidade científica em sua totalidade, assumo uma postura pró-indígena e pró-igreja católica. Considerando os moldes de estabelecimento desta relação, pois há de se admitir, que não há a possibilidade de encontro sem que haja a experiência da troca cultural, o que Cardoso de Oliveira (1978) tem por base fricção interétnica, que explica as relações sociais entre grupos tribais e segmentos da sociedade. Para Sahlins (1997), isto não significa morte cultural, mas apenas uma resignificação da cultura.

Diante da narrativa de tuxaua Jacir, nota-se que de acordo com suas convicções, a Igreja Católica teve um olhar comprometido com as margens da sociedade e isto proporcionou um lugar de voz aos povos indígenas. Contudo, observa-se que, se antes os índios dependiam da Igreja ou de outras instituições indigenistas para encampar enfrentamentos políticos em nome de sua luta por direitos e cidadania, hoje se fizeram capazes de construir suas próprias representações. Neste sentido, fica evidente que a Igreja Católica desempenhou um papel específico e necessário, dentro de um marco temporal, fato que revelou-se determinante na história da construção do movimento indígena, marcando uma transição do *movimento indigenista* para o *movimento indígena*¹⁹.

Diante disto, é indispensável colocar-se no lugar deste *outro*, para refletir sobre uma mínima compreensão do universo indígena. Segundo Sahlins (1997), o legado da cultura é a compreensão de organização da experiência humana por meio do simbólico, uma vez que nenhum outro ser, possui capacidade de organiza-se a partir de afeições, atrações e repulsões, este processo de ordenação e desordenação simbólica é singular da capacidade humana.

Conhecer culturalmente este *outro* que consideramos diferente. Possivelmente seja o primeiro passo para melhor nos aceitarmos coletivamente e não apenas nos tolerarmos, pois a

¹⁹ O Rio Branco se enche de História, 2016. p.216.

segregação não é positiva para ninguém, e tampouco alguém aprecia ser inferiorizado por aquilo que é. Portanto, utopicamente sou convicta de que para existirmos enquanto corpo social, precisamos reconstruir as bases éticas que questionem as maneiras de ser e ter do homem moderno em suas múltiplas relações. Uma vez que, mais do que condições igualitárias, precisamos de entendimento de equidade, e da clareza geradora de uma compreensão do *Outro*.

Desta forma, para se pôr fim à ideia de superioridade, Lévi-Strauss fecha minha reflexão ao dizer: ‘É a diversidade que deve ser salva. É necessário, pois, encorajar as potencialidades secretas, despertar todas as vocações para a vida em comum que a história tem de reserva, é necessário também estar pronto para encarar, sem surpresa, sem repugnância e sem revolta, o que as novas formas sociais de expressão poderão oferecer de desusado. A tolerância não é uma posição contemplativa dispensando indulgências ao que foi e ao que é. É uma atitude dinâmica que consiste em prever, em compreender e em promover o que se quer ser’ (LÉVI-STRAUSS. 1993).

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **A condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo, Prefácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ATHIAS, Renato. **Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992)**. in: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de e. ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquete Pinto a Roberto Cardodo de Oliveira / Renato Athias; Edvânia Torres**. Recife : Ed. Universidade da UFPE, 2007.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.
- BECKER, B. K. **Geopolítica da Amazônia: A Nova Fronteira de Recursos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. **As contradições da herança**. In: LINS, Daniel (org). *Cultura e Subjetividade: saberes nômades*. Campinas, SP: Papirus, 1997.
- BUTT COLSON, Audrey. **“Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands”**. Em: *Antropologica* 63-64: 103-149. Venezuela 1985.
- BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução: Magda Lopes - São Paulo. Editora: UNESP, 1992.
- COSTA FILHO, Benone; SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. **O despertar para o Movimento Indígena em Roraima nas décadas de 70 e 80: a luta pela autonomia política indígena e de seus ambientes ancestrais**. In: VIEIRA, Jaci Guilherme (Org.). **O Rio Branco se enche de História**. Boa Vista: EDUFRR, 2008. p.197-220. EL-HUSNY, Maria de Lourdes Gomes.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Tradução: Theo Santiago. Edição: Cosac Naify. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com Aspas e Outros Ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DEMARTINI, Z.B.F. **Autobiografias, pesquisa histórico-sociológica e educação**. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AUTO-BIOGRAFIAS, 2005., São Paulo: USP, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**. Tradução; Aurélio Guerra Neto. Editora 34, 1996.

- DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2009.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994 a.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994 b. v. 1.
- ELIAS, Norbert. SCOTSON, Johan L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder de uma pequena comunidade**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- FARAGE. **As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra; ANPOCS, 1991.
- FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo José Brando. **Estado de Sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco**. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo (SP): Cia das Letras/SMC/FAPESP, 1992.
- FERRAROTTI, Franco. **História de vida** Tradução: Carlos Eduardo Galvão, Maria da Conceição Passegi. – Natal, RN: EDUFRN, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. Ed: Companhia Editora Nacional, 2003.
- GABRIEL, Gilvete de Lima. **Narrativa autobiográfica como prática de formação continuada e de atualização de SI: os grupos-referência e o grupo reflexivo na mediação da constituição identitária docente / Gilvete de Lima Gabriel**. – 1. Ed. – Curitiba, PR: CRV, 2011.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo, Centauro. 2011.
- IANNI, Octávio, **Ditadura e Agricultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- JOAQUIM, Jupira Simões Sandoval. **Raposa Serra do Sol: Demarcação territorial – Disputa ideológica dos atores nas notícias da imprensa roraimense**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – USP, São Paulo, 2003.
- KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro – 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica / Tradução de Carlos Irineu da Costa**. São Paulo: Editora 34, 2013 (3ª Edição).

- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, C. “**Raça e História**”. In: Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro. Ed: Tempo Brasileiro 1993.
- MACHADO, Lia Zanotta. **Comunitarismo indígena e modernidade**: Contrastes entre o pensamento brasileiro e andino. Série Antropologia, Brasília 1994.
- MARTINS, José de Souza. **A Sociedade Vista do Abismo**. Novos Estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais, ed. Paulus, 2007.
- MESTERS. Carlos. **Utopia Cativa – Catequese indígena e libertação indígena**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e martírio**: testemunha de uma igreja entre índios nas lembranças de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata: Bispo de Roraima desde 1975 até 1996. Tradução de Padre Bruno Schizzerotto. Boa Vista (RR), 2011.
- OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. **A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima**. São Paulo, Universidade de São Paulo/ Reginaldo Gomes de Oliveira. São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 2003.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **Muita terra pra pouco índio?** Uma introdução crítica ao indigenismo e a atualização do preconceito. In: Silva, Aracy Lopes & Grupioni, Luís Donisete Benzi. **Temática indígena na escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- PINEAU, Gaston & Le Grand, Jean-Luis. **As histórias de Vida**. Tradução: Carlos Eduardo Galvão Braga e Maria da Conceição Passegi – Natal, RN: EDUFRN, 2012. Pesquisa (auto) biográfica – Educação. Clássicos das histórias de vida.
- POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- _____. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol 5, n. 10. 1992. p. 200-212.
- RAMOS, Alcida. **Nações dentro da Nação**: um desencontro de ideologias. In G. Zarur (org). **Etnia e nação na América Latina**. Washington, OEA, 1994.
- REPETTO, Maxim. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: UFRR, 2008.
- RICOEUR, Paul. **Percursos do Reconhecimento**. Tradução; Nicolás Nyimi Campanário. EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2006.
- _____. **O único e o singular** / tradução Maria Leonor F. R. Loureiro. – São Paulo: Editora UNESP; Belém, PA: Editora da Universidade do Pará, 2002.

- _____. **Tempo e narrativa** (tomo 1) / Paul Ricoeur: tradução Constança Marcondes Cesar – Campinas, SP: Papyrus, 1994
- _____. **O si mesmo como um outro** / Paul Ricoeur: tradução Lucy Moreira Cesar. – Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- _____. **Hermenêutica e ideologias**/ Paul Ricoeur.3. ed.- Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. **Outramente: Leituras do livro Autrement qu'être ou au-delà de Emanuel Levinas/ Paul Ricoeur: tradução do original francês por Pergentino Stefano Pivatto. 2. Ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.**
- SAHLINS, Marshall. “**O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção**”. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, v.3, n.1 e 2, UFRJ, 1997.
- SACK, Robert. *The human territoriality - its theory and history*. Cambridge, University Press, 1986. 400 p.
- SANTOS, B. S. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In SANTOS, B.S; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Nelvio Paulo Dutra. **Política e Poder na Amazônia: o caso de Roraima (1970-2000)** / Nelvio Paulo Dutra. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2013. 287 p.
- SANTOS, R.N.G. dos. **Descendentes de Macunaíma e a escola**. In Encontro Nacional de História Oral, 2002. Anais do VI Encontro Nacional de História Oral, São Paulo, 28 a 31 de maio de 2002. (Recurso eletrônico).
- SANTILLI, Paulo. **Os Macuxi: história e política no século XX**. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Unicamp, 1989.
- SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá: território macuxi, rotas de conflito** – São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- _____. **Usos da terra, fusos da lei: o caso Makuxi**. In: NOVAES, Regina Reys; LIMA, Roberto Kant (Orgs). **Antropologia e Direitos Humanos – Prêmio ABA/FORD**. Niterói: EdUFF, 2001, pg. 81 e 133.
- TOURAINE, Alain. “**Os Movimentos Sociais**”. In: *Sociologia e Sociedade. Leituras de introdução a Sociologia*. Marialice Mencarini & José de Souza Martins. Livros Técnicos e científicos Editora. RJ 1990.
- VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980**. Boa Vista: UFRR, 2007.
- VIEIRA, Jaci Guilherme. **O Rio Branco se enche de história** 2.ed. ver ampl./Jaci Guilherme Vieira, organizador. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. *Mana*, Rio de Janeiro, 2002. WEBER, Marx. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva/Max Weber**. 4ª ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

ANEXOS

ANEXO A - A narrativa de Jacir de Sousa: a reconstrução da história

PERGUNTA - Senhor Jacir, estamos aqui com o objetivo de ouvir um pouco da sua história de vida e sua trajetória de luta na formação do movimento indígena no Estado de Roraima. Desta forma, gostaríamos que o senhor se apresentasse.

