

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Programa de Pós-graduação em Educação
Área temática: História da Educação e Historiografia

MILEN MARGARETH FERNANDES SCHRAMM

TERRITÓRIO, CULTURA E ALTERIDADE: HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO E
PROTAGONISMO INDÍGENA EM RORAIMA (1977-1996)

São Paulo
2021

MILEN MARGARETH FERNANDES SCHRAMM

TERRITÓRIO, CULTURA E ALTERIDADE: HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO E
PROTAGONISMO INDÍGENA EM RORAIMA (1977-1996)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo como parte integrante da avaliação para obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração: História e Historiografia da Educação

Orientadora: Profa. Dra. Maria Ângela Borges Salvadori

São Paulo
2021

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Programa de Pós-graduação em Educação
Área temática: História da Educação e Historiografia

SCHRAMM, Milen Margareth Fernandes

Território, cultura e alteridade: história da educação e protagonismo indígena em Roraima (1977-1996).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Educação.

Assinatura dos membros da comissão examinadora da Defesa de Doutorado da candidata, realizada em __/__/2021.

Prof/a. Dr/a. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof/a. Dr/a. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof/a. Dr/a. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof/a. Dr/a. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof/a. Dr/a. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Dedicamos esse trabalho aos protagonistas dos movimentos indígenas do Brasil e da América Latina pela incansável luta por direitos coletivos dos povos indígenas.

AGRADECIMENTOS

Ao grandioso Deus, eterna gratidão por tudo!

A minha orientadora, Professora Dra. Maria Ângela Borges Salvadori, gratidão pelo zelo, atenção e orientações durante todo o processo da escrita desta tese.

Aos professores Dr. Carlos Magno Naglis Vieira e Dr. Marcos Antônio Braga de Freitas (In memoriam) – membros da Banca de Qualificação –, por suas pertinentes indicações, indagações e apontamentos de modo a enriquecer e direcionar esta pesquisa.

Aos professores da Banca de Defesa, Profa. Dra. Alessandra Cristina Furtado (UFGD); Prof. Dr. Carlos Magno Naglis Vieira (UCDB), Profa. Dra. Maurilane de Souza Biccas (USP), Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carrero (UFRR), por dedicarem seus valiosos tempos para a análise desta pesquisa e por suas relevantes contribuições.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação– PPGE/FEUSP – USP, meus sinceros agradecimentos aos professores que ministraram as disciplinas durante o período de estudos.

Aos colegas do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em História da educação (NIEPHE) pelos agradáveis momentos de estudos e de descontração.

Aos meus amigos e amigas da USP, em especial à Miriam, Eduarda e Alê por ofertarem um sorriso, a força e a graça de suas companhias.

Ao Governo do Estado de Roraima, por intermédio da Secretaria de Estado da Educação, em conceder Licença remunerada, possibilitando a realização deste doutorado.

À Gleide Ribeiro, Chefe da Divisão de Educação Escolar Indígena (DIEI) – setor atual de lotação –, e a todas as minhas colegas de trabalho pelo grande incentivo e apoio. Em especial à Lacimir, Maria Anunciação, Rosilda e Valéria pelas contribuições e esclarecimentos diversos acerca da dinâmica cultural dos povos indígenas de Roraima.

Imensa gratidão à amiga e colega de trabalho Elda Rufino por incentivar e contribuir com a revisão do projeto de pesquisa e as relevantes dicas acerca deste item.

Ao Prof. Laymerie Ramos – ex-chefe da Auditoria do Controle da Rede de Ensino – ACRE –, por oportunizar a pesquisa documental neste setor, dedicando amável atenção durante a coleta das fontes.

Agradeço a atenção de Dom Mário Antônio da Silva – Bispo de Roraima –, por autorizar a pesquisa nos arquivos da Cúria Diocesana de Roraima.

Um agradecimento especial à Dona Beth em virtude da atenção e apoio durante a coleta das fontes na Biblioteca da Cúria Diocesana de Roraima.

A Secretaria de Estado do Planejamento e Desenvolvimento de Roraima (SEPLAN), através da servidora Luciana Oliveira do Centro de Geotecnologia, Cartografia e Planejamento Territorial Cartografia (CGPTERR) pela confecção dos mapas.

Ao Centro de Documentação Indígena (CDI), em especial ao Irmão Carlo Zacquini e ao Marquinho, pela atenção e solicitude em disponibilizar fontes do acervo.

Ao Prof. Dr. Fábio Carvalho, à MSc Maria Edna Brito, à Lara Rafaella e ao Márcio Correia por contribuírem, cada um de uma forma especial, com a revisão, contornos e *designers* deste trabalho.

Ao Tuxaua Clóvis Ambrósio pela dedicação e apreciação da temática dedicada aos protagonistas desta obra.

À Professora Edite Andrade – presidenta da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR) –, pela oportunidade de participar da XXV Assembleia Estadual da OPIRR, no ano de 2018, ocasião em que pude presenciar esse movimento indígena mais de perto.

Ao “rei” Silvan, meu companheiro, por ter dedicado afável cuidado durante o percurso de escrita da tese.

Aos meus filhos Paulo Jr., Daniel, Dany e Andrews pelo apoio e incentivo nessa caminhada.

A amiga e irmã Ivone por sua agradável companhia nessa jornada. Gratidão por ser a principal incentivadora nesse percurso e sempre.

Agradeço a minha mãe, Iva (in memoriam) pela alegria dos últimos momentos que passamos juntas, pelo amor e paciência ao me esperar voltar enquanto estive distante.

As conquistas nunca foram gratuitas - é quase uma redundância afirmá-lo. Pode-se dizer que os avanços ocorrem em contextos de crises políticas, quando a sanção de novos direitos faz parte de uma busca de legitimação por parte dos governos; ou então aproveitam conjunturas em que determinadas reformas interessam ao poder político do momento e nas quais as organizações indígenas têm sabido negociar suas reivindicações.

(MELILLAN, 2012, p. 154).

RESUMO

A articulação do movimento indígena organizado de Roraima, registrada nas Assembleias Indígenas no período de 1977 a 1995, compôs um amplo movimento, em âmbito local, nacional e continental. Nesse processo, o movimento social se fortaleceu ao ponto de transformar as estruturas legislativas. Nos quatro capítulos que compõem essa pesquisa, procuramos evidenciar o desencadeamento das ações dos sujeitos coletivos em favor da manutenção dos seus costumes e dos direitos a sua alteridade contra a política homogeneizadora de apagamento cultural historicamente levada a cabo. As atas dessas reuniões constituem fontes privilegiadas desta pesquisa, possibilitando a verificação da educação em seu duplo sentido: escolar, no que se refere à luta por uma escola diferenciada baseada nos interesses etnopolíticos das comunidades e em suas cosmogonias e, mais amplamente, à educação entendida em seu sentido amplo de formação do sujeito por meio dos próprios movimentos sociais.

Palavras-chave: História da Educação. Protagonismo Indígena. Movimento social indígena.

ABSTRACT

The articulation of Roraima's organized indigenous movement, which was documented in the Indigenous Assemblies from 1977 to 1995, has constituted a wide movement in local, national, and continental scale. Throughout this process, it has grown so strong as to change legislative structures. In the four chapters comprised in this research, we aim at highlighting the outcome of the actions by the collective subjects seeking to preserve their customs and their right to alterity before the homogenizing politics of cultural erasure that has been historically perpetrated against them. The minutes of these meetings are privileged sources to this research, allowing for the assessment of education in its two-fold meaning: one regarding the school, as to the struggle for a different school based on the communities' ethno-political interests and cosmogonies; the other, in a broader sense, approaching education in the wider perspective of subject formation through the social movements themselves.

Keywords: History of Education. Indigenous Protagonism. Indigenous Social Movement.

KARETA YONPARÎPÎ MENUKASA (MAKUXI)

Esentanto tepereese esenyaka'manto yairî, yeputo' 1977 kono'pî moroopai 1995 Roraimîta. Seeni kareta menuka'sa sîrîrî pata po Moroopai tiaron pata po aminke. Esenyaka'manto eseporî'pî. Etinyaka'ma'pî asa'manpe emenuka'pîsa asaakîrîrî esenumenkanto epo'sa,eseyaka'manto ya. Yenpoika eseru awanî tumurukunpe mîrîrî wanî yairî para tiaron pemonkon eseruya' kareta menuka'sa iwaasa ipukkupe wanî waipiriyamî eseruta esenupato'ya Esenupanto itentai tiaron eseyaka'mato' eseruya' pata pî inna taato pî ipukkupe, tamînwîrî esenupanto'pî.

Mîrîrî Ite'kare esenuminkanto eseyaka'manto ekare Amennanpe wanî pemonkon yamî ko'mantoya.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Infográfico - Dados demográficos dos povos indígenas da América Latina	27
Figura 2 – Mapa Reserva Raposa Serra do Sol	101
Figura 3 – Mapa Terra Indígena Yanomami	108
Figura 4 – Mapa Terra Indígena São Marcos	114
Figura 5 – Mapa Localização do Forte São Joaquim	119
Figura 6 – Dinâmica da Articulação da Organização Indígena de Roraima – CIR	169
Figura 7 – Mapa Comunidades Anauá e Jatapuzinho	174
Figura 8 – Gráfico da Criação de Escolas (1945 – 1988)	186
Figura 9 – Fotografia das dependências da sede da Missão Surumu	214
Figura 10 – Fotografia do interior das dependências da sede da Missão Surumu	215

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Evolução demográfica de 1940 a 1990 em Roraima.....	129
Tabela 2 – Dinâmica de Criação das Escolas (1945 – 1988)	185

LISTA DE SIGLAS

- AAGT** – Ata da Assembléia Geral dos Tuxauas
- AART** – Ata da Assembléia Regional dos Tuxauas
- ADMIR** - Associação para o Desenvolvimento das Mulheres Indígenas de Roraima
- ADR** – Arquivo da Diocese de Roraima
- AGT** – Assembléias Gerais de Tuxauas
- APIR** – Associação dos Povos Indígenas de Roraima
- ARGT** – Ata da Reunião Geral dos Tuxauas
- ARC** – Almeida Revista Corrigida
- ARIKON** – Associação Regional Indígena do Rio Kinô, Cotingo e Monte Roraima
- ARTM** – Ata de Reunião dos Tuxauas das Malocas
- ARTP** – Ata da Reunião Geral dos Tuxauas
- ANAÍ** – Associação Nacional de Apoio ao Índio
- ANPUH** – Associação Nacional de História
- BDTD** – Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
- CCPY** - Comissão pela Criação do Parque Yanomami
- CDH** – Conselho de Direitos Humanos
- CDI** - Centro de Documentação Indígena do Instituto Missionário da Consolata
- CEBs** – Comunidades Eclesiais de Bases
- CEDI** – Centro Ecumênico de Documentação e Informação
- CEE** - Conselho Estadual de Educação de Roraima
- CELADE** – Centro Latino-Americano e Caribenho de Demografia
- CELAM** – Conferência do Episcopado Latino Americano
- CEPAL** – Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
- CF** – Constituição Federal
- CGELA** – Conferência-Geral do Episcopado Latino-Americano
- CGPTRR** – Centro de Geotecnologia, Cartografia e Planejamento Territorial de Roraima
- CIDH** – Comissão Interamericana de Direitos Humanos
- CIFCRSS** – Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol
- CIMI** – Conselho Indígena Missionário
- CINTER** – Conselho Indígena do Território Federal de Roraima
- CIPD** – Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento
- CIR** – Conselho Indígena de Roraima

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNV – Comissão Nacional da Verdade

CODESAIMA – Companhia de Desenvolvimento de Roraima

COIAB – Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COMEI – Conferências Municipais de Educação Indígena

CONEIS – Conferências Nacionais de Educação Indígenas

COPIAM – Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia

CPI/SP – Comissão Pró-índio de São Paulo

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

DCN – Diário do Congresso Nacional

DIEEI – Divisão de Educação Escolar Indígena

DGEI - Departamento de Gestão em Educação Indígena

DUDH – Declaração Universal dos Direitos Humanos

EUA – Estados Unidos da América

FAO – (Food and Agriculture Organization) Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura

FIDA – Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola

FECEC – Fundação de Educação, Ciência e Cultura de Roraima

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

HISTEDBR – História, Sociedade e Educação no Brasil

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária

ITERAIMA – Instituto de Terras do Estado de Roraima

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação

LDBEN – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MEC – Ministério da Educação

MEVA – Missão Evangélica da Amazônia

NEI – Núcleo de Educação Escolar Indígena

NEPPI – Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas

OEA – Organização dos Estados Americanos

OIT – Organização Internacional dos Trabalhos

OMIRR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

ONG – Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

OPAN – Operação Anchieta

OPIRR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima

PCN – Projeto Calha Norte

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PIDCP – Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos

PIDESC – Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais

PIN – Programa de Integração Nacional

PIPMO – Programa Intensivo de Preparo de Mão de Obra

PNUO – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

POLAMAZONIA – Programa de Polos Agropecuários e Agro Minerais da Amazônia

PROCAD – Programa Nacional de Cooperação Acadêmica

SBHE – Sociedade Brasileira de História da Educação

SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

SECD – Secretaria Estadual da Educação, Cultura e Desportos de Roraima

SEED/RR – Secretaria Estadual de Educação e Desportos de Roraima

SEF – Secretaria de Educação Fundamental

SEMTA – Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia

SEPLAN – Secretaria de Desenvolvimento e Planejamento

SIL – (Summer Institute of Linguistics) Sociedade Internacional de Linguística

SNI – Serviço Nacional de Informações

SODIOURR – Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

TI – Terra Indígena

TIRSS – Terra Indígena Raposa- Serra do Sol

TWN - Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental

UCDB – Universidade Católica Dom Bosco

UFRR – Universidade Federal de Roraima

UNI – União das Nações Unidas

RAGT – Relatório da Assembléia Geral de Tuxauas

REGTCA – Relatório do Encontro Geral de Tuxauas, Capatazes e Acompanhantes

RETEMWTI – Relatório do Encontro dos Tuxauas das Etnias Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingaricó e Maiogong

RGT – Reunião Geral de Tuxauas

RRGT – Relatório da Reunião Geral de Tuxauas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I - POLÍTICAS INDIGENISTAS: A LEI COMO UM CAMPO DE DISPUTA.....	24
1.1 A resistência indígena à construção da identidade nacional imposta pelos Estados Nacionais e o direito indígena na América Latina	25
1.2 Visibilidade indígena na América Latina e no Brasil: revertendo a política assimilacionista.....	43
1.3 A mudança de paradigma constitucional do Brasil em relação aos povos indígenas.....	55
CAPÍTULO II - CAMINHO DE “LIBERTAÇÃO”: A IGREJA E A MANUTENÇÃO DOS COSTUMES INDÍGENAS	65
2.1 A igreja progressista e a construção dos movimentos sociais.....	66
2.2 Missionários e missionárias unidos com Dom Aldo em militância pela causa indígena em Roraima.....	80
2.3 Missionários amados ou detestados, aliados ou inimigos da pátria?.....	97
CAPÍTULO III – MOVIMENTO SOCIAL INDÍGENA, UMA EXPERIÊNCIA FORMATIVA: OUVIR E SER OUVIDO	116
3.1 Política indigenista e esbulho das terras indígenas em Roraima: das “muralhas dos sertões” ao “entreve do Estado”	117
3.2 O protagonismo indígena em Roraima	136
3.3 A história do movimento social indígena de Roraima nos registros das assembleias indígenas (1977-1995)	156
CAPÍTULO IV – RAZÕES E CONTRADIÇÕES: PARA QUÊ INDIO QUER ESCOLA?	177
4.1 História da educação escolar indígena de Roraima antes da Constituição Federal de 1988	178
4.2 Educação e escola: a caminhada do movimento por uma educação diferenciada em Roraima	192
4.3 Dilemas e desafios na busca da consolidação de uma escola indígena específica e diferenciada	206
CONSIDERAÇÕES FINAIS	221
REFERÊNCIAS	227
ANEXOS	247

INTRODUÇÃO

Antes aqui nestas terras tinha só macuxi, nós só morávamos, tudo era nosso. O SPI e o Gen. Rondon passaram e deixaram estas terras pra nós índios macuxi morar, não tinha nada de fazendeiros (ADR. RGT, 1979, p. 13 – Tuxaua Avelino).

Pena sîrîrî pata po Makuusiyamî niikin ko'manpîtî'pî tamînwîrî esa'pé.SPI Moroopai Gen.Rondon i'sa aasapîtî'pî pata poro upaatase konton wikapî'se ukomantokon ton karaiwa ton pra tîse awanî'pî (ADR. RGT, 1979, p. 13 – Epuru Avelino – Língua Makuxi¹).

Talvez até se possa empregar a imagem da fagulha que logo se torna fogueira para descrever, de forma sintética, o processo de articulação do movimento indígena organizado, ocorrida em Roraima no período de 1977 a 1996. Afinal, no último quartel do século XX, o processo de organização dos povos indígenas americanos assumiu a forma de um ágil e amplo movimento, com desdobramentos em âmbito local, nacional e internacional, sendo capaz de rapidamente transformar a conformação da jurisprudência de vários países do continente americano. Entretanto, a bem da verdade, temos de, por força, reconhecer que esse processo de mudanças em tela ocorreu, antes, por conta de uma renitente resistência que perdura desde o início do processo de colonização.

O trabalho de investigação que ora inicia discute exatamente como se deu esse processo em Roraima, Estado que apesar de a população ser marcada por forte presença indígena e por grande diversidade étnica, é reconhecidamente anti-indígena, tal como define Marcio Meira, ex-presidente da FUNAI, no período que se estende de 2007 e 2012². Esse estado de coisas, segundo Meira, justifica-se em razão de uma concepção secularmente cimentada por uma elite detentora de poderes políticos e econômicos em âmbito local e nacional. Para Jupira Joaquim (2009), o argumento de “[...] que o índio é empecilho para o progresso é sedimentada entre a

¹ **Língua Makuxi** – Tradução de **Rosilda da Silva**, professora lotada na Divisão de Educação Indígena – DIEI/SEED como Coordenadora pedagógica, responsável pelo acompanhamento educacional dos povos Yanomami, Ye'kwuana e Wai-Wai.

² Notícia veiculada no jornal Folha de São Paulo do dia 22/01/2010. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/foha/brasil/ult96u683562.shtml>>.

população, principalmente na classe dominante porque traz à tona a questão da disputa por terras” (JOAQUIM, 2009, p. 128).

Localizado no extremo norte do Brasil, essa unidade federativa foi desmembrada do estado do Amazonas pelo Decreto nº 5.812, de 13 de setembro de 1943, quando foi criado como Território Federal do Rio Branco. Em 1962, a denominação foi alterada para Território Federal de Roraima, pelo Decreto-Lei n.º 4.182, de 13 de dezembro de 1962, e assim permaneceu até ser elevado à condição de Estado, pela Constituição de 1988. Em termos geopolíticos, Roraima ocupa uma posição estratégica para a segurança nacional, por causa das fronteiras com a República Bolivariana da Venezuela e a República da Guiana. Demais, devemos acrescentar que, até a década de 1970, a região era marcada pelo isolamento por não ter estradas que a ligassem ao resto do país.

Sua população é constituída por não indígenas – majoritariamente migrantes originários da região Nordeste - e indígenas, distribuídos em uma grande diversidade de etnias: Makuxi, Wapixana, Yanomami, Patamona, Ingarikó, Wai-Wai, Taulipang, Sapará, Xiriana, Pirititi, Waimiri-Atroari, Yecuana (BRASIL/Funai, 2018)³. Existem 12 etnias que ocupam trinta e duas terras indígenas regularizadas em Roraima. Outras duas TI's estão em fase de estudo: Pirititi, em Rorainópolis, e Waimiri-Atroari, na divisa com o Amazonas, ambas localizadas ao sul do Estado.

Os habitantes originais dessa região tiveram seus territórios ancestrais invadidos e espoliados desde o século XVIII, mas foi a partir de meados do século XIX, culminando no século XX, que essa situação se intensificou (FARAGE, 1991; SANTILLI, 2001). Nesse processo de contato e de acentuado atrito político, social e cultural, os indígenas sofreram não somente forte influência da *civilização*, que impôs drásticas mudanças aos modos de vida tradicionais, senão também diversas formas de violência física e simbólica. Contudo, desde já também somos obrigados a reconhecer que esses povos de tradição ágrafa sempre foram muito resilientes, produzindo formas diversificadas e eficazes de resistir aos processos de acultramento e de expropriação de seus territórios.

A política de desenvolvimento da região, mediante o incentivo à pecuária, à exploração mineral e à monocultura de arroz, acarretou um grave processo de desterritorialização e de reterritorialização, além de diversos outros problemas às populações indígenas. Para fazer frente a essa situação em que se estes povos se encontravam, organizações indigenistas, em âmbito nacional e internacional, começaram a se formar e, logo, a pressionar os governos. Nesse

³ <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

contexto é que surge o movimento indígena organizado contra a política integracionista e de tutela aos indígenas.

Entretanto, em Roraima a resistência começou a ganhar maior visibilidade no final da década de 1970, com a emergência de um movimento organizado indígena. A configuração da questão indígena em Roraima, que vinha se formando nas últimas décadas do século XX, foi sendo definida como um ambiente de conflitos e acirradas manifestações de disputas por causa da invasão dos territórios de ocupação ancestral. Os indígenas se uniram para lutar por seus direitos, reunindo diversas etnias em um mesmo objetivo. Após iniciarem com as reuniões de lideranças realizadas anualmente, criaram representatividades jurídicas para lutar por seus interesses.

Nesse percurso de formação social, os povos indígenas vivenciaram um intenso processo de aprendizagem, passando a se tornar, cada vez com maior nível de autonomia, protagonistas das lutas por direitos. Desse modo, as experiências coletivas desses sujeitos contribuíram para formar um grupo cuja coesão se dava exatamente pelo objetivo comum da reconquista dos territórios e do direito a vivenciar a cultura dos antepassados. Daí que os problemas das mais diversas comunidades indígenas de Roraima, bem como os modos de seu enfrentamento, passaram a ser relatadas e registradas anualmente nas atas das reuniões desse movimento que organizava com rapidez. São exatamente essas atas, produzidas no período de 1977 a 1995, que formam o eixo principal do *corpus* documental ser analisado pela presente pesquisa.

Tais encontros de lideranças das diversas etnias indígenas de Roraima se consolidaram em momentos propícios para a discussão de temas ligados à demarcação das terras, à retirada de invasores, ao direito de ocupação e uso da terra com atividades tradicionais, bem como com outros temas, tais que segurança, saúde, dignidade e respeito à pessoa humana e, é claro, educação, tema principal de nosso estudo.

A busca por uma educação diferenciada, que atendesse aos valores e interesses próprios das comunidades indígenas, também fizeram parte desse processo de recuperação das suas alteridades. Nesta pesquisa, procuramos recuperar e analisar como ocorreram essas lutas, dialogando com as perspectivas da história social inglesa, naquilo que tange à valorização do protagonismo de diferentes sujeitos históricos.

As atas dessas reuniões constituem fonte privilegiada de nossa pesquisa, a qual toma a educação em duplo sentido: no sentido propriamente escolar, no que se refere à luta por uma escola diferenciada, baseada nos interesses etnopolíticos das comunidades e em suas

cosmogonias e, em sentido mais alargado, baseada no processo de formação do sujeito, por meio dos próprios movimentos sociais.

Convém destacar que a nossa temática se insere no diálogo entre a História da educação e a História Social Inglesa, através do estudo acerca do processo de estruturação do movimento organizado indígena de Roraima. O eixo norteador desta investigação consiste na análise das experiências dos sujeitos que compõem o grupo, como fator que motiva e contribui para a sua autoformação. Além disso, analisa a busca por uma escola que lhes confira sentido.

Apesar de ter voltado sua empresa analítica para o caso do processo de formação política do operariado inglês, o pensamento de E. P. Thompson (1998; 2017), ajuda a interrogar a história do movimento indígena de Roraima do ponto de vista dos próprios índios, uma vez que valoriza seus esforços para uma organização mais autônoma e de definição de estratégias de luta pelas demandas que apresentavam. Esses dois processos podem ser claramente identificados nesse período e estão atravessados também pela luta pela terra e pela sua própria sobrevivência.

Para realizar esta investigação, buscamos analisar o material empírico utilizando algumas categorias teórico-metodológicas cunhadas por E. P. Thompson. O autor trata da história “vista de baixo” e, ao tomar as pessoas comuns como protagonistas de suas histórias – essas mesmas pessoas que estiveram à margem da história oficial, busca dar visibilidade e voz às camadas populares.

Na luta pela garantia de direitos, as diferentes organizações indígenas do Brasil e de Roraima formaram intrinsecamente um movimento social estruturado. Essas organizações indígenas se constituíram por sujeitos simples, que partilhavam as mesmas experiências e que, juntos, aprenderam a se organizar para buscar atingir objetivos coletivos. Durante esse processo, o movimento social indígena se educou politicamente, conquistando mudanças constitucionais, a ponto de alterar os rumos de sua história e do modelo educacional dos povos indígenas.

A dimensão de análise da temática educacional de nossa pesquisa também encontra respaldo teórico em E. P. Thompson, embora ele não seja um historiador da educação, e sim um historiador das classes trabalhadoras. Sua perspectiva de análise sobre o *fazer-se* das classes operárias possibilita seguir seu caminho metodológico para analisar outras formas associativas. Neste sentido, o exame que pretendemos empreender sobre a organização do movimento indígena, sobre as ações dos sujeitos que o compõem, enquanto pessoas comuns, inseridas numa arena de luta política e cultural, bem como o processo de tomada de consciência que estes

indivíduos têm acerca dos seus direitos legais, e, ainda, como eles se articulam para conseguirem conquistar seus direitos, permitem um diálogo com a teoria do pensador inglês.

Em *A formação da classe operária* (1981), E. P. Thompson analisa as experiências de sujeitos comuns, considerados sujeitos sociais, por meio das *evidências* contidas nas fontes. As *evidências* históricas são produzidas, segundo ele, de forma “intencional” e “não intencional”: o autor considera que esses dois tipos de evidências são importantes para a história, mas chama a atenção para o modo de lidar com as fontes. Ele recomenda que o historiador precisa atentar para as evidências produzidas de “forma intencional”, e que estas devem se tornar um objeto de investigação bastante pormenorizado. Assim, por exemplo, sugere que seja minuciosa a análise das motivações que levaram essas evidências a serem produzidas e em que contextos elas estão inseridas. As evidências produzidas de forma “não intencional”, no entanto, não as tornam mais fáceis de serem analisadas, simplesmente por terem sido produzidas e preservadas por sujeitos que nunca imaginariam que mais tarde se tornariam objetos de estudo, como, por exemplo, ocorre com cartas e correspondências secretas de amor (THOMPSON, 1981, p.16).

Para Thompson, as fontes utilizadas pelo historiador são os materiais que o permitirão conhecer os fatos, entretanto, esses “[...] só se tornam cognoscíveis segundo maneiras que são e devem ser a preocupação dos métodos históricos” (THOMPSON, 1981, p. 49). Nesse sentido, cabe ao historiador realizar um diálogo com suas fontes, interrogando-as, levantando hipóteses, analisando suas condições de produção e contextualizando-as (THOMPSON, 1981).

As formas com que Thompson utiliza diversas fontes, que demonstram o modo de ocorrência das lutas e greves dos artesãos de ofícios, bem como os costumes e tradições, são contribuições que auxiliaram na decisão sobre quais fontes poderiam ser utilizadas na presente pesquisa. Nesta direção, objetivamos coletar o material empírico, reunindo um conjunto documental correspondente ao recorte temporal e ao objeto da pesquisa. Deste modo, foram reunidos diversos documentos localizados nos seguintes acervos: Auditoria do Controle da Rede Estadual de Ensino - ACRE, setor ligado à Secretaria de Educação do Estado de Roraima - SEED/RR, Acervo do Instituto Sócio Ambiental – ISA⁴, Arquivo da Diocese de Roraima – ADR, e “Armazém da Memória: um resgate coletivo da história” – AM e o Centro de Documentação Indígena (CDI).

Nesta perspectiva, a aproximação com a História Social Inglesa, pelo viés thompsoniano contribui para a análise da organização do movimento social dos indígenas de Roraima.

⁴ Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org>>.

Na crítica à teoria marxista ortodoxa, em *A Miséria da teoria ou um planetário de erros*, E. P. Thompson utiliza a categoria experiência ao considerar o papel dos sujeitos na história, à contrapelo da argumentação althusseriana. O autor aproxima o termo “cultura” à categoria “experiência”:

Mas a questão que temos imediatamente à nossa frente não é a dos limites da experiência, mas a maneira de alcançá-la, ou produzi-la. A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo. (Thompson, 1981, p. 16).

Experiência e cultura se aproximam, de acordo com o autor. Para Thompson, os valores culturais são tão importantes quantos os fenômenos econômicos; ele exemplifica que uma formação social pode sim ser autodefinida por pessoas comuns através de suas experiências.

Em *Costumes em Comum* (1998), o autor realizou sua análise nas evidências fragmentárias e imperfeitas, conforme afirma, em um complexo tecido de inferência e da lógica. Considera que pode haver algumas identificações erradas. Contudo, duvida que tenha errado sobre a composição social do conflito. A categoria *experiência* é fundamental para Thompson, pois, se refere à construção da história pelos próprios sujeitos. Nessa perspectiva, optamos por utilizar os termos “cultura” e “experiência” como categorias para apresentar as ações dos sujeitos envolvidos nesse processo de organização social indígena.

Este estudo proporciona a observação da experiência dos sujeitos na relação com o universo letrado, o que possibilita pensar a história de sua educação para além da escola. Neste caso, nos permite pensar as relações de aprendizagem dos indígenas de Roraima, nos movimentos organizados de resistência, como sujeitos ativos, como um grupo coeso e tendente a se auto desenvolver. Afinal, é nesta dinâmica que estruturam sua forma de pensar como elemento de um grupo, de se organizar até mesmo para se dirigir aos seus pares, de se planejar para tomar decisões, de questionar e de trocar experiências, além de outras formas de exercícios na formação de um grupo como a construção de suas normas e as suas regras.

Estruturada em quatro capítulos, esta tese tem o objetivo último de pesquisar a história da educação dos povos indígenas de Roraima a partir da sua própria organização como um grupo, bem como da sua perspectiva de lutas e da sua discussão sobre escola e sobre educação. Nesse sentido, buscamos regatar o desencadeamento das ações dos sujeitos coletivos em favor da manutenção dos seus costumes contra a política homogeneizadora de apagamento cultural historicamente levada a cabo.

Para tanto, iniciamos apresentando um breve processo histórico sobre a questão de os povos indígenas terem direito à posse das terras que sempre ocuparam. Nessa seção, demonstramos que a luta pela garantia desse direito é uma constante na história de diversos grupos étnicos do Brasil e da América Latina. O capítulo, apresenta, pois, um panorama sobre como se a construção dos mecanismos de resistências, com base nas conquistas dos direitos indígenas.

No segundo capítulo, discutimos sobre as contribuições da Igreja Católica progressista para o processo de construção dos movimentos sociais indígenas, com ênfase no Estado de Roraima. No terceiro, tratamos da questão das políticas indigenistas como responsáveis pelos deslocamentos e desterritorialização dos povos indígenas. Em seguida analisamos, com base nos registros de reuniões, as vozes dos protagonistas do processo de lutas pela reconquista dos territórios continuamente espoliados. Mediante as manifestações de ações e falas dos indígenas que protagonizaram esse processo, buscamos demonstrar a organização social como espaços de formação e auto formação desses sujeitos.

O processo histórico acerca da educação escolar indígena em Roraima, as discussões e a construção de uma escola mais adequada aos anseios, necessidades e peculiaridades dos povos indígenas substanciam a tópica do quarto capítulo. Além disso, nesse passo também são destacadas as experiências inovadoras, na condição de relevantes contribuições para esse campo.

Ao tecermos as considerações finais, perfilamos a composição desse trabalho, composto por seus quatro capítulos, destacando que seus eixos temáticos trazem discussões distintas. Contudo, proporcionam a compreensão dos assuntos abordados, dialogando entre si para formar um sentido global, de modo a comprovar os objetivos e hipóteses levantadas nessa pesquisa.

Com esse estudo, pretendemos contribuir para a construção do campo de pesquisa da História da Educação Escolar Indígena de Roraima, identificando e analisando como se materializavam as práticas desses sujeitos por uma educação voltada para as suas especificidades.

CAPÍTULO I - POLÍTICAS INDIGENISTAS: A LEI COMO UM CAMPO DE DISPUTA

O'non ye'Ka Pe esenyaka'manto eseru ipukkupe imenuka'to itentai nanto

Kadkuinnhapkary kawiiziu ati'u: zan nai kaiweakarywei nii pyzynapinhan dun py at'tiak kid

“Eu acho que eu morro pela minha terra e luto para defender nossos direitos” (ADR.AAGT. 1983, p. 8 – tuxaua Marcelino).

Usamanta epaino upaata weinairî ukomantokonpî (ADR. RGT, 1979, p.11 – Epurî Marcelino – Língua makuxi).