RESPOSTA - Meu nome é Jacir José de Souza, em Macuxi me chamam Saramã. Nasci na Aldeia do Lilás, em sete de setembro de 1947. Depois mudei para um lugar chamado Mirandão, onde cresci. Passado algum tempo, foi construída uma escola no Maturuca, e por esse motivo meu pai decidiu que iríamos mudar para lá, pois havia uma escola onde poderíamos estudar. Mas eu não quis estudar e meu pai disse que não me obrigaria. Apesar de ver meus irmãos indo para escola, preferi ficar trabalhando com o meu pai na roça, na criação de galinhas. E assim fui crescendo, aceitando a ideia de que poderia levar uma vida de simples de agricultor. Até este momento nunca me senti triste por não ter de fato estudado.

Continuei no Maturuca e muito jovem comecei a trabalhar como administrador dos serviços da comunidade. É o que chamamos de capataz. Neste mesmo momento, chegou na nossa comunidade um missionário da igreja católica chamado padre Jorge Dal Ben, ele me chamou e perguntou: - “você não tem vontade de estudar?”. Eu disse a ele que nunca gostei de estudar. Ele disse que seria bom se eu pudesse aprender a assinar meu nome, fazer anotações e saber ler documentos. Então falou que se eu aceitasse, ele mesmo poderia me ensinar. Assim fui estudar com ele: vinte minutos, durante dez noites. Isso me ajudou muito e depois disso passei a estudar sozinho, aprendi a ler e a assinar meu nome.

Hoje digo para meus filhos que é importante eles estudarem, pois precisamos entender a realidade indígena e a não-indígena. Hoje tenho sessenta e nove anos. O estudo que tenho é o de estar sempre conversando. A essa altura da vida, considero que ainda estou estudando, pois ainda busco conhecimento de outras formas para poder repassar aos meus. Com o trabalho de tuxaua nunca mais parei de viajar. Estou sempre andando, viajando para outras comunidades no meu estado, no Brasil e para fora do país também.

PERGUNTA - Sobre o começo da sua caminhada como tuxaua, o senhor poderia nos falar a respeito?

RESPOSTA – Em minha vida eu já liderei muita coisa. A primeira foi a comunidade do Maturuca. Por volta dos meus vinte anos recebi o convite para concorrer em assembleia ao cargo de tuxaua da comunidade. No primeiro momento não aceitei, pois me achava jovem demais e sem nenhuma experiência e isso aconteceu em um momento muito complicado

porque estávamos lidando com um alto índice de alcoolismo dentro da comunidade. Fui escolhido como liderança também por naquele momento, já ter feito a opção de dizer “não à bebida alcóolica”, influência que tive devido ao convívio junto aos missionários da igreja católica.

Esse foi um importante passo pra mim, pois como liderança precisava não apenas indicar algum caminho, mas também ser o exemplo. E foi em cima desse compromisso que comecei, mesmo sem experiência, e sempre contando com ajuda dos mais velhos, como o tuxaua Bento do Caraparu, o tuxaua Roberto da Pedra Branca e Gabriel, da Raposa a organizar a comunidade do Maturuca. Esta proximidade com outros líderes indígenas em busca de ideias para melhor conduzir a comunidade proporcionou as lideranças uma troca maior de informações sobre a situação que passavam várias comunidades naquele momento.

As queixas dos tuxauas eram muito semelhantes e normalmente relatavam situações de invasões por parte de fazendeiros, garimpeiros e outros invasores das terras indígenas, pode-se dizer que estes diálogos foram precursores do surgimento do Conselho Indígena de Roraima, estas reuniões reuniu todos os tuxauas de região e também de outros estados a fim de discutir o problema da terra.

Foi a partir do compartilhar destas experiências que se deu minha vida de coordenador de comunidade. E foi justamente destes diálogos que nasceu a ideia do Conselho Indígena de Roraima (CIR), ou seja, desta aproximação surgida da necessidade de saber como enfrentaríamos os problemas sérios que assolavam povos indígenas de diferentes localidades. Grandes questões, como a da terra, deu origem a outros passos que demos ao longo do percurso de luta.

Lembro que naquele momento ninguém acreditava muito em nossa luta por estarmos dentro da região da Raposa/Serra do Sol, rodeados por muitos fazendeiros e sem ter como tirá-los. A verdade era que não tínhamos dinheiro para comprar gado para fins de ocupação e tampouco havia terra para mudar os fazendeiros de lugar. Fiz algumas tentativas de diálogo com alguns fazendeiros, tentei explicar que eles poderiam mudar para outros lugares e que para isso poderiam pedir ajuda ao INCRA. Tentei explicar que para nós indígenas, devido ao nosso modo de viver, aquela terra era muito pequena para dividirmos com eles.