Ungary kiian un maukan nii un amazadatiz day an na'ik un mizdinhannii unkazannatazun waynau kadyz kid. (ADR.AAGT. 1983, p. 8 –Tuxaua Marcelino – Língua Wapichana⁵).

Criados com o objetivo de fixar normas para regular as relações mantidas entre os estados e os diversos povos que compõem o tecido das sociedades nacionais, os instrumentos de direitos humanos internacionais são reconhecidos e ratificados por inúmeros países em nossos dias. Seus princípios gerais são voltados para a defesa dos direitos mais fundamentais das pessoas humanas, e devem ser aplicados independentemente das condições sociais, do sexo, da idade, da nacionalidade, da cor ou da religião que as pessoas adotem, ou professem.

Dentre as diferentes áreas de atuação dos direitos humanos, interessa ao presente trabalho aquela que diz respeito aos direitos indígenas. Em razão disso, faz-se necessário tratar na presente seção do trabalho sobre o processo de construção do campo dos direitos indígenas.

Nesse passo é importante chamar a atenção para o fato de que, apesar de geralmente constituir uma temática de estudo própria dos campos do direito e das ciências políticas, na presente pesquisa envidaremos esforços para abordar a questão relacionando-a com as leis construídas a partir das lutas de grupos sociais reconhecíveis pelos costumes comuns que apresentam e vivenciam, inspirando-nos nos estudos de E. P. Thompson (1998) acerca do costume, das leis e das lutas em torno das leis.

⁵ **Língua wapichana** – Tradução de **Geraldo Douglas** e **Jackelene Ana Araujo**, professores de Língua Indígena do Quadro Temporário, lotados na Escola Estadual Indígena Nossa Senhora da Consolata - Região Serra da Lua – Bonfim/RR.

A princípio situado no campo dos direitos socialmente construídos, o direito consuetudinário diz respeito às regras estabelecidas por sujeitos que partilham experiências coletivas e estabelecem normas de convívio mútuo, aplicando-as contumaz e cotidianamente. Em geral, esses “regulamentos” não são necessariamente registrados por meio da escrita, no que contrastam com as ditas “normas legais”, que apresentam a exigência de serem escritas e têm de ser devidamente reconhecidas, de modo que possam estabelecer a obrigatoriedade do seu cumprimento.

Diante do caso, cabe perguntar: como é possível essas duas modalidades de direitos coexistirem num mesmo espaço social, sem que uma venha se sobrepor à outra? Ou é forçoso concluir que a construção da lei se dá num campo de disputa, em meio a um jogo de poder?

Partindo desses questionamentos, o presente capítulo buscará recuperar a história dos esforços do movimento indígena na América Latina e no Brasil para realizar reformas que os reconheçam como sujeitos de direitos coletivos.

1.1 A resistência indígena à construção da identidade nacional imposta pelos Estados Nacionais e o direito indígena na América Latina

As lutas por direitos econômicos, sociais e políticos dos povos indígenas da América Latina passa a se configurar especialmente a partir da década de 1970, quando os movimentos sociais indígenas ganharam maior visibilidade no âmbito dos países latino americanos e do Continente como um todo.

A complexidade dessa luta se consubstancia, em primeiro lugar, devido à grande diversidade demográfica da Região. Conforme a CEPAL,

Existem mais de 800 povos indígenas, com uma população próxima de 45 milhões, que se caracterizam por sua ampla diversidade demográfica, social, territorial e política, desde povos em isolamento voluntário até sua presença em grandes assentamentos urbanos (2014, p.6).

De acordo com as conclusões deste documento, devido aos processos sociais e históricos iniciados há mais de 500 anos, os povos indígenas representam os coletivos mais desfavorecidos do Continente. O relatório aponta que essa condição foi estabelecida por meio da permanência

duradoura de práticas discriminatórias e da sistemática desapropriação dos territórios tradicionais indígenas. (CEPAL, 2014).

Estudos inovadores sobre a quantidade de etnias que ocupam o espaço americano apresentam dados que permitem concluir pela grande diversidade de grupos linguísticos em toda a América Latina. Tais dados resultam do diálogo entre institutos de pesquisas estatísticas e outras organizações nacionais e internacionais, de forma a buscar a inclusão de critérios comuns de identificação dos povos indígenas (Ibidem).

Mesmo na atualidade, quando se registram avanços consideráveis nas metodologias de aferição demográfica em diversos países, a quantificação exata de povos indígenas na América Latina parece ser praticamente impossível: problemas que vão da inexistência de contagem até a adoção de critérios e variáveis estatísticas diferenciadas de um país para outro, dificultam essa apuração. Fatores tais como a ação de grupos étnicos transnacionais – ou seja, aqueles compostos por indivíduos que se deslocam de uma fronteira para outra -, tornam os dados ainda mais difíceis de serem contabilizados. Além disso, os registros censitários oficiais dependem também das políticas indigenistas de cada país, no que se refere ao reconhecimento e à visibilidade dos povos indígenas. Nesses casos, o ressurgimento de culturas tidas como extintas podem gerar acréscimos significativos nos censos demográficos de um período para outro (BANCO MUNDIAL, 2015).

Para fixar uma ideia aproximativa sobre a quantidade de povos indígenas na América Latina, nos baseamos em dados censitários apresentados em 2014 pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe - CEPAL. Contendo dados colhidos em 2010, o documento foi apresentado na Conferência Mundial sobre os Povos Indígena pelo Centro Latino-Americano e Caribenho de Demografia (CELADE), que a Divisão de População da CEPAL, sob a direção de Dirk Jaspers-Faijer.

Figura 1. Infográfico - Dados demográficos dos povos indígenas da América Latina



La CEPAL alienta a los países de la región a poner en marcha políticas públicas que:

- 1) se basen en los estándares de derechos de los pueblos indígenas
- 2) incluyan sus perspectivas y sus aportes al desarrollo de la región
- 3) consoliden mejoras en su bienestar y condiciones de vida, participación política y derechos territoriales
- 4) fomenten la construcción de sociedades pluriculturales que nos beneficien a todos y todas



Fuente: Los pueblos indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos, CEPAL – www.cepal.org/publicaciones

Fonte: CEPAL (2014). Disponível em <https://www.cepal.org/pt-br/infografias/los-pueblos-indigenas-en-america-latina>. Acesso em 17 de junho de 2019.

De acordo com os dados fornecidos pelo infográfico acima reproduzido, em 2010, havia perto de 45 milhões de indígenas na América Latina, o que representa quase 8,3% da população total da região. Os países com as maiores populações indígenas são Brasil, Colômbia, Peru, México e Bolívia.

Se considerarmos que, nesses países, a articulação e a organização dos movimentos sociais se tornaram mais intensas e efetivas a partir da década de 1970, no bojo do processo de luta pela redemocratização e por direitos sociais para os mais distintos grupos sociais, podemos supor que esses dados podem estar diretamente relacionados ao aumento da visibilidade indígena.

Embora historicamente os povos indígenas latino americanos sempre tenham apresentado resistência contra a dominação a que foram e são submetidos, os seus direitos só começaram a ser garantidos após séculos de luta renhida. A fixação, por organismos de direitos humanos internacionais, dos direitos individuais e coletivos, para grupos de sujeitos portadores de direitos humanos, sociais e políticos, impulsionou a mobilização e organização dos movimentos sociais indígenas no sentido de garantir a reconquista de seus territórios e do resgate de suas culturas. As múltiplas formas de resistências das minorias étnicas mobilizaram diversos organismos de direitos a se manifestarem em defesa dos direitos indígenas. Ou seja, além do protagonismo indígena, esse processo contou com o apoio de indigenistas e instituições que abraçaram a causa desses grupos.

Neste contexto, é preciso considerar que, junto ao protagonismo indígena, as lutas pela conquista de direitos contaram com a presença de não -indígenas, em especial, com o apoio de setores mais progressistas da igreja Católica, tema que aprofundaremos no capítulo seguinte desse trabalho, em que apresentamos a experiência dos religiosos da Ordem da Consolata de Roraima, na figura de D. Aldo Mongiano, que conta sobre o apoio ao processo de organização dos indígenas.

Acreditamos que as lideranças indígenas chegaram à condição de protagonistas na arena de lutas sociais e políticas com o auxílio de outras lideranças ligadas a organismos e instituições de religiosos e intelectuais comprometidos com as lutas indígenas. Entretanto, é óbvio também que isso não apaga a realidade de que as populações indígenas tiveram de se esforçar para habilitar pessoas/cidadãos indígenas para assumir essas posições de protagonistas, com o objetivo de reconquistar seus territórios, que eram contínua e violentamente invadidos. E assim ocorreu com quase todos os povos da América Latina.

As constantes invasões aos territórios indígenas, acompanhadas de situações de agressões e violências, acarretaram o extermínio físico e cultural de diversos povos da América Latina. Os primeiros colonizadores europeus estabeleceram seus sistemas de exploração comercial de bens naturais tendo como base a escravização e a cooptação dos povos indígenas americanos. Estes foram procedimentos realizados por governos e por particulares no sentido

de capturar, vender e escravizar os indígenas para serem utilizados como mão de obra compulsória em seus empreendimentos econômicos.

Nesse processo, muitos povos resistiram à dominação dos colonizadores. No entanto, em consequência disso, sofreram massacres e extermínios por doenças ou por eliminação física direta. Ao longo dos séculos, tendo por justificativa a defesa do progresso e do desenvolvimento econômico, a ação dos Estados nacionais e de particulares, norteadas por políticas anti-indigenistas, foi se aperfeiçoando em favor da expropriação das terras ancestralmente ocupadas por esses povos.

Antropólogos e estudiosos de vários campos designam as políticas adotadas pelos Estados em relação aos naturais da terra como etnocídio. Denúncias constantes de violações dos direitos humanos contra as minorias étnicas emergiram em várias ocasiões, como ocorreu no Tribunal Russell II. Embora o Tribunal Penal Internacional, como também ficou conhecido, não possuísse legitimidade jurídica, essa instância buscou denunciar a repressão ocorrida na América Latina na década de 1970 (FERREIRA, 2016).

Nesse contexto, ganhou significativa importância o testemunho das vítimas desse processo histórico, que ganhou *status* de experiência pioneira em eventos que concebem a memória como ferramenta a serviço da justiça. Nesse mesmo contexto é que diversos grupos atingidos buscavam meios de resistir à política genocida dos Estados: a principal deles foi a organização dos movimentos sociais pela defesa dos direitos civis e coletivos.

Os múltiplos e diversos povos indígenas dos países latino-americanos apresentam em comum um processo de resistência contra a unificação e a negação cultural imposta pelos Estados Nacionais. O processo político de formação dos Estados modernos, caracterizado pela homogeneização cultural, trouxe em seu bojo o agrupamento das distintas culturas, com o intuito de integrá-las a sociedade envolvente. O discurso da formação dos Estados, num sentido estrito, consiste na ideia de formar uma cultura nacional unificada ou uma identidade nacional única (HALL, 2005).

Nesse processo, a construção de uma “cultura nacional” se esteia numa concepção muito particular da formação das identidades dos sujeitos.

Para dizer de forma simples: não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unifica-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? (HALL, 2005, p. 59).

O autor faz um questionamento importante quando trata do fenômeno de que diversas culturas existentes num dado território sofrem com políticas unificadoras, de caráter homogeneizador. Com base nesse tipo de conhecimento próprio de nossos dias, podemos afirmar que, nesse aspecto, o processo de formação da nação brasileira se assemelha ao de diversas outras nações americanas. É plausível perceber que, nesse processo, grupos prevalentes, apoiados por governantes, subjugaram distintos grupos minoritários, buscando integrá-los em uma pretensa unidade política e cultural.

O emprego da força, justificado pelos valores e interesses econômicos, representa um revestimento das glórias do passado quando abordado da perspectiva do conquistador. De acordo com Hall, a “maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural.” (ibidem).

Tal concepção de “identidades nacionais”, construída historicamente, permanece presente mesmo nos dias atuais. O processo de independência dos países latino-americanos consolidou o poder de grupos específicos, caso das oligarquias militares e das elites coloniais, dois setores insurretos contra as monarquias colonizadoras. Ambos, exércitos e elites coloniais, se apoiaram mutuamente, visando evitar insubordinações populares e o conseqüente avanço das formas de democratização, bem como o fim de impedir a ascensão das camadas populares. (ROSSI, 1982).

Nas zonas de domínio colonial, os esforços dos estados para civilizar os indígenas se consolidaram mediante mecanismos de coação violenta. Ademais, o controle mediante violência foi utilizado como meio de assimilação e de integração dos indígenas à sociedade dita civilizada. Ao mesmo tempo em que se lhes espoliava a terra, tentava-se modificar seus modos tradicionais de vida, levando muitos indivíduos a abandonarem suas formas de vivências socioculturais coletivas.

Essa perspectiva da atuação não considerava o indígena como um sujeito de direito, não no sentido dos direitos civis. Menos ainda como sujeitos coletivos. E foi assim que a ideia de os integrar à sociedade perdurou por tantos séculos nos países colonizados.

Os diversos modelos de desenvolvimento econômico, colocados em prática pelos países latino-americanos historicamente, produziram gradativo aumento das desigualdades, bem como homogeneização cultural e, também, degradação ambiental. Essa situação afetou diretamente

as populações indígenas, pois, além da desagregação cultural, a dizimação física era produzida em larga escala pela ganância pelos territórios indígenas (RIBEIRO, 2017; VALENTE, 2017). As ações promovidas com a conivência dos Estados constituíam flagrante violação dos direitos humanos, tendo sido assim consideradas pelas agências de direito internacional, ainda em processo de construção após a Segunda Guerra Mundial.

A Convenção do Instituto Indigenista Interamericano, ocorrida na cidade de Pátzcuaro, no México, de 14 a 24 de fevereiro de 1940, conhecida como Convenção de Pátzcuaro, ainda não trazia em seu bojo os princípios de proteção dos direitos dos povos indígenas, mas orientava os Estados quanto às legislações norteadoras para o desenvolvimento das políticas indigenistas. Contudo, essa Convenção representou um marco significativo no que diz respeito às discussões referentes às políticas públicas voltadas para as populações indígenas.

No preâmbulo, a Convenção define o seguinte objetivo:

Los Gobiernos de las Repúblicas Americanas, animados por el deseo de crear instrumentos eficaces de colaboración para la resolución de sus problemas comunes, y reconociendo que el problema indígena atañe a toda América; que conviene dilucidarlo y resolverlo y que presenta en muchos de los países americanos, modalidades semejantes y comparables; reconociendo, además, que es conveniente aclarar, estimular y coordinar la política indigenista de los diversos países, entendida ésta como conjunto de desiderata, de normas y de medidas que deben aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América (OEA, 1940, p. 1).

Note-se a clara posição desses países em relação à finalidade de “resolução dos problemas” que afetavam as populações indígenas. Esse instrumento, que se concatena com outros valores difundidos nesse período, ajudou a criar mecanismos de colaboração independentes entre os países. O convênio celebrado entre os governos signatários consiste em realizar e/ou participar através de delegações de um Congresso Indigenista Interamericano e constituir Institutos Indigenistas Nacionais, entre outras atribuições e direitos que previa.

Percebe-se, no artigo IV, que estabelece as funções do Instituto Indigenista Interamericano, nos parágrafos 2, 3 e 4, o interesse pelo conhecimento das especificidades dos grupos indígenas existentes na América Latina:

Artículo IV.- FUNCIONES DEL INSTITUTO

2.- Solicitar, coleccionar, ordenar y distribuir informaciones sobre lo siguiente : a) Investigaciones científicas, referentes a los problemas indígenas ; b) Legislación,

jurisprudencia y administración de los grupos indígenas ; c) Actividades de las instituciones interesadas en los grupos mencionados ; d) Materiales de toda clase que pueden ser utilizados por los Gobiernos, como base para el desarrollo de su política de mejoramiento económico y social de las condiciones de vida de los grupos indígenas; e) Recomendaciones hechas por los mismos indígenas en los asuntos que les conciernen.

3.- Iniciar, dirigir y coordinar investigaciones y encuestas científicas que tengan aplicación inmediata a la solución de los problemas indígenas, o que, sin tenerla, ayuden al mejor conocimiento de los grupos indígenas.

4.- Editar publicaciones periódicas y eventuales y realizar una labor de difusión por medio de películas, discos fonográficos y otros medios apropiados (Ibid., p. 2).

Essa convenção não apresentava ações diretas sobre os direitos dos povos indígenas. Contudo, salientava a importância quanto ao envolvimento dos países aprofundarem e divulgarem, nos Congressos Indigenistas, pesquisas sobre as diversas culturas existentes. Essa seria uma das oportunidades de realizações em nível acadêmico, o que corroboraria a aproximação de áreas voltadas para esses estudos, além de dotar os Estados da necessidade de aprofundarem as suas informações sobre suas populações indígenas. Não parando por aí, era necessário a divulgação dos dados resultantes dessas pesquisas, bem como das políticas públicas que estavam sendo adotadas a partir dos avanços propiciados pelo acúmulo desse tipo de conhecimento.