Certa vez em viagem à Europa, mais precisamente em Portugal, fui perguntado por algumas crianças pequenas o porquê da minha presença naquele país. Respondi que a história de meu país foi marcado pela invasão e colonização feita pelo país deles e que estava ali para conhecer e pedir ajuda para o reconhecimento de nosso pequeno espaço de terra que consiste em um milhão setecentos quarenta e sete mil e quatrocentos e sessenta e cinco hectares de

terra, o que é considerada pequena para os povos que ocupam esta área. Expliquei que para nós não sofreremos com o mesmo problema que eles sofrem, que é o de ser um país com pouca terra, é que eu estava lá em nome de todo povo indígena da minha terra, buscando apoio internacional para defender a terra para mais tarde, no futuro, podermos também ter o direito de existir. Quero defender a existência da terra indígena Raposa/Serra do Sol. E eu posso dizer que a luta foi muito grande. Foram trinta e quatro anos para conseguir.

PERGUNTA – Como foi para o senhor o despertar de consciência dos direitos indígenas?

RESPOSTA - Sempre gostei de ouvir a leitura da Bíblia. E a história de Moisés. Da terra prometida, sei lá! Aquilo ficou marcado na minha cabeça como uma coisa muito boa. Falei para os parentes: - “temos que acreditar, nos organizarmos para podermos ser donos das nossas terras para que mais tarde nossos filhos, netos e outros parentes tenham lugar para viver e trabalhar”!

Chamei outras lideranças e coloquei que não poderíamos abrir mão dos nossos direitos. Nós temos oportunidade de conseguir a nossa terra e vamos embora buscar apoio, vamos viajar, vamos conversar com os governantes que estão envolvidos com a questão da terra e vamos falar também com os fazendeiros. Nossa luta por direitos vem de muito longe. Depois que eu comecei a trabalhar como tuxaua, logo depois surgiu uma coordenação de tuxauas que fez nascer o CIR.

O CIR aconteceu quando levei uma proposta aos tuxauas. Eu disse a eles: “- Olha Tuxauas, eu tenho uma proposta para melhor nos organizarmos. Eu penso que podemos formar uma organização e ter um conselho”. Neste momento fui muito criticado e os colegas que logo pensaram que esta ideia acabaria com a função do tuxaua. Eu disse a eles que seria o contrário. Expliquei a eles que o tuxaua está sempre muito só nas decisões e quase sempre sem parcerias. Criando uma organização, eu tinha certeza que nós iríamos caminhar em buscar da nossa autonomia e iríamos também conhecer o mundo, porquê até aquele momento, ficamos apenas em Roraima e nem ao menos tínhamos ido conhecer Manaus.

Disse a eles: “- precisamos viajar!” Daí em diante surgiram muitas dúvidas, se daria certo. Mas em 1984, começamos a considerar a possibilidade de dar certo a criação da organização que hoje vem a ser o CIR. A partir daí começamos a definir como seria a representação de cada região, inicialmente conseguimos 12 pessoas para representar as lideranças de cada região em que eu fiquei representando a região das serras e outras lideranças ficaram com outras localizações como Surumu, Raposa, Serra do Sol, Tahiano, Serra da Lua e Amajari. Com isso, quero mostrar como inicialmente encontramos a saída de

como criar nossa organização que em um primeiro momento chamou-se CINTER (Conselho Indígena do Território de Roraima) e mais tarde foi denominada CIR. Com este grupo inicial de onze lideranças começamos a viajar por todas as regiões indígenas do estado. Fazíamos reuniões com os tuxauas das regiões e desde o princípio, sempre tivemos apoio de todos. Não houve nenhum contra, e todos passaram a acreditar que iria dar certo.

Eu, como liderança me preocupei em puxar as outras lideranças, pois o esforço de juntar forças tinha dado certo. Depois disso fomos procurar Dom Aldo Mongiano, bispo de Roraima na época. Dissemos a ele que precisávamos de ajuda para nossa luta. Pedimos a ele uma casa de apoio aqui em Boa Vista para no reunirmos e um carro para nossa locomoção. No primeiro momento ele nos disse: “- Isso talvez venha a ser um pouco difícil de conseguir, mas posso ceder uma casa de apoio para vocês por um tempo, para que possam ir se organizando e quanto ao carro podemos providenciar um igualmente cedido”.

Para nós foi muito importante este apoio, um tempo depois, conforme nossas demandas aumentavam, vimos a necessidade de ter um escritório para melhor atender a nossa à organização de nossa luta. Mais uma vez Dom Aldo veio em nosso auxílio e pediu para que procurássemos uma casa com telefone para comprar. A partir daí começamos a pensar na criação de uma coordenação. Inicialmente eu fiquei no cargo de coordenador temporário, em seguida enviamos sugestões de nomes para a base de todas as regiões para serem votadas e, depois de escolhida, uma coordenação legítima ocuparia a direção. Assim foi feito e depois da votação fiquei na função de vice-coordenador juntamente com mais três pessoas. Este foi o nosso começo organizado da luta pela terra.

PERGUNTA – Existem pessoas que são essenciais para a nossa formação pessoal, ou seja, aquelas que são nossa referência para ser o que somos. Na sua vida quem foram estas pessoas?