O sistema de proteção internacional dos direitos humanos, no âmbito da América Latina, só começou a surgir de forma efetiva a partir da aprovação da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, em 1947, a primeira a declarar direitos humanos. A declaração internacional foi aprovada em 1948, na IX Conferência Internacional, em Bogotá, na Colômbia. Na mesma oportunidade, foi criada a Organização dos Estados Americanos – OEA. Esta constitui um organismo regional dentro do sistema universal denominado de Nações Unidas. A OEA foi se estabelecendo e criando instituições para tratar de assuntos específicos sobre o direito internacional.

Alicerçadas em princípios iluministas, as bases dos direitos humanos internacionais contemporâneos foram construídas após a Segunda Guerra Mundial e foram motivadas pelo combate a recorrentes massacres que vitimaram milhares de pessoas por sua condição cultural ou biológica, nos campos de concentração nazistas, e pela crescente onda de violência dos conflitos na Europa Central.

O documento da Declaração Universal dos Direitos Humanos, datado de 1948, foi construído após os horrores da II Guerra; como não tinha imediato caráter vinculante, a Declaração acarretou a necessidade de criação de diversos pactos e de tratados internacionais,

com a finalidade de impor compromissos às diferentes nações. Originados no âmbito da diplomacia, esses instrumentos internacionais se propunham a assegurar que os Estados a eles aderissem e, os ratificassem, se comprometendo, desse modo, a cumprir tais acordos.

É interessante analisar a expressiva participação de diversos países latino-americanos ainda na fase de elaboração da Carta das Nações Unidas (1945), quando fizeram pressão para incluir questões relativas ao respeito dos direitos humanos. Fernanda Linhares Pereira destaca o protagonismo desses países no processo de elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “muitos dos direitos foram inseridos ou modificados em aspectos importantes a partir da intervenção dos delegados latino-americanos de diversas maneiras” (PEREIRA, 2018, p. 269). A maioria desses representantes traziam experiências na participação de eventos diplomáticos dos Estados americanos.

Em 22 de novembro de 1969 foi adotada a Convenção Americana de Direitos Humanos, que passou a ser conhecida como o Pacto de São José da Costa Rica. O tratado foi celebrado pelos integrantes da OEA e entrou em vigor em 18 de julho de 1978. Assim, foi criada a Comissão Interamericana dos Direitos Humanos, tendo como objetivo, não apenas analisar casos de violação aos direitos humanos, senão também fazer a defesa dos direitos políticos, econômicos, sociais, culturais e civis das populações minoritárias.

A Convenção Americana sobre Direitos Humanos e a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem constituíram marcos instrumentais dos direitos humanos. Não obstante, devemos acrescentar que essas súmulas legislativas nem de longe abordaram as problemáticas indígenas em suas especificidades, passando ao largo de questões importantes como a garantia do direito sobre os territórios ancestrais para a manutenção da sobrevivência desses povos e de suas culturas.

Considerando a onda ditatorial em que se encontrava a América Latina, quando os países dessa região se inseriram no processo de elaboração dos documentos reguladores do campo dos Direitos Humanos, Fernanda Linhares Pereira destaca que as ditaduras então vigentes foram responsáveis por uma espécie de período de “latência” dos direitos humanos. Segundo a autora, essa dura realidade fez silenciar a questão até a década de 1970.

Contudo, acrescenta:

Foi justamente através desses silêncios que surgiram as maiores denúncias das atrocidades cometidas pelos regimes militares, e assim novamente os direitos

humanos floresceram e foram utilizados como argumentos para coibir qualquer tipo de violações e torturas (PEREIRA, 2018, p.271).

Nesse período, os regimes militares se alastraram em praticamente todo continente latino-americano, tomando formas próprias de acordo com a região ou o país. Esse fenômeno apresentou aspectos em comum como os movimentos repressivos aos opositores do sistema, baseado na Doutrina de Segurança Nacional (ROSSI, 1982).

Na Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, ocorrida em 1948, que tem o *status* de Tratado Internacional, foi declarado que o genocídio é crime contra o Direito Internacional. Muitos dos países que a ratificaram não a respeitaram, principalmente no período de hegemonia de regime político-militar. Para exemplificarmos o mérito dessa questão da violação dos direitos humanos infringida aos indígenas, no Brasil, podemos citar dois documentos: o Relatório Figueiredo (1968) e o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014) – CNV⁶.

Uma das primeiras medidas internacionais para a proteção dos indígenas contra a dizimação física se encontra na Convenção nº 107, da OIT, datada de 05 de junho de 1957. A normativa recomendava que os Estados deveriam colocar em prática programas de proteção aos povos indígenas. Não obstante, ao mesmo tempo, o documento sugeria que os Estados deveriam promover a integração progressiva desses povos ao tecido de suas sociedades.

Trata-se de um instrumento bastante inovador, se considerarmos o contexto político e social da época, o qual se consubstanciou na edição de dois documentos para agregar capacidade vinculante à DUDH; ambos se configuraram como tratados internacionais, em 1966. O primeiro é o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos – PIDCP -, adotado pela XXI Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966, e que entrou em vigor em 1976, após a adesão ou ratificação de um total de trinta e cinco países. Esse Tratado tem como característica a aplicação imediata por parte dos Estados-membros.

Entretanto, essas medidas encontravam barreiras para sua efetiva implantação nas ditaduras implantadas na América Latina, contexto que criou as condições ideais para que uma ideologia da unificação cultural se tonasse modelo característico das políticas integracionistas desses governos. Mas ainda assim, como vimos, a pauta dos direitos humanos ia pouco a pouco ganhando espaço na agenda política.

⁶ Ambos os relatórios tratam das atrocidades e crimes cometidos pelo Estado brasileiro ou como a denúncia deste contra indivíduos de origem indígenas e povos inteiros.

O princípio de autodeterminação dos povos, pouco a pouco, se consolidava. Mas, nesse contexto, o direito à autodeterminação, tal como fixado no item 1 do Artigo 1º PIDCP, conflitava com a contextualização histórica do momento, 1966, com a realidade política e social da época: “1. Todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.” (PIDCP, 1966 p. 1).

O PIDCP foi o primeiro instrumento normativo da ONU a destacar disposições específicas sobre as minorias étnicas, conforme podemos observar no artigo 27:

Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua. (Ibid., p. 9)

Os direitos básicos dispostos no PIDCP consistem na liberdade individual e coletiva, incidindo no arbítrio de um povo ou nação se organizar livremente. No entanto, tal normativa se tornou dissonante no momento em que entrou em vigor, em razão das políticas assimilacionistas, típica dos governos militares, em relação às minorias étnicas. Essas diretrizes legais somente poderiam ser plenamente acolhidas em contextos democráticos, como ocorreu, não só no Brasil, mas na América Latina na totalidade. Da mesma forma, o artigo 27 parecia estar em desarmonia com os regimes políticos instalados na América Latina, ao tratar do respeito às diferenças de hábitos das populações indígenas.

O Brasil somente ratificou o PIDCP após o início do processo de abertura político-democrática, através do Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992, se propondo a cumpri-lo na íntegra. É interessante notar que a normativa, criada 26 anos antes do processo de acolhimento, tenha sido ratificada somente após a promulgação da Constituição Federal de 1988. Vale destacar, nesse passo, a Carta Magna de 1988 contempla alguns princípios fundamentais contidos no Pacto Internacional (BRASIL.PIDCP, 1992).

O outro documento, o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – PIDESC, adotado e aberto à assinatura, ratificação e adesão pela resolução 2200A (XXI), da Assembleia Geral das Nações Unidas, datado de 16 de dezembro de 1966, entrou em vigor na ordem internacional em 3 de janeiro de 1976. Esse instrumento tem como característica a aplicação progressiva de seus preceitos, que devem ser implantados de acordo com as condições próprias de cada Estado-membro.

Nesse instrumento, nos interessa mais o Artigo 1º, que reforça o direito à autodeterminação e busca assegurar a emancipação dos povos: “Todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.” (BRASIL.PIDESC, 1966, p. 1).

Os direitos indígenas foram se ampliando e, ao mesmo tempo, se tornando minuciosos, dada a sua natureza multicultural. Contudo, para chegar nesse nível de especificação necessitou não só que os indígenas estivessem dotados de vontade política e ações coletivas, mas de pessoas capacitadas em conhecimentos jurídicos, como bem notou Cletus Gregor Barié:

Los derechos de los indígenas se han convertido en una materia con características muy particulares, para cuyo manejo se requiere de especialistas (indígenas y no indígenas) con una alta competencia legal y conocimientos sólidos de la antropología jurídica, del derecho nacional e internacional (BARIÉ, 2003, p. 12).

Nesse aspecto, convém lembrar que o protagonismo indígena em termos jurídicos, legais e políticos foi se firmando com o apoio de setores indigenistas religiosos e intelectuais, conforme já discutimos acima. Sobre a questão devemos acrescentar que essa situação se torna plenamente compreensível quando nos damos conta de que, nesse momento histórico, as populações indígenas estavam claramente em franca desvantagem em relação ao estado de arte dos conhecimentos jurídicos e antropológicos. Entretanto, autores como Daniel Munduruku (2012) atestam sua crescente autonomia no processo organizativo, conforme veremos mais adiante.

Essas qualidades foram/são prerrogativas indispensáveis para reverter muito do que os indígenas perderam ao longo do processo de contatos com os não indígenas, quando seus modos de vida foram fortemente afetados e muitas vezes suplantados por interesses externos aos seus – em nome da cristianização, do progresso, da segurança e da modernização dos Estados.

Nota-se que o direito internacional voltado para as minorias étnicas avançou no sentido de atingir diversos Estados americanos em seus processos de revisão constitucional, que ocorreu logo depois ao tenebroso período das ditaduras vividas no Continente. Desse modo, o reconhecimento das diferenças culturais tem sido espécie de carro chefe das conquistas indígenas nessa região do globo. O diálogo entre o movimento pan-indígena, na América Latina, e as instituições internacionais de direitos humanos ajudou a produzir um conjunto de prerrogativas legais para as conquistas dessa parcela da população. Foi a partir desse

movimento continental que foi construído um parâmetro legal referente aos direitos das minorias étnicas.

As garantias para a conformação e implementação de políticas públicas reconhecimento dos direitos territoriais foram a pedra de toque desse processo.

O reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas na América Latina experimentou avanços significativos nas últimas décadas, embora com diversas velocidades e de acordo com as características e especificidades de cada país. Em apenas 20 anos passou-se de uma situação de negação do direito a uma de reconhecimento jurídico na maioria dos países da região. Os processos de reconhecimento, titulação e demarcação de territórios indígenas se sucedem em todos os países com maior ou menor êxito a partir do estabelecimento de figuras jurídicas que reconhecem e protegem os direitos territoriais dos povos indígenas (CEPAL, 2014, p.52).

Os organismos internacionais foram paulatinamente se estabelecendo como entidades de direitos responsáveis pela supervisão do cumprimento das normativas internacionais, no campo dos direitos humanos, no âmbito de cada país. Anos depois, a OEA já se destacava como um organismo internacional com designação para assegurar os direitos territoriais dos povos indígenas como um dos princípios dos direitos humanos.

A proteção aos direitos territoriais dos indígenas se fundamenta nos direitos de propriedade contidos na Declaração dos Direitos Humanos e na Convenção Americana dos Direitos Humanos. Da mesma forma, os direitos econômicos, sociais e culturais são contemplados nesses mesmos instrumentos jurídicos. Desse modo é que o reconhecimento da situação jurídica das populações indígenas também foi se efetivando aos poucos. Não obstante esse estado de coisas, a consolidação das leis que asseguram esses direitos se configura como um verdadeiro campo de disputas protagonizado por diversos sujeitos representantes dos movimentos sociais indígenas.

Nesse campo de batalha, a luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas tem sido definida por um longo processo de reivindicações que se intensificou nas três últimas décadas do século XX, com a estruturação dos movimentos indígenas em toda a América Latina. Nesse contexto, destacamos o protagonismo dos indígenas, uma vez que assumiram o discurso e a responsabilidade pelas suas causas. Historiadores e antropólogos como Ortolan Matos (1999) denominam essa fase do movimento como pan-indígena. De certa forma, a intensa luta por direitos acabou mobilizando órgãos internacionais de direitos humanos, que inseriram os direitos indígenas nas pautas de discussões da corte de DH.

Este prolongado processo de reivindicação e reconhecimento plasmou-se nas últimas décadas em um quadro de direitos que se fundamenta em dois grandes marcos: o Convênio sobre Povos Indígenas e Tribais de 1989 (Núm. 169) da OIT, que reconhece pela primeira vez seus direitos coletivos, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), que propõe o direito desses povos à livre determinação. Por sua vez, o padrão mínimo de direitos dos povos indígenas, obrigatório para os Estados, articula-se em cinco dimensões: o direito à não discriminação; o direito ao desenvolvimento e bem-estar social; o direito à integridade cultural; o direito à propriedade, uso, controle e acesso às terras, territórios e recursos naturais; e o direito à participação política (CEPAL, 2014, p. 14).

Até o momento de planificação das dimensões de um padrão mínimo aceitável para o reconhecimento dos direitos indígenas, ocorrido com a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (2008), o direito internacional de proteção aos indígenas foi se aprimorando aos poucos. É interessante notar, que essas conquistas datam de um período bem recente, em conformidade com a situação política e econômica mundial. Podemos citar como exemplo desse lento processo, o aparecimento da Convenção nº 107, da OIT, datada de 05 de junho de 1957, que se tornou um marco indiscutível desse processo em tela.

A Convenção tem como proposta a proteção e a integração das populações tribais ou semitribais em países independentes. Como se pode perceber no preâmbulo dessa normativa, havia a menção de se estabelecer medidas internacionais protetivas aos indígenas. Entretanto, seus objetivos estavam alinhados à política assimilacionista dos Estados nacionais, que deveriam promover a “integração progressiva dos povos indígenas às respectivas comunidades nacionais e a melhoria de suas condições de vida ou de trabalho” (OIT 107, 1957, p. 1)

Entenda-se que a “proteção” mencionada no Convênio se trata da tentativa de intervir mediante a eliminação física e a dizimação de etnias inteiras pelos Estados. Essa realidade foi escancaradamente denunciada por indigenistas, antropólogos e religiosos, que se colocavam contra as políticas adotadas pelos Estados-Nações. Nessa direção, os direitos humanos avançaram, em âmbito internacional, com a articulação da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em defesa dos direitos de proteção dos povos indígenas americanos.

A Convenção nº 169 da OIT – o mais importante instrumento jurídico internacional dos direitos humanos voltado para os povos indígenas e tribais ainda em vigor – trouxe importantes avanços no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, no que diz respeito aos direitos coletivos, econômicos, sociais e culturais. Trata-se de normativa vinculante, aplicável como lei nos países signatários. Seus princípios básicos consistem na adoção do critério de auto identificação, a não discriminação, as medidas especiais, a proteção dos modos de vida cultural, consulta e participação, dentre outros aspectos.

A Convenção nº 107, dos Povos Indígenas e Tribais, de 1957, foi revisada e substituída pela Convenção nº 169, dos Povos Indígenas e Tribais, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT). E isso assim ocorreu porque a Convenção de 1957 era considerada uma normativa de caráter notadamente assimilacionista. Em contraste, o convênio estabelecido em Genebra, fixa “adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores” (OIT, 1989). A recente Convenção impactou a reestruturação constitucional dos países latinoamericanos.

O Convênio Nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), da OIT, teve um enorme impacto nas reformas constitucionais dos países da região desde 1987, tanto nas novas constituições como em emendas das já existentes. Na última década, a partir da aprovação da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, hoje devemos acrescentar as últimas constituições do Equador (2008) e do Estado Plurinacional da Bolívia (2009). Entre as reformas cabe mencionar as da Argentina (1994), Estado Plurinacional da Bolívia (1994, 2004 e 2009), Brasil (1988/2005), Colômbia (1991 e 2003), Costa Rica (1999), El Salvador (1983/2000), Equador (1996, 1998 e 2008), Guatemala (1985/1998), Honduras (1982/2005), México (1992, 1994/1995 e 2001), Nicarágua (1987, 1995 e 2005), Panamá (1972; 1983 e 1994), Peru (1993 e 2005), Paraguai (1992) e República Bolivariana da Venezuela (1999) (CEPAL, 2014, p. 17).

Os textos das novas constituições ou reformas constitucionais apontam, implicitamente ou explicitamente, para o reconhecimento dos países “como nações pluriétnicas, [que] não só legitimavam suas diferenças internas, como garantiam direitos territoriais e culturais às suas minorias.” (RAMOS, 2012, p. 7). Por conseguinte, essas conquistas exprimem não somente uma vontade política, mas o resultado de lutas e resistências das mais diversas etnias em favor de seus direitos como pessoas humanas, ocorrendo tanto por pressão interna, por movimentos de grupos indígenas e apoiadores da causa, quanto por influência externa, de organismos internacionais.

As conquistas políticas advindas dessas constituições ou emendas constitucionais não resultaram de boa vontade nem do sentido de justiça por parte dos Estados Nações. Ao contrário e apesar deles, são fruto do movimento pan-indígena que se espalhou por todo o continente, especialmente nos anos de 1970, e ganhou foro internacional quando organismos como a ONU (Organizações das Nações Unidas) e a OEA (Organizações dos Estados Americanos) passaram a acolher as demandas indígenas por justiça étnica contra os desmandos dos Estados-Nações a que estão adstritos (Ibid., p. 8).

As conquistas políticas dos povos indígenas no campo do direito não ocorreram como dádiva dos legisladores. Ao contrário, elas ocorreram em razão de diversos episódios de embates, dentre os quais é exemplar o processo de demarcação da TI Raposa- Serra do Sol, em

Roraima/Brasil. Esse caso emblemático foi bastante complexo por incluir vários aspectos sociais e políticos referentes aos direitos humanos, os quais vão além da questão demarcatória. A saber, as denúncias do movimento social indígena acerca da situação de violência, discriminação, negligência por parte das autoridades constituídas e o diálogo intercultural em busca dos direitos fundamentais inerente às políticas públicas aos povos que habitavam ancestralmente este espaço territorial, conforme abordamos no capítulo III.

A somatória desse e de outros episódios de lutas por direitos, em âmbito local e continental, promoveram o acúmulo de experiências do movimento social indígena, desembocando numa forte pressão por mudanças constitucionais. Desse modo, juntamente com a abertura democrática viu-se uma articulação política para inserir nas constituições federais os anseios desses povos como direito fundamental. Nesse sentido, no Brasil, a mais nova Constituição Federal, foi radicalmente modificada.

O advento da Constituição brasileira de 1988 representa verdadeiro marco divisor para os povos indígenas brasileiros. Sua promulgação significou um novo direcionamento para a política indigenista do país. Entretanto, essa alteração constitucional não ocorreu de forma isolada, se considerarmos que diversos países da América do Sul promulgaram novas constituições ou reformas constitucionais a partir da década de 1980. Alcida Ramos reúne relevantes publicações numa coletânea acerca dessa temática na qual são abordadas as políticas indigenistas pós-Constituições de cinco países sul-americanos.

Os países estudados nessa obra organizada por Alcida Ramos são: Argentina, Brasil, Chile, Colômbia e Venezuela. Segundo essa autora, todas as nações apresentam em comum a realidade da “devastação física e cultural trazida, primeiro, pela conquista europeia e, depois, pela nacional” (RAMOS, 2012, p. 10).

Segundo a mesma antropóloga, “as concessões” que a maioria desses países fizeram aos indígenas em suas Constituições consistem antes em *tokenismo*, termo utilizado por ela, para demonstrar que essas ações são frutos antes da preocupação com as imagens que as nações projetam para o mundo do que do autêntico reconhecimento das diferenças e da diversidade de suas populações. Na mesma direção, Ivani Ferreira assevera que,

A aprovação do Estatuto do Índio [1973] pelo governo militar foi uma tentativa de melhorar sua imagem, calando os protestos externos em face das constantes denúncias de violação dos direitos humanos, como massacres de índios, divulgados pela imprensa internacional, que acusava o Estado brasileiro de omissão e de práticas

etnocidas. O objetivo era mostrar uma fase positiva do governo, preocupado em acatar as convenções internacionais e os direitos dos indígenas (FERREIRA, 2007, p.30).

Entretanto, Alcida Ramos aponta que essa atitude por parte dos Estados-Nações não passou despercebida aos olhos dos que buscavam imprimir verdadeiras políticas das diferenças. Daí as denúncias de que as ações praticadas não passavam de “gestos vazios”, realizados apenas para apaziguar os ânimos dos descontentes.

É como se fizessem um cálculo moral em que é melhor mostrar-se magnânimo com as minorias, ainda que apenas nominalmente, do que incorrer em possíveis pressões internacionais em nome da defesa dos direitos humanos, muitas vezes com inconvenientes custos financeiros (RAMOS, 2012, p. 10).

Analisando a concretização da lei nos cinco países, Alcida Ramos afirma ter havido uma distância entre a lei e a prática. Para ela, os Estados-Nações da América exercem um talento, o de “criar constituições e burlá-las ao mesmo tempo.” (Ibid., p. 12). Essa afirmação se ratifica nos capítulos que compõem a obra organizada pela autora.

Ainda que existam as contradições entre a Lei e sua prática, enfatizamos as reais mudanças na forma como as nações americanas tratavam suas diferenças étnicas. As análises dos autores demonstram o processo de resistência dos povos indígenas contra as ações dos Estados que os reduziam à condição de integrantes de uma cultura única, hipoteticamente existente em toda a América Latina. Essas nações ignoraram durante séculos os direitos sobre os territórios ocupados pelas populações indígenas antes da formação dos Estados; demais, negaram o seu reconhecimento como culturas distintas.

Contudo, as reivindicações e pressões conduziram os Estados as mudanças constitucionais significativas em relação aos direitos indígenas.

Nos anos 80 registraram-se as primeiras decisões da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e posteriormente, na década de 1990, teve início o desenvolvimento jurisprudencial da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Em 1990, a Comissão criou a Relatoria sobre os Direitos dos Povos Indígenas para reforçar o papel da Comissão na matéria. Em abril de 1997, a CIDH apresentou ao Conselho Permanente um Projeto de Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que desde 1999 está sendo trabalhado na Comissão de Assuntos Jurídicos e Políticos. Além disso, em 2009 o Departamento de Direito Internacional adotou um Programa de Ação sobre os Povos Indígenas nas Américas (CEPAL, 2014, p. 17).

O Brasil ratificou importantes direitos indígenas, assumindo compromissos com instrumentos internacionais de direitos humanos, incluindo esses princípios na própria Constituição Federal de 1988. Essa foi uma das conclusões da Submissão conjunta para o terceiro ciclo de avaliação do Brasil no Mecanismo de Revisão Periódica Universal do Conselho de Direitos Humanos da ONU. O evento foi realizado em Brasília-DF, em setembro de 2016, com a participação de lideranças e organizações indígenas, indigenistas, de direitos humanos e socio ambientalistas.

No âmbito internacional o Brasil se manifestou favoravelmente à Declaração da OEA sobre os direitos indígenas (2016), reforçando princípios e compromissos assumidos em outros instrumentos internacionais de direitos humanos dos povos indígenas e em sua própria Constituição Federal de 1988. Em suma, o Brasil reconhece formalmente o direito à autodeterminação, aos territórios, à consulta e consentimento, além de reafirmar o direito dos povos indígenas viverem livres de genocídio e de outras formas de assimilação, discriminação racial, racismo, intolerância e violência. Contudo, sem instituições de governo fortalecidas para atuar na defesa e promoção dos direitos dos povos indígenas, nem vontade política para defender a legislação protetiva existente ou definir uma agenda de implementação de direitos, tais compromissos e obrigações viram letras mortas para os povos indígenas do Brasil (CDH-ONU, 2016, p. 4).

Se não se pode negar, por um lado, que esse processo acarretou avanços reais na construção do marco legal do campo dos direitos humanos, com foco nas populações indígenas, mediante a prescrição legal desses direitos; por outro, não se pode deixar de notar as dificuldades para garantia desses mesmos compromissos assumidos. Daí as constantes denúncias de graves violações dos direitos humanos.

Por mais recente que seja a situação avaliada pela Subcomissão de Avaliação dos Mecanismos Internacionais dos Direitos Humanos da ONU, essa parece ter sido uma constante desde a criação dos instrumentos e dos Conselhos de direitos voltados para essa finalidade. Essa discussão não se encerra se pensarmos do ponto de vista da proteção internacional das liberdades e dos direitos humanos individuais e coletivos. Contudo, há um aspecto positivo a ser destacado, e que tem a ver com a participação direta dos próprios indígenas. Assim, o protagonismo indígena tem reivindicado e zelado por seus direitos em âmbito nacional e internacional.

1.2. Visibilidade indígena na América Latina e no Brasil: revertendo a política assimilacionista

A luta por direitos levadas a cabo pelos movimentos sociais indígenas situa-se no contexto da expansão da fronteira econômica de atuação dos estados nacionais, que favorecia os grupos de poder econômicos, políticos e sociais em detrimento dos interesses dos povos indígenas. As múltiplas experiências desses sujeitos foram fundamentais para a construção das bases dos movimentos indígenas organizados, processo esse que se intensificou na década de 1970.

O certo é que o crescente e contínuo protagonismo desses sujeitos, em busca da valorização e manutenção das suas culturas, constituiu um dos movimentos sociais que contribuíram de forma decisiva para a construção do marco legal dos Direitos Humanos Internacionais. A luta indígena se configurou no campo do direito como uma difícil e longa busca por justiça. Assim, as vozes e as ações “dos de baixo” ecoaram e produziram efeitos inesperados.

O extenso processo de luta e reconhecimento de direitos possibilitou a conquista de espaços de participação dos povos indígenas em cada país. Nesse sentido, desenvolveram-se significativas representações nesse contexto de diálogo multilateral. Esses processos foram prosseguindo e se consolidando à medida que ocorria a participação das organizações indígenas nas mais diversas instâncias de decisão da vida pública. Essas organizações foram protagonizando relevantes atuações no campo dos direitos indígenas e contribuindo para a realização de eventos internacionais voltados para os direitos humanos dos povos indígenas.

As organizações indígenas têm contribuído para a agenda global do movimento indígena, entre outras intervenções mediante uma participação muito ativa na Cúpula da Terra (Rio de Janeiro, 1992), na Conferência Mundial de Direitos Humanos (Viena, 1993), na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD, Cairo, 1994) e na Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher (Pequim, 1995); e através de sua participação no Comitê de Segurança Alimentar Mundial da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) (na qualidade de observadores), no Fórum de Povos Indígenas, no Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola (FIDA) e no Grupo Assessor da Sociedade Civil do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), entre outros (CEPAL, 2014, p.31).

As recentes participações em eventos e em organismos mundiais que deliberam sobre direitos individuais e coletivos evidenciam a existência de um forte ativismo político por parte das populações indígenas. E ainda que isso nem sempre estivesse ocorrido de forma massiva,

em termos quantitativos, os recursos de representação garantiram a condição de protagonista para os povos indígenas. Nesse sentido, não se pode deixar de destacar o protagonismo dos povos indígenas através dos seus movimentos sociais organizados em prol da luta por direitos coletivos.

No Brasil, o movimento indígena começou a ganhar visibilidade política a partir das reuniões de lideranças, ocorridas nos Estados e Territórios Federais, nas décadas de 1970 e 1980. Em outro contexto, como o da Colômbia, por exemplo, os indígenas travaram uma luta para ter seus direitos reconhecidos. Desse modo, chegaram a mudar a condição de “menor de idade” e “selvagens”, submetidos a castigos e coerções em locais públicos, até a atual Constituição do país em 1991, conquistando alguns direitos, sobretudo acerca dos territórios garantidos na forma da Lei (HURTADO, 2012).

Os povos indígenas andinos e amazônicos, do Peru e da Bolívia, apresentaram pautas específicas durante os processos reivindicatórios de seus territórios e de reterritorialização de grupos urbanos. Trata-se de estratégia de resistência ao indigenismo oficial vigente, que tratava todos os povos de maneira semelhantes. Nesse passo, não podemos esquecer que num contexto em que as políticas indigenistas desses países buscaram transformá-los em trabalhadores rurais.

O retorno à etnicidade desses povos foi mais tenaz entre os andinos nesses dois países, onde o envolvimento dos movimentos indígenas com as políticas de esquerda, no início do século XX, acarretou acirradas ações revolucionárias. Entre as populações Amazônicas desses países, o enfretamento das políticas indigenistas ocorreu mais tardiamente, notabilizando-se a partir da década de 1960, quando o interesse pela expansão da fronteira agrícola se dirigiu e fixou no solo dessas regiões (DUVAL, 2014).

Noutro contexto emblemático, a Revolução Mexicana permitiu demonstrar a diversidade étnica do país em que ocorreu. No México, indígenas se envolveram com os movimentos de independência, com o zapatismo e com movimentos de resistência em favor da reconstrução de suas etnicidades. Além disso, os eventos como o Congresso Indígena de San Cristóbal, em Chiapas, ocorrido no ano de 1974, e o Primeiro Congresso de Povos Indígenas, em 1975, incentivaram e impulsionaram suas reivindicações em prol de reafirmação identitária. (BITTENCOURT, 2000).

O reconhecimento constitucional da existência dos povos indígenas no Chile, segundo Rosamel Millaman Reinao, ocorre no contexto da história de negação à marginalização do povo

Mapuche, que possui a maior população indígena daquele País⁷. A autora aponta que o processo de expropriação de terras desse povo pelo Estado chileno, ocorrida no final do século XIX e no início do século XX, foi colocado em prática por meio de mecanismos legais e ilegais (REINAO, 2012).

De outra perspectiva da questão, não podemos deixar de notar que a construção das identidades nacionais, que buscava se sobrepôr às identidades culturais múltiplas, sofreu um sensível deslocamento nesse período. Em determinado momento esse fenômeno, segundo explica S. Hall, passou a ultrapassar os limites das fronteiras nacionais, e a integrar e conectar distantes comunidades e organizações. (HALL, 2005).

Esse deslocamento se processou mediante diversos movimentos de resistências contra as políticas hegemônicas dos Estados latino-americanos. O processo contra a política assimilacionista do Estado brasileiro é denominado, por Maria Helena Ortolan Matos, como uma formação da comunidade *imaginada* pan-indígena. Para essa autora, se trata de “uma estratégia política que organiza grupos indígenas a partir de uma identidade supra-étnica, dentro do Estado Nacional.” (MATOS, 1999, p. 40). Nesse ponto, as identidades étnicas tenderam a se manifestar e se autoafirmar.

Se analisarmos a teia de relações mantida entre as diversas culturas indígenas da América Latina e do Brasil podemos perceber a articulação política pela busca de seus direitos nas décadas de 1970 a 1990. Esse movimento foi precedido pela reafirmação de suas identidades coletivas, caracterizado, conforme S. Hall, como uma mudança estrutural no interior das sociedades modernas, iniciada ainda no final do século XX. Essas vicissitudes, denominadas pelo autor como “deslocamento ou descentração dos sujeitos”, consistem na aglutinação de sujeitos em grupos sociais diversos (HALL, 2005). A formação desses grupos gerou múltiplas identidades, todas contrárias ao sujeito histórico único construído ao longo da formação dos Estados Nacionais.

O cenário internacional do final da década de 1970 apresentou uma modificação na conjuntura econômica dos Estados, o que impeliu os governos militares à mudança de controle da sociedade. Segundo Faustino,

Os anos de 1970 foram marcados pela grande crise econômica internacional (FAUSTINO, 2006) que culminou com o arrefecimento da base de sustentação dos

⁷ De acordo com José Aylwin (2012), existem nove povos indígenas no Chile: Aymara, Colla, Diaguita, Kawéskar, Lickanantay, Mapuche, Quechua, Rapa Nui, e Yámana. O povo Mapuche é o mais numeroso, com quase 90% da população indígena no país.

governos militares na América Latina, momento em que os movimentos sociais organizados adquiriram maior visibilidade (FAUSTINO, 2011, p.195).

Como se percebe, o período apresentou-se propício para o surgimento e o fortalecimento dos movimentos sociais, que se manifestaram em defesa do retorno da democracia e da ampliação dos direitos de cidadania e de igualdade de condições. No mesmo período, conforme Faustino (2011), também entraram em cena as organizações ligadas à defesa dos direitos dos indígenas.

Troquez (2014) aponta que a luta pelo direito à diferença e à educação diferenciada se tornaram o centro da pauta do movimento indígena:

A partir do final dos anos 1970 aos anos 1980, houve intensa mobilização no campo indigenista brasileiro que envolveu agentes indígenas e não indígenas em favor da garantia de direitos dos indígenas, entre eles o direito à diferença. Fazia parte das reivindicações do movimento a proposição e efetivação de processos de escolaridade diferenciados para os indígenas (TROQUEZ, 2014, p. 45).