RESPOSTA – Em primeiro lugar, sem dúvida, o padre Jorge Dal Ben que, dentre outras coisas, me ensinou a ler. O segundo foi o Bispo Dom Aldo Mongiano que, juntamente com o Padre Jorge, me mostrou como buscar um projeto que possibilitasse a ocupação da terra. Porque quando eu dizia que precisávamos de um projeto, eles me perguntavam que projeto era esse que eu buscava. Isso me fez parar e pensar. Foi neste momento em que optamos por um projeto de gado. Porque criando gado eu tinha certeza que podíamos tornar nossas terras ocupadas. Com algum receio, eles me perguntaram: “- o que fazer com o gado dos fazendeiros que ali pastavam?” Eu respondi que iríamos falar com os fazendeiros, porque a terra era nossa e iríamos ocupar. Fato que aconteceu mais tarde.

Não posso negar que foram estas as pessoas que muito me ajudaram a entender o sentido de liderança e questões importantes sobre projetos, terras, saúde, educação, união e missão. Sobre a importância de viajar, aprendi com os missionários, não somente padre Jorge Dal Ben e Dom Aldo, mas também outros missionários como padre Lírio Girardi e tantos outros.

Mas como liderança indígena que sou, eu também fui buscar direcionamento com os mais velhos, como o tuxaua Bento. Fui até ele e perguntei como ele coordenava o seu povo. Ele me disse como estava trabalhando e isso me fazia refletir sobre a minha própria liderança. Busquei conselho também com o Tuxaua Roberto, da maloca Pedra Branca, fato que rendeu até a parceria para construirmos juntos as nossas roças. Nesse momento recebemos ajuda da Pedra Branca e lá também chegou ajuda do Maturuca para fazer as roças das comunidades.

As viagens que fiz também foram formadoras de mim, especialmente quando viajava para fora do país. Lugares como Europa, onde conheci pessoas e vi outros modos de vida, me ajudaram a pensar melhor sobre liderança. Muitas pessoas com quem conversei me ajudaram a perceber nossos direitos enquanto povo tradicional e conforme eu ia me informando, novas ideias abriam meu olhar. Eu ia chamando as lideranças, os outros tuxauas para partilhar esses pontos de vista.

Muitas vezes eu falei para os outros tuxauas: “- nós temos puxado carroça pesada!” E muitas vezes ouvi que, por eu ser liderança, não era eu quem trabalhava pesado! Então respondia que as saídas que eu fui em busca, nos ajudaram a nos organizarmos com um mínimo de planejamento. Então posso dizer com muita tranquilidade que quem puxou todo mundo fui eu! Com isto, não quero dizer que fiz uma obra sozinho. O que fiz foi pensar em uma obra e convidei mais pessoas para me ajudar a construir uma “grande casa”.

Tenho consciência de que não se faz uma obra sozinho. Sendo assim, foi essa ajuda que eu fui buscar de muitas formas, consultei pessoas, pensei em projetos, como por exemplo, quando fui até padre Jorge e disse: “- precisamos de um projeto de gado.”, e ele me disse que não poderia mexer no gado da missão, mas o que poderia fazer seria levar as propostas dos indígenas e buscar um meio de formar parcerias.

Com a FUNAI, tivemos muitos desentendimentos para depois surgir algum apoio. Digo isso porque vivi a fase da presidência de Romero Jucá que, apesar de ter sido presidente da FUNAI, vendia madeira lá no Mato Grosso e depois que chegou em Roraima, a primeira coisa que fez foi encher a área Yanomami de garimpeiros e, como governador, as mazelas aumentaram. Depois dessa experiência tivemos outros bons presidentes da FUNAI, como Glênio Alvarez, que muito nos ajudou. Lembro que na ocasião em que estive em Brasília para

discutir a retirada dos garimpeiros das terras indígenas. Retornamos juntos para Roraima e o convidei para uma assembleia no Maturuca, mas avisei que ele precisaria dar uma resposta certa para as muitas comunidades que ali estavam, caso contrário não sairia de lá tão cedo, por isso pedi à ele para que pensasse muito bem na proposta que iria nos fazer.

Assim partimos de avião rumo ao Maturuca. Ao chegarmos perto, ele pediu ao piloto que sobrevoássemos um pouco mais enquanto tomava sua decisão. Logo ele bateu no meu braço e disse que já tinha traçado um plano que ele chamou de: “- comer mingau quente pelas beiradas”. Eu perguntei o que ele queria dizer exatamente e ele me perguntou se eu conseguia comer mingau quente. Eu respondi que não. Então ele disse: “ - Isso mesmo! Você precisa mexer e misturar bastante para esfriar. Só assim vai dar para comer.

Foi quando ele me disse: “ - Tuxaua Jacir, se o fraco dos fazendeiros é o dinheiro, então nós vamos começar à negociar com eles, ou seja, esse seria nosso “mingau”. O plano seria negociar com os fazendeiros, começaríamos comprando gado deles, depois as fazendas, de maneira que os mais mansos nós iríamos comendo logo, isto é, seriam os primeiros com quem negociaríamos e os mais bravos iriam ficar no meio. Com isso ganharíamos tempo para estruturar uma saída e eu disse à ele: “- Muito bem”. E de fato, ele assim nos ajudou. Foi pensado um projeto para começar a negociar diretamente com os fazendeiros que estavam mais abertos ao diálogo e interessados em vender gados e fazendas.