Diante dessa situação, o enfrentamento dos povos indígenas contra essa conjuntura econômico-social e política se tornou inevitável. Nesse passo, vale lembrar que as lutas e resistências sempre ocorreram, mas que, somente na década de 1970, elas ganharam destaque, devido à proporção que tomaram em nível nacional e internacional.

Conforme destaca Maria da Glória Gonh, o processo de rompimento com a cultura clientelista denuncia o caráter insurgente das minorias. Os movimentos e lutas sociais no Brasil têm sido caracterizado como atos praticados pelas camadas mais pobres da sociedade ou grupos desprovidos de poder, apontadas como “rebeliões contra a ordem estabelecida” (Gonh, 2012, p.18).

Nessa ocasião, os movimentos sociais eclodiram na América Latina e no Brasil pela busca democrática e por seus direitos específicos. O apoio de setores da Igreja Católica e o contexto social vivido na região foram os detonadores do gatilho, pois, forneceram os ingredientes ideais para que começassem a fermentar movimentos organizados de diferentes vieses.

O momento histórico ajuda a compreender a situação desses grupos minoritários, cuja organização surgiu a partir da definição de um projeto contrário aos desmandos dos poderes

constituídos. Esses projetos foram se desenvolvendo à medida que os sujeitos foram aperfeiçoando suas experiências coletivas, até se tornarem organizações mais estruturadas.

Na década de 1980 houve, no Brasil, uma verdadeira efervescência do movimento indígena: aconteceram diversos encontros nacionais com objetivos de reorganizar a política indigenista, com destaque para a questão educacional.

De acordo com Mariana Kawall Leal Ferreira (2001), um dos marcos mais importantes, nesta fase histórica, diz respeito à criação da União das Nações Indígenas, ocorrida no dia 19 de abril de 1980. Ela afirma que as reuniões e assembleias, que vinham ocorrendo desde a década de 1970 em diversas regiões do país, possibilitaram a estruturação de redes de comunicações entre as distintas etnias, em âmbito regional e nacional. Desse modo, para essa autora, “o principal objetivo foi a reestruturação da política indigenista do Estado” (FERREIRA, 2001, p. 95).

O movimento se fortaleceu e se emancipou, ocorrendo uma reviravolta em sua estrutura. Essa condição contrariou alguns parceiros e autoridades civis, possivelmente por não esperarem que o movimento tomasse tamanha proporção. Parte dos membros da Igreja Católica apoiou a organização social indígena. Essa instituição acompanhou o movimento no longo processo rumo à sua autonomia e sentiu o impacto dessas mudanças, como explica D. Munduruku:

A igreja já não tinha uma força massificadora sobre as lideranças que ela mesmo formara. O mesmo se deu com as entidades de apoio aos povos indígenas, que se sentiam deslocadas com os rumos do movimento, ainda que tenham sido suas principais fomentadoras. Embora no bojo de sua atuação estivesse pautada a autonomia destes povos, havia certo desconforto ao perceberem que as novas lideranças surgidas ao longo do processo, passaram a assumir a representação de seus povos, colocando – de certa forma – seus mentores (antropólogos, sociólogos, missionários, simpatizantes) numa posição de assessoria (MUNDURUKU, 2012 p. 217).

A rede de relações mantidas entre as lideranças indígenas, as organizações não governamentais pró-índio e as sociedades civis, assim como outras organizações indígenas, desde a década de 1970, impulsionaram a criação e o empoderamento de instituições indígenas. Tal é o caso da criação da União das Nações Unidas (UNI) e de suas regionais, de 1980. “Lideranças e representantes de sociedades indígenas de todo o Brasil passaram a se articular, procurando soluções coletivas para problemas comuns.” (FERREIRA, 2001, p. 95). Nesse processo, a autonomia dos sujeitos advinha das experiências vividas, levando-os a se sentirem

e a agirem com maior segurança nos encaminhamentos necessários na organização do movimento social.

O fenômeno se deu em nível nacional, a partir da existência de inúmeras associações locais e regionais mantidas pelas populações indígenas, que se empenhavam em construir “uma organização social forte”. Nesse sentido, o movimento indígena pode ser caracterizado como um movimento social que, em suas pautas de reivindicações, buscou a liberdade da tutela em favor de amplos poderes civis; dentre eles, inclusive, o direito de votar e de ser votado. Além disso, lutou por direitos básicos e humanos.

Nas décadas de 1970 e 1980, o movimento indígena apresentou um aspecto pluriétnico, apontado por Ortolan Matos (2006) como complexo, devido às posturas políticas distintas: alguns buscavam o enfrentamento direto como forma de resistência; outros adotaram caminhos de negociação. Contudo, essas diferenças foram superadas e o movimento pôde prosseguir em sua estruturação.

Analisando esse contexto do movimento social brasileiro por uma perspectiva thompsoniana, compreendemos a percepção de uma “consciência pan-indígena”, conforme destaca Daniel Munduruku (2012, p. 210), como uma experiência comum que os indivíduos compartilharam entre si, contribuindo para a formação de suas identidades como grupo. Desse modo, esses indivíduos constataram que deveriam se unir e lutar contra os projetos que até então lhes eram desfavoráveis, em termos de organização cultural.

Segundo Munduruku, a ressignificação do termo *índio* foi importante “como definidor da identidade indígena nacional” (Ibidem). Nesse sentido, concordamos com a colocação de Munduruku ao atribuir a *ressignificação* do termo *índio*, não mais como algo negativo, mas como uma forma construtiva da identidade do grupo constituído por todos os indígenas.

A construção dessa identidade coletiva e de uma cultura comum tem a ver, conforme E. P. Thompson, com uma particular compreensão do sentido do que seja uma classe ou de um grupo, a/o qual só pode ser percebida/o pela vivência de seus membros. Desse modo, “consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais” (2017, p.10). Essas experiências vividas pelos sujeitos vão definir a identidade do grupo.

Cerca de uma ou duas décadas atrás, muitos dos povos indígenas deixaram de conflitar entre si para se unirem contra aqueles que figuravam como seus inimigos comuns. Essa situação pode parecer controversa se considerarmos que há divergências de opiniões entre os grupos

indígenas das mesmas e/ou de outras etnias. Contudo, a necessidade de união começou a fazer toda a diferença. Exemplo disso, abordamos no capítulo 3, essa como uma das pautas bastante discutidas nas assembleias de lideranças indígenas de Roraima.

O surgimento e fortalecimento das reivindicações desses povos foram propiciados tanto pela consciência dos grupos minoritários, quanto pelas circunstâncias históricas que os envolviam. Buscando romper com a perspectiva assimilacionista do Estado, os próprios indígenas tomaram para si o protagonismo pelo resgate de sua cultura e a reconquista de parte de seus territórios. A luta pela manutenção das suas culturas consiste no objetivo primordial do movimento indígena, o qual vem de um longo processo de resistência que começou se efetivar no campo de disputas do direito entre o Estado e as organizações indígenas.

A luta pelo direito de posse e pela demarcação das terras tradicionais ganhou relevo após a organização de um movimento mais sistematizado, uma experiência nova diante da situação de violência ocasionada pela crescente expropriação de terras de ocupação tradicional e do apagamento cultural a que estavam submetidos pelos Estados. Esse processo tem se consolidado como resistência à política indigenista, empreendida a partir das conquistas portuguesa e espanhola, as quais se configuraram de forma violenta, escravocrata e etnocida. No decurso da história, a violência e a expropriação dos territórios indígenas permaneceram, acentuando-se no período do regime militar.

O movimento indígena foi se tornando mais amplo, apesar das diferenças étnicas e das distâncias entre as comunidades, cidades e países distintos. Genericamente, sua principal luta consistia em modificações em termos legais, em âmbitos políticos e jurídicos. Desse modo, os indígenas reivindicavam mudanças constitucionais.

Esses povos buscavam muito mais do que o direito à vida, conforme preconiza a Declaração dos Direitos Humanos; eles reivindicavam o direito de ter uma vida digna, em seus territórios demarcados e assegurados, com melhores condições para que pudessem exercer suas cidadanias, e com políticas públicas adequadas às suas necessidades e peculiaridades enquanto povo e sociedade.

As pautas das mobilizações indígenas, nesses países, consistiam em reestruturar os padrões dos direitos vigentes e promover reformas constitucionais, buscando o reconhecimento de suas identidades étnicas como sujeitos de direitos coletivos. As reivindicações para que houvesse mudanças constitucionais foram motivadas pelas necessidades de corrigir as injustiças sociais, de forma a assegurar a recuperação das terras com a demarcações dos seus

territórios tradicionais e de se manejar as políticas públicas de saúde, educação e assistências básicas em favor dessas minorias étnicas. Conforme a CEPAL:

Os eixos centrais de sua luta giraram em torno do reconhecimento de suas identidades distintivas como sujeitos de direitos coletivos, entre estes o direito a exercer a livre determinação, a propriedade coletiva do território e a participação política. Essas lutas permitiram articular processos de reconstituição coletiva como povos e reivindicar conhecimentos, saberes, crenças, espiritualidade e instituições próprias. No entanto, cabe assinalar que as lutas dos povos indígenas não se limitam a reivindicar suas próprias instituições, mas também consistem em propor um novo modelo de sociedade em que se questiona o paradigma do desenvolvimento e se coloca o bem viver como alternativa (CEPAL, 2014, p.29).

A economia que impulsionava os governos a colocar em prática o desenvolvimento baseado no livre comércio, na exploração extrativista e na expansão do agronegócio, difere, como se vê, da concepção de economia indígena, que tem na terra toda a riqueza de que precisa para se sustentar e viver. Baseado nessas formas tradicionais de vida é que as reivindicações por direitos sobre a terra eclodiram em diversas latitudes do Continente, sob variadas formas.

O fortalecimento do movimento social indígena na América Latina e no Brasil se deu a partir da década de 1970, com a busca pela autodeterminação dos povos indígenas. O processo de lutas contrário ao etnocídio de diversas culturas – caracterizado pela morte da cultura étnica – se refere ao ressurgimento de culturas extintas, ou parte delas. O termo utilizado para este fenômeno por Arruti (2004), Bartolomé (2006) e Lisboa (2017b) denomina-se *etnogênese*.

A nova forma de organização social e cultural, nas palavras de Lisboa, cria “um vínculo novo e ao mesmo tempo ancestral” (2017b, p.72-73) no que se refere ao ressurgimento de povos ancestrais considerados extintos pelo processo de assimilação da cultura nacional. O fenômeno pode parecer recente; no entanto, Lisboa afirma que o termo *ethnogenesis* foi apresentado por Gerard M. Sider em 1975, em estudo sobre o povo Lumbee, nos EUA. Tratava-se, segundo esse autor, da tentativa de configurar um termo de sentido contrário ao de etnocídio, definido “como a destruição de um modo de vida no confronto de Estados-Nações com grupos étnicos” (LISBOA, 2017a, p. 2).

Sider se refere a uma publicação anterior, onde o termo já havia sido utilizado por Stanley Diamond como *retorno dialético da etnicidade* (DIAMOND, 1974, p. 38 *apud*. LISBOA, 2017a, p. 3, grifo do autor), “num processo de autoidentificação de grupos culturais que estaria se tornando permanente após uma era de preponderância do Estado-Nação burguês e de distorções provocadas pelo imperialismo [...]” (LISBOA, 2017a, p. 3).

Arruti define *etnogênese* como “o processo de auto atribuição do rótulo de índios por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos” (ARRUTI, 2004, p. 1). Bartolomé compreende o sentido como a “construção ou reconstrução identitária, [que] constitui tema sumamente complexo e não se presta a uma interpretação unívoca.” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 54). Em nota, o autor explica que a reflexão apresentada se refere a processos ocorridos na Argentina, no entanto, considera que se trata de caso semelhante a todos os outros casos que ele conhece.

Dependendo do contexto local, segundo Lisboa, a questão assume contornos étnico-políticos diversos, como ocorreu na Bolívia e no Equador. Esses países se tornaram exemplos de uma nova consciência política, que impulsionou uma mobilização sem precedentes em direção ao auto reconhecimento de uma população indígena e mestiça, que se reconhecia como originária e majoritária. O resultado desse movimento incidiu a promulgação de novas constituições, que instituíram e reconheceram a figura jurídica dos “Estados Plurinacionais” (LISBOA, 2017b, p.78). As novas Constituições, esses países passaram a reconhecer suas populações multiétnicas e culturalmente diversificadas.

No Brasil, os indivíduos das populações nativas foram submetidos a uma relação de controle sobre seus costumes, seus territórios, suas línguas, etc. Além disso, sofreram discriminação por séculos, devido à política indigenista de caráter assimilacionista. O longo processo de desindianização criou uma espécie de categoria em diversos lugares do país. Conforme Lisboa (2017b), os indígenas considerados *aculturados* passaram a ser denominados de *caboclos*, tratados como *civilizados*. Com o fortalecimento da ideia de autoafirmação, que ganhou fôlego na década de 1970, buscava-se romper com essa descaracterização do sentido de indianidade.

Bartolomé aponta que os processos de etnogêneses parecem surpreender alguns pesquisadores em razão da evidência contemporânea dos grupos ressurgidos “inseridos no contexto da chamada globalização” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 41). Para o autor, a visibilidade étnica sempre esteve presente na configuração e estruturação da diversidade cultural humana, antecedendo ao desenvolvimento dos Estados Nacionais, e que, portanto, permanece até a atualidade.

Para os etnógrafos de campo e para as populações regionais, essa presença étnica nunca esteve realmente oculta, a não ser por sua ausência no discurso acadêmico e político que até recentemente não havia reparado nela. É que subjacente a este desconcerto diante da etnicidade está a reificação do Estado-nação, ao qual se atribuía

a capacidade de produzir uma desejada homogeneização cultural e para o qual as lealdades étnicas são percebidas quase como uma traição à pátria (Ibid., p.44).

Nesse sentido, concordamos com Stuart Hall quando ele afirma não haver uma identidade plenamente unificada, pois “somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.” (HALL, 2005, p. 13).

Na atualidade, outro aspecto de visibilidade étnica consiste na organização de sociedades civis que representam as populações indígenas frente aos Estados. A formação de sujeitos coletivos, segundo Bartolomé, se constituiu para que os grupos pudessem “se articular ou se confrontar com seus Estados em melhores condições políticas, já que a magnitude numérica e as demandas compartilhadas aumentam suas possibilidades de êxito”. (BARTOLOMÉ, 2006, p.44). Para o autor, esta situação representa a criação de um “novo sujeito histórico, de uma etnogênese cuja cristalização poderíamos chamar de ‘Povos Indígenas’ entendendo-os como ‘nações sem Estado’”. (Ibidem *apud* BARTOLOMÉ, 2000).

A reconquista de parte dos territórios ocupados, bem como o resgate de rituais e práticas que os identificam como indígenas, fazem parte do processo de etnogênese. Ademais, o resgate de seus etnônimos consiste em ganho inestimável para os povos ressurgidos. Segundo Arruti (2004), o primeiro caso de reconhecimento oficial de um grupo indígena incentivou os demais grupos a também buscarem reconhecimento. Não só pelo fato de se sentirem protegidos, no sentido de garantirem seus direitos fundamentais, mas pelas oportunidades de resgatar parte de suas culturas.

Quando grupos étnicos buscam seus resgates identitários, sem reivindicar direitos sobre possessões de terras, a situação fica ainda mais complicada. Arruti (2004) se refere aos casos de indígenas habitantes de cidades e que possuem laços de parentescos com grupos tradicionais ou que perderam seus territórios se fixando em determinadas regiões, muitas vezes, periféricas nas grandes cidades. É interessante notar como essa parcela da população – mesmo distante de seus territórios tradicionais – consegue manter certo vínculo cultural.

Muitos indígenas que tiveram suas terras espoliadas procuraram se estabelecer nas cidades, onde a demanda por serviços era maior. Conforme Priscilla Cardoso Rodrigues (2016), em seu trabalho sobre indígenas que vivem em Boa Vista/RR, essa forma de sobrevivência e

inserção no contexto citadino também era conflitante, uma vez que, juridicamente⁸ integrado, o indígena não “era índio nem era branco”. A autora destaca que ser “branco nunca foi o sonho dos indígenas, assim a assimilação nunca os transformou em cidadãos brasileiros” (2016, p. 137). Seu artigo compõe a obra *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano* (2016), na qual outros autores abordam os aspectos sociais dos indígenas que moram na capital.