Com este plano em mente, nós indígenas procuramos nos adiantar e logo começamos a comprar alguma coisa por nossa conta. Foi quando apareceu um garimpeiro que tinha duzentas cabeças de gado no Willimon e concordou em nos vender. Para isso, pedimos apoio à Funai para que pudéssemos conseguir um dinheiro emprestado no Banco do Brasil, já que o projeto estratégico do presidente da FUNAI ainda não havia saído do papel. E assim iniciamos nosso plano de começar a tirar os fazendeiros sem briga nem violência. É claro que infelizmente nem sempre pôde ser assim.

PERGUNTA - Em relação ao empréstimo bancário do qual o senhor nos relata, como vocês se organizaram para dar conta deste compromisso? Quem ajudou vocês?

RESPOSTA – Pois é, o apoio que recebemos da FUNAI neste momento foi o de apenas dialogar com a gerência do banco e dar alguns encaminhamentos burocráticos. Nesse momento chamei as lideranças para discutir uma saída para este novo desafio e disse à eles: “

- Tuxauas nós fizemos empréstimo e precisamos pagar”. Eu pensei muito e o meio que encontrei foi o de reunir todo nosso povo e ir garimpar ouro e diamante. O povo todo se animou e, assim, saímos em busca da solução e conseguimos pagar. Pagamos tudo até

liquidarmos com este empréstimo bancário.

PERGUNTA – O senhor poderia nos falar sobre a importância da Igreja Católica para a sua formação pessoal e para a construção do movimento indígena de Roraima?

RESPOSTA – A igreja católica sempre foi para nós um importante parceiro. Eu mesmo já fui ao Vaticano muitas vezes e tive a oportunidade de conversar com dois Papas. Desde minhas primeiras conversas com padres e missionários que encontrei em minha caminhada, percebi que para partirmos para a luta precisávamos de aliados. Nesse sentido, achei importante aceitarmos o curso de catequista, pois proporcionava instrução para várias lideranças, o que gerou novos catequistas que além de levar a palavra de Deus, que é importante, também nos fez pensar a nossa terra, a importância dos projetos para nossa autonomia e não só os projetos da terra, mas outros projetos também.

PERGUNTA - Durante as décadas de 1970 e 1980, foi muito veiculado e criticado pela mídia local um suposto radicalismo do movimento indígena de Roraima e o apoio que a Igreja Católica supostamente estava dando a esse radicalismo. O que o senhor tem a dizer sobre isso?

RESPOSTA – Diziam que éramos agressivos. Que não queríamos acordo e que os fazendeiros eram pessoas humildes e trabalhadoras que não gostavam de briga. Para nos intimidar, havia também os jornalistas. Que colocavam na imprensa o contrário do que vínhamos fazendo. Nós indígenas estávamos trabalhando por nossos direitos apoiados pela Igreja Católica que vinha ajudando o movimento indígena de muitas formas, inclusive com o projeto do gado, fato que deixou quase todos os fazendeiros bravos com os índios, principalmente porque a igreja teve coragem de fazer campanha mundo a fora para buscar recurso para nossa causa. Isso nos deu condições de naquele momento comprar gado diretamente de alguns fazendeiros que aceitaram negociar com a gente, fato que também causou revolta com outros fazendeiros.

Isso mostrou de certa forma, que eles não estavam tão unidos assim. Foi uma época complicada! Aquelas alturas, diziam até que a Igreja Católica estava invadindo as fazendas de gado, enganando os fazendeiros, comprando todos os gados que podiam em nome dos indígenas, mas que na verdade, segundo diziam eles, era para os padres, que enganavam assim os “coitados” do índios. Neste momento em que queriam prejudicar a Igreja Católica nós viramos até coitados para eles.

O fato do dinheiro que a igreja estava buscando para nos ajudar vir de fora, abria margem para que os contrários à nossa causa pensassem que os padres estavam nos

enganando, dizendo que estavam comprando gado para os índios, enquanto que seria para a missão da igreja. Com aqueles boatos de internacionalização da Amazônia, falavam que estávamos adquirindo terras não para nosso povo, mas sim para os americanos, o que não era verdade. A igreja acreditava na gente, por isso estava nos ajudando a reaver a nossa terra, pois sem terra não poderíamos viver.

Nesta época inventaram muitas coisas. Diziam que até que eu não era índio, que eu seria filho do estrangeiro ou que, talvez, eu fosse filho dos padres. Inventaram que padre Jorge possuía um avião que vinha todos os dias as seis horas da Guiana, descia no Maturuca e retornava à noite. Inventaram até que tínhamos armas enterradas em nossa terra. Até que um dia o exército apareceu por lá com um detector de metais para buscar as tais armas escondidas e, mais uma vez, nada foi encontrado.

Diziam também que tudo o que fazíamos era por orientação da igreja. Quando fazíamos barreiras ou qualquer outro movimento era mandado pelos padres ou mesmo pelo bispo. Por isso nós também precisávamos publicar na imprensa dizendo que estes fatos não eram verdade. Eu, em minha liderança, agradeço muito ao Dom Aldo Mongiano por ter enfrentado sem medo e ter nos acompanhado nessa luta.

Fomos muito ofendidos. Diziam que éramos indígenas que não prestávamos para sermos católicos. Nos atacavam em nossas terras tocando fogo em nossas casas. Eu mesmo já fui processado. Na ocasião fui chamado pela Polícia Federal e logo na entrada marcaram meus dedos no carimbo. Eu não sabia do que se tratava. Depois descobri que estava sendo processado por ter mandado tocar fogo em sete casas no município de Uiramutã (RR) e ter colocado a culpa em um cidadão local. Mas depois da investigação descobriram que nenhum indígena tinha culpa no ocorrido.

Sabemos que nossa luta sempre foi mal vista. Foram trinta e quatro anos de luta. Muitas pessoas dizendo que não tínhamos direito à terra. Mas tivemos a coragem de enfrentar e mostramos nossa verdade. Foram muitos os problemas que tivemos que enfrentar nesta caminhada. Muita coisa aconteceu para nos abalar como, por exemplo, a questão do plebiscito para a criação do município de Uiramutã. Aquilo foi uma grande injustiça, pois antes era uma maloca indígena e foi sendo invadida devido a sua grande riqueza de minério.

Com a abertura da estrada, cresceu o número de invasores que instalaram comércio e passaram a chamar aquela comunidade de “Vila Uiramutã”. A Assembleia Legislativa (ALE/RR) e o Tribunal Regional Eleitoral (TRE/RR) organizaram uma consulta pública chamada plebiscito. Depois disso, os políticos trabalharam para emancipar e transformar Uiramutã em sede de município.

Nunca agimos dando o troco na mesma moeda ou com o mesmo derramamento de sangue com o qual muitas vezes fomos tratados. Nunca pensamos em agir dessa forma, não apelamos para a violência. Mas tivemos que nos defender e conseguimos vencer esta guerra. Nossa arma sempre foi a ‘palavra de Deus’. Rezamos muito e em nossas orações pedimos muita ajuda à Deus, pois queríamos somente a nossa terra.

PERGUNTA - Durante estas duas importantes décadas, observou-se também uma importante questão que foi muito comentada não só pela imprensa mas também pela sociedade em geral, que foi a questão do crescimento do movimento dos protestantes dentro do próprio movimento indígena de Roraima. Por conta disso, algumas figuras importantes como o Tuxaua Caetano saíram da organização inicial do movimento indígena, já que não concordava com a radicalidade do movimento, fato que ocasionou uma certa divisão. Como vocês lidaram com isso?

RESPOSTA – Isso realmente aconteceu. Houve um racha. Mas esta questão que toca outras religiões, eu ponderei da seguinte forma: disse a quem não concordava com nossa maneira de proceder, que nós somos todos irmãos independente de religião e não podemos desprezar ninguém, pois Deus disse para nos tratarmos como irmãos.

Eu procurei explicar para as pessoas que não entendiam nossas ações, que apesar de precisarmos tratar o próximo com irmandade, como agir dessa forma com quem atea fogo em nossas casas? Se os fazendeiros agirem como bons irmãos e aceitarem nos vender as fazendas, pegarem o dinheiro e irem embora, eu não me sinto expulsando ninguém.

Nós é quem deveríamos cobrar pelo tempo indevido que eles ficaram em nossas terras, mas nós ainda pagamos para eles saírem. Apesar disto, o que nós vimos foi derramamento de sangue, mataram nossos irmãos. Eu mesmo, tive muitos irmãos que morreram de bala, outros de cachaça, outros de brigas com os próprios fazendeiros que matavam mesmo. Essa era a principal razão da nossa radicalidade.

Foram estes diferentes pontos de vista dentro do nosso movimento que geraram a criação de outra organização indígena, a SODIURR (Associação dos Índios Unidos do Norte de Roraima), que foi criada por incentivo dos fazendeiros para defender os seus interesses e serem contra o movimento indígena organizado de Roraima.

PERGUNTA - O senhor poderia falar sobre o movimento inicial do “OU VAI OU RACHA”, como vocês decidiram fazer?

RESPOSTA – Foi no dia vinte e seis de abril de mil novecentos e setenta e sete, quando

assumi o cargo de Tuxaua do Maturuca, houve uma reunião em que discutimos a questão do alcoolismo. Nosso antigo tuxaua estava sob efeito de álcool. Não só ele mas muitos outros. Nesse momento eu já tinha meu compromisso de não consumir bebida alcoólica. Então nós precisávamos mudar aquela situação, pois era muita bebedeira, tinha muitos garimpeiros, as pessoas chegavam em nossa comunidade só para beber. Muitos garimpeiros se aproveitavam de nossas mulheres, de nossas filhas...

Todos ficavam embriagados, inclusive os indígenas. Então nesse dia nos colocamos este desafio que se chamou “ou vai ou racha”, para darmos um fim ao problema do alcoolismo em nossa comunidade. Considero este, um dos momentos mais importantes, porque este compromisso deu início a todas as outras conquistas que aconteceram com o nosso movimento indígena organizado, o CIR, e todos os demais projetos que pudemos desenvolver.

Esse movimento foi emblemático para nós povos indígenas, pois não significou somente o compromisso de acabar com o problema do álcool, mas sobretudo simboliza nossa capacidade de união. Então essa é uma data para nunca ser esquecida porque estava mantido ali um pacto com toda comunidade indígena. Todos se comprometeram em lutar unidos contra o alcoolismo em nossas comunidades e pela garantia de nossas terras até o último índio. Essa foi a campanha do “ou vai ou racha”.