Darcy Ribeiro (2017) analisa a ideia de assimilação das entidades étnicas à sociedade nacional pelo processo da miscigenação. Alguns historiadores defendem a tese de o indígena compor a principal matriz da população brasileira:

Nosso estudo, apesar de referir-se apenas ao século XX, conduz a outra interpretação, segundo a qual não houve assimilação das entidades étnicas, mas absorção de indivíduos desgarrados, ao passo que aquelas entidades étnicas desapareciam ou se transfiguravam para sobreviver. Não fosse assim, teríamos encontrado a população indígena distribuída por todas as etapas desse processo, com maior incidência nas últimas etapas. Nenhuma evidência [...] não há dúvida quanto à identificação como indígena, ao término de um longo processo de aculturação. Todos esses fatores demonstram que estamos diante de um processo de transfiguração étnica que em lugar de desembocar na assimilação conduz ao descaminho de acomodações sucessivas que perpetuam a identificação tribal (RIBEIRO, 2017, p. 371).

Ribeiro discorda do ponto de vista da assimilação das entidades étnicas à sociedade nacional. Assim, ele aponta diversos exemplos de desorganização das formas tradicionais de viver dos indígenas que ele denomina de compulsões e coerções. Esses fatores foram decisivos para desestabilizar a organização cultural mantida pelos grupos indígenas.

As **compulsões ecológicas** tratam das disputas territoriais que resultam na dizimação direta e a retirada das mulheres indígenas através o roubo para a procriação com os não indígenas, resultando na redução do grupo; as **compulsões bióticas** consistem no contágio de moléstias incidindo na extinção na população; as **coerções tecnológicos-culturais** se referem à adoção de instrumentos e técnicas de produção alheios às suas culturas; as **coerções socioeconômicas** se dão na mudança do sistema produtivo cultural em favor do sistema capitalista. Assim, compreende-se que os indígenas são a força de trabalho e suas terras são bens cobiçados ou utilizados pela iniciativa privada; e, as **coerções ideológicas** consistem na

⁸ Estatuto do Índio (Lei 6001 de 1973).

desmoralização das crenças e dos valores culturais, promovendo assim traumas e frustração em relação ao pertencimento étnico (RIBEIRO, 2017, p. 384).

Todas essas formas, em separado e conjuntamente, afetam as condições de sobrevivência das populações indígenas incidindo para que venha ocorrer, de certa forma, uma adaptação na sua forma habitual de viver. Desse modo, esses grupos sofreram esse processo pela necessidade de sobrevivência.

Nesse sentido, muitos dos seus costumes foram se reconfigurando à medida que as relações com os não indígenas se intensificavam, isso significava uma forma de aculturação. Por conseguinte, “transfiguração étnica” se trata da capacidade de adaptação de ações de aculturação praticadas por sociedades tradicionais no convívio com a sociedade nacional, resultando em detrimientos de parte de seus costumes.

Certamente que a transfiguração étnica representou um grande desafio para as populações indígenas, uma vez que as impossibilitou de preservar seus costumes na sua forma habitual, vindo a se desencadear num dinamismo das suas próprias práticas culturais, permitindo a permanência de certos hábitos e costumes tradicionais e a modificação de outros. Por conseguinte, as tentativas de integração dos indígenas não resultaram na extinção das etnias, acarretando, antes, o amálgama delas a setores diversos da sociedade nacional. Tanto que o processo de etnogênese de diversas culturas, antes tidas como extintas, vem ganhando notoriedade.

Para Darcy Ribeiro, o processo de interação que buscou transformar o indígena e o negro em branco “dissolvido na amalgamação racial e pela assimilação na comunidade nacional”, acabou não ocorrendo. Contudo, como pode ser observado em casos concretos, diversas tribos perderam suas terras e passaram “a perambular, aos magotes, pelas fazendas particulares, como reserva de mão de obra” (Ibid., p. 172-173).

Alguns estudiosos denunciam o processo de aculturação no desapego em relação aos modos de vida das sociedades tradicionais. Nessa perspectiva, este fenômeno pode ser compreendido como alterações das formas próprias de vida advindas das dinâmicas culturais ou culturas híbridas. O fato de um membro de determinado grupo étnico fazer uso do celular, de redes sociais ou dirigir um veículo não significa que ele deixou de ser indígena.

Acerca da livre determinação dos povos indígenas, no sentido de nação, compreendemos o termo como a preservação dos costumes, tradições e idioma de um grupo. Esse entendimento, para muitos atenta contra a soberania do Estado-nação. Segundo Gersem

Baniwa, no Brasil, essa postura advém de um conservadorismo arraigado em suas práticas sociais, baseado na visão de um país monocultural e monolíngue.

Falar de autonomia, autodeterminação ou autogoverno indígena no Brasil, ainda soa nos ouvidos dos militares, juízes, políticos, intelectuais e educadores como ameaça à soberania territorial do Estado-nação, enquanto no Canadá, nos Estados Unidos, no México, no Panamá, no Equador, no Peru, na Bolívia e em outros países vizinhos, tais conceitos fazem parte do vocabulário político cotidiano e das práticas concretas em políticas públicas (BANIWA, 2010, p. 43-44)

Essa discussão acerca da violação da soberania nacional encontra ressonância entre os que são contrários à atribuição das terras no Brasil que reserva parte delas aos indígenas. Se observamos os processos demarcatórios, veremos que, em sua grande maioria, senão mesmo nas demarcações de todos os territórios tradicionais, foram realizados de forma litigiosa, mesmo com todo o rigor determinado pela legislação vigente. Essas mesmas leis também foram objetos de disputas para a garantia dos seus direitos.

Um exemplo claro desse fenômeno pode ser apontado no processo de homologação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol em Roraima/Brasil, conforme já destacado. Trata-se de caso icônico em que as disputas pela homologação em área contínua e em ilhas dividiram a opinião de todos os setores da sociedade roraimense e brasileira, inclusive dos próprios indígenas de Roraima. Entretanto, não se pode deixar de afirmar que a vitória da tese da homologação em área contínua é resultado de um longo processo de resistências indígenas e das lutas empreendidas pelo movimento indígena organizado.

1.3. A mudança de paradigma constitucional do Brasil em relação aos povos indígenas

Após um longo período em que os estados nacionais assumiram com poucos subterfúgios, quase de forma explícita, poder-se ia dizer, uma ideologia política baseada na ação integradora dos grupos étnicos às sociedades nacionais envolvidas, países diversos do continente americano passaram a ser varridos por uma forte onda de reformulação constitucional baseada no reconhecimento do caráter pluriétnico e plurilinguístico de suas populações e de seu tecido social.

Nesse novo contexto, em que termos como "índios" e "indígenas" se tornaram designações generalizantes, quando não mesmo consideradas pejorativas e preconceituosas, se destacou a

importância de mapear e reconhecer as peculiaridades dos distintos povos indígenas habitantes dos territórios americanos, com vistas à definição e à adoção de políticas públicas de caráter específico, voltadas para as populações tradicionais ou nativas.

Foi com esse pano de fundo para a questão que boa parte dos países latino-americanos passou não apenas a investigar as relações de pertencimento étnico dos diferentes grupos indígenas, mas também a definir, com base nessas investigações, critérios para uma mais correta aceção de suas especificidades. Esse estado de coisas pode ser depreendido na seguinte afirmação do IBGE: “A partir de 2010, o Brasil deixa de ser um dos poucos países da América Latina que não investigava para os indígenas o seu pertencimento étnico.” (BRASIL. IBGE, 2012. p. 15).

A investigação mais rigorosa dessa e de outras questões em diferentes áreas das humanidades propiciou a definição de critérios que tornaram possível ampliar as informações acerca da pluralidade e a diversidade de povos indígenas.

No contexto latinoamericano, além da autoidentificação, outros critérios são utilizados por alguns países para a classificação da população indígena, tais como: o idioma ou língua falada e a localização geográfica, entre outras características. Portanto, com a investigação da etnia e da língua falada pelos indígenas, o Censo Demográfico 2010 vem preencher uma importante lacuna, que é de conhecer a existência de uma notável sociodiversidade indígena no Brasil (Ibidem).

Tal mudança pode ser percebida no Censo Demográfico do ano de 2010, em que a forma de reconhecimento étnico passou a ser definida, basicamente, por dois tipos de critérios: a) da noção de autoidentificação e de autopertencimento de um indivíduo a um determinado grupo; b) pela ação de reconhecimento desse indivíduo por parte dos membros do grupo com o qual ele diz se identificar. Uma vez definidos e assentados, esses critérios forneceram as bases para a definição de leis como a de número 6.001, de 19 de dezembro de 1973, lei conhecida como o Estatuto do Índio, e para a instituição de princípios como aquele estabelecido pela Convenção de nº 169, da Organização Internacional do Trabalho - OIT (IBGE, 2012).

Nesse passo, vale chamar à atenção para a realidade de que o emprego dessa metodologia de apuração dos dados do Censo Demográfico passou a ser adotada apenas muito recentemente, o que sugere uma ruptura com a tradição legislativa brasileira. Trata-se, a nosso ver, de verdadeira guinada em relação à política de caráter assimilacionista que por tanto tempo vigorou na esfera jurídica nacional.

A análise da configuração composta pela relação de dados qualitativos e quantitativos fornecidos pelos Censos Demográficos acerca dos povos indígenas ajuda a compreender melhor como se deu o processo político adotado em relação a esse contingente populacional do país.

Esse processo de investigação acabou por revelar que, longe de ser populacionalmente homogêneo, o Brasil é um país que possui uma enorme diversidade populacional: afinal, são 305 etnias, que falam 274 idiomas. Vale lembrar que esses dados oficiais se tratam de uma estimativa estatística. De acordo com o Censo Demográfico de 2010, há 896.917 pessoas indígenas no território brasileiro. Dentre esses, 515.383 moram em territórios indígenas, enquanto 379.534 moram em outros espaços; os mesmos dados também contabilizam a existência de 505 Terras Indígenas – TIs, no Brasil, todas com localização devidamente indicada pela divulgação dos resultados desse Censo em tela. (IBGE, 2012).

Ao analisarmos a construção das leis voltadas para os indígenas no Brasil, podemos perceber que estas não só encaminhavam para o total apagamento cultural como buscavam formas de legalizar a espoliação dos territórios ocupados ancestralmente. Para tanto, se regulamentavam os limites das posses imemoriais. Em breve explanação, buscaremos discorrer, a seguir, sobre algumas dessas principais leis do Brasil, recuando um pouco na história.

Os povos indígenas sempre tiveram a prerrogativa do direito sobre as terras que ocupavam, mas, contraditoriamente, também foram sempre tratados como sujeitos incapazes. O Alvará Régio, de 01/04//1680, ainda que não tenha desautorizado outras leis, como a das guerras justas, que garantia a escravização indígena e o espólio de suas terras, é o primeiro a reconhecer ao *indigenato* o direito à posse territorial. Essa situação representou um paradoxo, conforme Perrone-Moisés, (1992) uma vez que visava a proteger os direitos desses povos ao mesmo tempo, que restringia suas liberdades.

Em termos de desestruturação das terras indígenas, a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, dispõe sobre as terras *devolutas*⁹ do Império; a primeira lei a tentar regulamentar a intrincada situação fundiária no Brasil. Em seu artigo 5º, expressa a legitimidade das ocupações primárias das terras cultivadas e explicita as regras dos tipos de posses: “[...] em terras de cultura, ou em campos de criação [...]” (BRASIL, 1850). Assim, garantiu algum direito aos indígenas aldeados sobre as terras ocupadas, reservando concessões de terras: “O Governo

⁹ O termo foi criado pela Lei 601 de 18 de setembro de 1850 (EDMUNDO, 1952, 440).

reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas” (Ibidem).

A definição de terras *devolutas* se estendia às terras indígenas. De acordo com Santilli (2001, p. 62), a legislação, interpretada conforme os interesses do governo do Estado do Amazonas, teria sido distorcida para respaldar a ocupação e a legitimação dessas supostas terras *devolutas*. Nesse contexto, buscou-se legitimar as posses dos grandes latifundiários em todas as regiões do país, através de outras leis que seguiram a orientação da lei de 1850 como modelo (EDMUNDO, 1952).

Daí em diante, as Constituições Federais não garantiram direitos territoriais aos povos indígenas, ao contrário, trataram de transferir o domínio das suas terras para o Estado. Essa intenção pode ser percebida na Constituição Republicana de 1891 que, ratificou as leis imperiais anteriores, repassando da União para os Estados o direito de posse sobre as terras devolutas: “Pertencem aos Estados as minas e terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios, cabendo à União somente a porção do território que for indispensável para a defesa das fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais.” (BRASIL, 1891).

Através desses marcos legais, os povos indígenas foram gradativamente perdendo seus territórios tradicionalmente ocupados. Essa situação promoveria a espoliação e a invasão desses territórios, originando posteriormente os conflitos pela posse das terras. Com o Decreto nº 4, de 16/03/1882, o Estado criou formas legais de espoliar as terras indígenas e de disponibilizá-las ao capital privado, como *terras devolutas*. Essa foi oportunidade para posseiros ocuparem as terras indígenas da Amazônia. Esse e outros diplomas foram utilizados como instrumentos para requerer a compra de terras indígenas.

No que diz respeito às terras do Baixo Rio Branco – região integrante do atual Estado de Roraima –, Farage e Santilli (1992, p. 274-275) levantaram grande quantidade de requisições de registros de terras, no período de 1893 a 1900. Os antropólogos apontam que o dispositivo legal reservava porções de terras para os indígenas enquanto também disponibilizava áreas para o Estado e os municípios, liberando as terras restantes para a venda à população civil.

No contexto dessa reorganização espacial, cria-se o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – (SPI/ITN), através do Decreto nº 8.072¹⁰, de 20 de

¹⁰ Revogado pelo Decreto nº 11 de 1991.

junho de 1910. Em 1918, essa Instituição passou a ser denominada de SPI. O órgão foi criado com o objetivo de promover uma rápida integração dos indígenas à sociedade nacional.

Baseado em princípios humanísticos, o órgão tomou medidas de proteção e estabeleceu normas jurídicas para resguardar os direitos dos indígenas (ALVES e VIEIRA, 2017). O SPI tinha a finalidade de desenvolver uma política para a população rural, podendo esta ser indígena, ou não. Sua esfera de atuação abrangia também indígenas integrados à sociedade nacional. Contudo, o foco do SPI consistia em “pacificar” e prestar assistência às povoações indígenas isoladas, além de difundir centros agrícolas destinados a estes grupos como estratégia educacional. Dessa forma pretendia-se promover profundas mudanças na estrutura social dos povos indígenas.

Esse conjunto de regras, assim como nas outras leis anteriores e posteriores, apresentam como objetivos comuns a transformação da organização social dos indígenas. Não pretendemos afirmar a existência da simplificação desse processo histórico, como se tivesse ocorrido de forma linear, mas tão somente apontar aspectos semelhantes nas estratégias empregadas para transformar e extinguir os costumes tribais. A própria Lei nº 3.071, de 01/01/1916, do Código Civil, definia que os indígenas deveriam ser integrados a sociedade à medida que fossem se tornando civilizados.

O problema é que quanto mais se instituía essa tal *integração* do indígena à sociedade, mais suas terras eram espoliadas. Contudo, no Art. 129 da Constituição Federal de 1934, ficava assegurado o direito da posse das suas terras: “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.” (BRASIL, 1934). Essa foi a garantia legal do direito originário formalizado pela primeira vez nas Constituições brasileiras. Embora, essa mesma Carta preconizasse, na alínea “m” do artigo 5º a: “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (Ibidem).

Com o golpe de Estado contra o governo João Goulart, os governos militares assumiram o poder, em 1964 (ROSSI, 1982), colocando em prática uma política econômica desenvolvimentista. Inicia-se, assim, o conhecido *milagre econômico*, a política que dava especial atenção ao desenvolvimento da Amazônia, e aos povos indígenas habitantes desse vasto território brasileiro.

Nesse período, a política indigenista foi regida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) criada, por força da Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967, para substituir o SPI.

Esse novo órgão foi constituído com poderes para representar juridicamente e manter o sistema de tutela do indígena. De acordo com Faustino “(...) a Funai teve a função principal de apoiar a política do governo militar na integração dos povos indígenas com a finalidade de facilitar a conquista da Amazônia” (2011, p.193). Tarefa estratégica por seu campo de atuação na área educacional. Desse modo, instituiu o ensino bilíngue nas aldeias indígenas.

Todas as Constituições brasileiras de até então partilhavam a responsabilidade da União em promover a integração dos indígenas à sociedade; seus sucessivos textos apresentam similaridades no tratamento dispensado aos povos indígenas. O próprio Estatuto do Índio, como é conhecida a Lei 6001, de 19/12/1973, regulamentava a situação dos índios. Em consonância com a Convenção 107 da OIT, essa foi a primeira lei nacional dedicada à proteção e à assistência aos povos indígenas. Nela se pode constatar o “propósito de preservar a sua cultura” (Brasil, 6001, Art.1º, 1973). Não obstante, tratava-se também de uma lei contraditória, haja vista que mantinha o cunho assimilacionista das demais, tal como se pode depreender pela manutenção do regime tutelar, que seguiu os princípios do Código Civil brasileiro de 1916.