PERGUNTA - Como o senhor vê a questão da miscigenação cultural e até que ponto é positivo a mistura da cultura indígena com a não indígena? Como não deixar morrer a língua, a cultura e os rituais indígenas?

RESPOSTA – Nós sabemos que a presença da escola na comunidade é mantida pelo professor não-índio. Mas sabemos também que a chegada desta presença não-indígena, representada pela escola, também foi o que nos fez perder parte de nossa cultura, de nossa língua, de nossas tradições, de nossas danças e de nossos rituais.

Depois de um tempo que assumi o posto de tuxaua, pude ver de perto o quanto nossa cultura estava sendo esquecida. Como eu falo fluentemente Macuxi, comecei a chamar as crianças do Maturuca para falar em nossa língua. Para fazer isso eu distribui muitas balinhas para as crianças, eu dizia para elas: “ - quem falar em nossa língua vai ganhar balinha!”

Depois disso procurei os professores e disse a eles que se perdêssemos nossa língua para sempre, perderíamos com ela nossa essência, para depois perder também nossa terra e assim perderemos tudo. Depois disso, comecei a recepcionar as pessoas que vinham nos visitar, as autoridades também falando em nossa língua. Eu acredito que com o ensino dado

por professores indígenas, nós conseguiremos recuperar muito do que foi perdido.

Desta forma eu defendo uma educação indígena que busque não aniquilar a nossa cultura. Com isso, eu não estou desprezando a cultura e a educação não-indígena. Eu só defendo a recuperação de nossa cultura e tradições. Assim como acho importante também falar línguas não-indígenas, porque o contato proporciona esta necessidade. Como também acho que não é interessante nós indígenas ficarmos isolados falando apenas a nossa língua. Desta forma, como vamos nos defender? É por isso que enviamos nossos jovens para estudar na universidade assim como fizeram nossos companheiros Yanomamis. É justamente para defender aqueles que não conseguem falar português. Mas nós Macuxi, quase todos falamos português.

PERGUNTA – Li uma afirmação sua que dizia que o garimpo levou muitas doenças para a comunidade como a malária e doenças sexualmente transmissíveis. O senhor poderia nos falar sobre isso?

RESPOSTA - A presença do garimpo em área indígena foi muito triste. Muitas pessoas se aproveitaram. Enriqueceram. Mas a nossa parte ficou pobre. Foi importante para nós apenas para o começo de nossa luta como contei anteriormente, quando compramos nossas primeiras duzentas reses. Mas a maior parte dessa história foi muito triste porque o que vi foi muitos indígenas que ganharam algum dinheiro com o garimpo gastar tudo o que tinha ganho com alcoolismo. Nem todos os brancos tiveram êxito com o garimpo. Mas, com certeza, tiveram mais do que a gente. Com o garimpo nós indígenas ficamos mais pobres e, por isso, hoje entre nós estamos de acordo de fechar garimpo definitivamente.

Ainda hoje eu sinto muito pelos meus irmãos Yanomamis que sofrem com a sempre recorrente invasão de garimpos em suas terras, levando doenças para aquelas pessoas. Lembro que uma vez a área Yanomami foi fechada e vieram todos os garimpeiros para cá para o rio Maú. O que aconteceu foi que muitos indígenas ficaram doentes de malária, não foi fácil lidar com muitos de nós caindo doente. Então garimpo para nós nunca foi bom. Prejudicou nossa vida e a relação com os garimpeiros dentro da nossa terra sempre foi marcada por desentendimentos.

PERGUNTA – No livro de Dom Aldo Mongiano ele narra uma determinada ocasião em que ele foi convidado pelo senhor para fazer uma visita a comunidade do Maturuca e que lá chegando ficou surpreso em ver uma mesa bem colocada cheia de produtos do campo que mesclavam alimentos e artesanatos. Ele pensou que fosse produtos para vender, mas o senhor

dissera a ele que aqueles produtos não eram para vender, mas sim para mostrar para cada membro o que a comunidade unida era capaz de fazer e estava ali e para que cada um pudesse tocar em tudo que tinham capacidade de fazer. O senhor lembra dessa ocasião?

RESPOSTA – Sim. Sempre tive em mente, priorizar a troca de ideias entre os membros da comunidade, para poder pensar projetos duradouros que possam trazer sustentabilidade para nosso povo e maneiras produtivas de como ocupar a terra, sem pensar em apenas vender ou visar exclusivamente o lucro, mas que possamos também amadurecer ideias que possam ser legado para nossas crianças. Temos que pensar nas próximas gerações como o meio de valorizar a nossa terra.

PERGUNTA – Para encerrar nossa entrevista, queria perguntar ao senhor por tudo o que o senhor viveu e ainda vive em seu percurso como líder: pode-se dizer que a liderança indígena Jacir de Souza sempre foi uma liderança pacífica?

RESPOSTA – Bom, eu continuo na luta. Sempre recebi muitas críticas. Sou também muito crítico, mas sempre com o cuidado de esclarecer o porquê. Mas sim! Me considero uma liderança pacífica.