Essa realidade não se restringiu apenas ao Estado brasileiro, tendo em vista que se tratou muito mais de uma corrente ideológica levada a cabo por meio da política indigenista de caráter colonialista, que perpassou todo um continente latino americano. E, foi justamente a luta contra esse apagamento cultural pretendido pelo Estado que o movimento social indígena lutou.

Após a abertura democrática ocorreram inúmeras negociações em âmbito legislativo para que a nova Constituição contemplasse as reivindicações dos movimentos indígenas. Nesse processo de luta por direitos é interessante notar que, entre as táticas empregadas pelo movimento social, houve a tentativa de eleger candidatos indígenas para cargos e funções políticas em diversos Estados da federação. Em âmbito nacional, uma das figuras políticas que se destacou foi Dzuruba Butsé, o Mário Juruna, originário da aldeia Xavante Namunkurá, que fica localizada em Barra do Garças, em Mato Grosso. Trata-se do primeiro indígena do Brasil a ocupar um mandato no Congresso Nacional como Deputado Federal. Juruna foi eleito pelo Rio de Janeiro para o período de 1983 a 1987; era filiado ao Partido Democrático Trabalhista – PDT. Ele ficou conhecido por gravar, em áudio, todas as conversas que mantinha com diferentes autoridades brasileiras. O gesto tornou-se símbolo da desconfiança das populações indígenas em relação às promessas e pactos firmados por meio da palavra dada por diversas autoridades brasileiras.

Como deputado, Juruna atuou politicamente em favor dos direitos dos povos indígenas, denunciando as explorações sofridas, discordando dos artigos 2 (v), 17 e 22 do Estatuto do índio, que permitia que os povos indígenas fossem removidos de suas terras de acordo com os interesses dos governantes, de modo que suas terras fossem exploradas economicamente.

Ele denunciou a FUNAI por não proteger os interesses dos indígenas e por, segundo ele, estar alinhada aos interesses das grandes empresas brasileiras e multinacionais. Também criou a Comissão do Índio.

Apesar de curta, a vida política de Juruna nos bastidores do Congresso Nacional deu grande contribuição para a visibilidade ao movimento indígena brasileiro. E, de certa forma, ajudou a preparar o solo para uma efetiva participação indígena no processo da constituinte, desde o início dos trabalhos até a conclusão da mais recente Constituição Federal. Esta, no que lhe concerne, estabelece direitos, até então nunca enunciados em uma Lei Federal brasileira, em favor das diferenças sociais e culturais dos povos indígenas.

Pela primeira vez na história das Constituições do Brasil, a Constituição Cidadã como ficou conhecida a Carta Magna de 1988, dedicou um capítulo inteiro à temática indígena. O artigo 231 preconiza o reconhecimento aos índios o direito de se representarem, a manutenção dos seus costumes e o direito sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes línguas, crenças e tradições, e os direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, art. 231, 1988).

Lívio Coelho Cavalcanti assevera que é nítida a mudança de paradigma que a Constituição de 1988 impôs a essa questão. Uma simples leitura das normativas anteriores revela a intenção de integrar os indígenas à sociedade envolvente, comungando a concepção de que este seria mesclado ao mundo civilizado (CAVALCANTI, 2014), ao passo que o direito e o respeito à diferença étnica passaram a ser reconhecidos legalmente. Os dispositivos constitucionais do Artigo 231 da Constituição Federal de 1988 estão em consonância com a Convenção OIT nº 169. É interessante lembrar que a Lei maior foi promulgada antes mesmo da Convenção ser ratificada pelo Brasil.

Quanto ao direito de posse das terras tradicionais, a Constituição continuou a garantir, como já ocorria no texto das anteriores, que essas mesmas terras são bens da União, portanto,

inalienáveis. Contudo, a Lei apresenta mais um aspecto inovador do Art. 231, tratando do respeito à relação uso da terra e à manutenção das suas culturas:

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. (BRASIL, art. 231, 1988).

Após a Constituição Federal de 1988 e da OIT nº 169, as políticas indigenistas mudaram de direcionamento. A remoção das comunidades indígenas de suas terras ficou restrita a caso extremos, diante da necessidade de resguardar as populações de graves perigos, devendo se retornar assim que a ameaça cessar e com a necessária concordância do Congresso Nacional.

No quesito *desenvolvimento do país*, passou ser consenso, em termos legais, o respeito às populações indígenas, à forma sustentável de preservação da natureza nos espaços reservados a vivência das distintas etnias. O diálogo passou ou deveria ser predominante entre o Estado e as culturas indígenas.

Sem a responsabilidade sobre a tutela dos indígenas, as principais funções da FUNAI ficaram restritas à demarcação, à proteção das suas terras e a emitir pareceres etnoambientais para empreendimentos que porventura atinjam, direta ou indiretamente, as terras indígenas, além de realizar encaminhamentos de benefícios sociais voltados para essas populações.

O capítulo VIII do artigo 231 da Constituição Federal reconhece o direito de os povos indígenas estabelecerem-se nos seus territórios que são ocupados por seus ancestrais desde tempos imemoriais, determinando que seja realizado o processo de demarcação. Segundo Fernandes Neto, trata-se do reconhecimento do direito originário, ou seja, o Estado estabelece

o direito de ocupação das terras indígenas baseado no princípio de que a presença desses povos antecede à formação do próprio Estado (FERNANDES NETO, 2006, p. 110-111).

Legalmente, existe o reconhecimento do direito à demarcação das terras indígenas, sendo necessário a comprovação da tradicionalidade da ocupação. Desse modo, a morosidade nos processos demarcatórios das terras indígenas tem sido, muitas vezes, justificada pela verificação da condição de imemorialidade dos territórios em causa.

O Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas. O documento se baseia na Constituição de 1988 e no Estatuto do Índio, e tem o objetivo de especificar as fases do processo demarcatório para a regularização das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas.

Existem seis fases no processo demarcatório para a regularização das terras indígenas tradicionalmente ocupadas, das quais os povos “detêm o direito originário e o usufruto exclusivo”, conforme a Constituição Federal de 1988 especifica. De uma forma bastante simplificada é possível verificar essa informação no sítio da FUNAI¹¹.

No Brasil, a concretização dos processos demarcatórios tem representado uma longa caminhada dos povos indígenas, por meio dos diversos embates em que os movimentos sociais têm participado, desde a década de 1970. Muitos resultados têm sido alcançados, entretanto, sua plena realização ainda está longe de acontecer de fato. Um futuro incerto parece estar aguardando os protagonistas políticos dos movimentos sociais indígenas, mesmo após a promulgação da atual Constituição que lhes assegura diversos direitos, especialmente às suas terras tradicionais como direito fundamental dos povos indígenas.

Os direitos humanos voltados para os povos indígenas foram construídos em âmbito regional, nacional e internacional com a participação do movimento social indígena e de seus parceiros históricos. O contexto histórico foi favorável às reivindicações político-sociais das minorias étnicas e de outros segmentos de pessoas comuns, nas décadas de 1970 a 1990, conforme abordamos nos capítulos dois e três, que tratam sobre as experiências dos sujeitos que estruturaram os movimentos sociais indígenas em Roraima.

Podemos perceber que os frutos dessa luta começaram a ser colhidos com as mudanças de paradigmas constitucionais. Os resultados dessas nuances podem ser percebidos nas políticas públicas destinadas aos povos indígenas. A partir da promulgação da Constituição Federal de

¹¹ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em 15 de abril de 2019.

1988, fundamentou-se um conjunto de leis voltadas para a educação escolar indígena, determinando garantias e princípios legais, no qual abordamos mais detidamente no quarto capítulo. Tais leis reconhecem o direito à valorização da memória e da manutenção de suas culturas, ao ensino específico e diferenciado, ao ensino bilíngue ou multilíngue e outros.

Em síntese podemos afirmar que os movimentos sociais indígenas, especialmente no período tratado neste trabalho, conseguiram promover mudanças nos textos legais, na direção de assegurar direitos, ancestralidade, cultura e educação. O movimento social dos “de baixo” conseguiu a façanha de levar uma Constituição Federal ou parte dela a mudar de paradigma no que diz respeito a sua tradicionalidade em relação a essa parcela da população. Consideramos que o caráter tradicional desses costumes viabilizou o pragmatismo das lutas pelos direitos dos povos indígenas habitantes dos mais longínquos lugares e, acabou determinando as novas perspectivas legais em nível continental.

CAPÍTULO II – Caminho de “libertação”: a Igreja e a manutenção dos costumes indígenas

Punai mydkary diti’u: turinhapkezai san nau (kaminkeaytan) ou mauzakdan nii waynau, wanaydap nii da’y waxapapan.

A esperança cristã não tem como meta só a vida eterna, mas suscita também a vontade de transformação, seja da vida da pessoa como no campo da história. (ADR-MONGIANO, 2011, p. 42).

Zaydpainhau Disu aunaa kanam innhau tuman nii su maxapkary karikeaunan, mazan nakan kapam aiiapkary tanautinkery, maxapkary dun wiizai kawan kid na’ik kuty’au day’au (ADR.MONGIANO, 2011, p. 42 – Língua wapichana).

As transformações da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II acarretaram profundas mudanças nas práticas litúrgicas e missionárias. Com o apoio desses documentos, um grupo de religiosos progressistas articulou-se para criar uma Igreja mais adequada à América Latina. Suas bases se firmaram na Teologia da Libertação, resultando na aproximação com as questões sociais e a defesa dos mais necessitados. No Brasil, os adeptos desse novo modelo promoveram ações que desembocaram em desacordos com o regime político vigente. Nesse sentido, as disputas ideológicas entre o Estado e setores progressistas da Igreja Católica se materializaram em diversos pontos do país, num contexto marcado pela ditadura. Roraima passou a compor esse quadro no início da década de 1970, quando os membros da Ordem da Consolata, regidos pela visão Pós-Conciliar, transformaram suas relações com a sociedade local. A questão nevrálgica, que abordamos nesse capítulo, tratou da mudança de postura da Igreja junto aos indígenas. Por conseguinte, essa unidade federativa se tornou palco de uma acirrada disputa entre os religiosos e as elites de poder político e econômica. Os objetivos da instituição religiosa foram paulatinamente se definindo contra os projetos do Estado de integrar os indígenas à sociedade. A análise de fontes empíricas possibilitou a compreensão desse processo do qual os missionários participaram buscando as transformações sociais dos povos indígenas ao mesmo tempo que lutavam pela manutenção dos seus costumes, apoiando-os na luta por seus direitos sociais e humanos.

2.1 A Igreja progressista e a construção dos movimentos sociais

A Igreja Católica foi uma das instituições que efetivamente ajudou o velho mundo a conquistar os novos continentes, sendo conivente quanto à exploração da mão de obra nativa e de origem africana. Os conquistadores europeus causaram tamanha desagregação cultural, por meio da imposição dos seus costumes, que os habitantes tradicionais tiveram que se reinventar utilizando diversas formas de resistências, inclusive a rendição e a demonstração de obediência diante da expressão de poder imposta a eles.

Diante dessa situação poucos se posicionaram contra a dizimação física e cultural impingida aos povos indígenas nas Américas. Bartolomé de Las Casas (1484-1566) foi um dos primeiros a levantar sua voz acerca da inclusão perversa desses povos na cultura colonial. O espanhol, nascido em Sevilha, encomendero¹², obteve uma propriedade de terras na qual manteve alguns indígenas como escravos. Renunciou a prática de exploração dos nativos algum tempo depois, tornando-se frei dominicano e bispo de Chiapas. A partir de então, passou a denunciar a escravidão e a dizimação dos índios em sua obra¹³, durante a conquista espanhola na América. Sua luta pela liberdade dos indígenas influenciou a criação de vários decretos reais contra a escravidão indígena (FREITAS NETO, 2003).

O contato entre os agentes da Igreja Católica e os indígenas no Brasil ocorreu desde o início da colonização, caracterizando uma forma pedagógica compreendida como a ação catequizadora (FERREIRA, 2001). No século XX, a Igreja foi testemunha inerte de massacres que ceifaram incontáveis vidas indígenas por toda a América Latina e em diversos lugares do Brasil em nome do progresso empreendido por políticas assimilacionistas e de cunho desenvolvimentista.

A realização de projetos e programas governamentais visando a expansão da fronteira agrícola resultou na desterritorialização e na desagregação cultural dos povos indígenas, tornando-os mão de obra barata em serviços subalternizados na zona rural ou empurrando-os para as periferias das áreas urbanas onde permaneciam em uma situação de penúria e pobreza. Antes desse processo de desapropriação, a relação dos indígenas com a natureza permitia-lhes serem os senhores dos seus territórios. Esses valores culturais, construídos pelos antepassados sofreram diversas intervenções anti-indigenistas por meio de ações, tanto por iniciativa privada, muitas vezes consentida pelos poderes constituídos, quanto por ações governamentais. Com a

¹² Portador de grandes áreas de terras que abrangia diversas aldeias com autoridade para realizar a exploração da mão de obra indígena.

¹³ A brevísima relación de la destrucción de las Indias (1542).

expansão da fronteira, as frentes de atração e pacificação se institucionalizaram com o SPI e posteriormente com a Funai, geralmente contando com a participação de religiosos católicos – em sua maioria – e de missionários protestantes (VALENTE, 2017; RIBEIRO, 2017).

A preocupação desses agentes religiosos era a pregação do evangelho a todos os povos, buscando aumentar seu número de fiéis. Dessa forma, a Igreja criou e obteve o controle de diversas instituições escolares para atender indígenas. Dentre elas, se destacavam os internatos que possuíam dupla função: a de ensinar a língua portuguesa e os cálculos matemáticos básicos e a de inculcar seus ensinamentos e valores cristãos aos educandos. Sua ação sobre esse público estava mais voltada para o assistencialismo, a formação profissional e orfanológica. Essa forma educacional tinha como objetivo torná-los *civilizados* e cidadãos aptos a serem integrados à sociedade nacional em detrimento dos seus costumes tribais (RIZZINI, 2004).

Nesse sentido, a Igreja Católica empenhou-se em manter o tradicionalismo da religião compreendendo a sua missão como uma instituição salvadora de almas. Um plano transcendental, sem ter de fato uma preocupação mais voltada para as questões sociais de seus seguidores. Para Luiz Ricardo Prado, a instituição se manteve firme na determinação de seu idealismo religioso junto a esses grupos:

Portanto, a Igreja, ainda regida pelo Concílio de Trento, desempenha com maestria o seu poder na sociedade, deixando assim de perceber a presença de uma classe que estava vivenciando um processo de ascensão. Contudo, sua única preocupação até então, era a de que o ideal católico estivesse presente na educação dos filhos de pessoas que integravam as classes menos abastadas da sociedade brasileira (PRADO, 2012, p. 3-4).

No Brasil, as relações da Igreja com os indígenas e grupos considerados minoritários começaram a se distanciar desse referencial conservador. Pode-se dizer que essas mudanças começam a ocorrer a partir do surgimento dos movimentos eclesiais de bases, no interior da Igreja Católica, antes mesmo do 21º Concílio Ecumênico, o Concílio Vaticano II, realizado no Vaticano, no período de 1962 a 1965:

A Igreja Católica permanecera nesta linha, linha esta que poderíamos aqui chamar de “conservadora” até início dos anos 1950, quando se dá no Brasil o aparecimento de alguns movimentos de cunho social que têm sua origem dentro da Igreja Católica e surgem através de um modelo evangelizador que ficou conhecido como “Ação Católica”³. Movimentos estes que ficaram conhecidos como, JIC (Juventude Independente Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica), JOC (Juventude Operária Católica), SAC (Senhoras da Ação Católica), os BENJAMINS (Crianças da Ação Católica) e a JUC (Juventude Universitária Católica), todos tinham como pano de fundo a atuação de cunho social. (Ibid., p. 2).

Esses movimentos foram criados pela Ação Católica Brasileira (ACB), fundada pelo cardeal D. Sebastião Leme (1882-1942) no Rio de Janeiro em 9 de junho de 1935. Alceu Amoroso Lima (1893-1983) foi o seu primeiro presidente. A Ação Católica, instituída pelo Papa Pio XI (1857-1939), tinha como um dos fundamentos a formação de leigos para a evangelização de pessoas de seu convívio social:

No pontificado de Pio XI encontramos uma renovação da Ação Católica pelo menos em três aspectos: Primeiro, ela é um apelo constante ao caráter apostólico ou ativista dos cristãos; Segundo, ela atinge todas as camadas sociais e Terceiro, ela tem um caráter confessadamente leigo ou de comprometimento com a profanidade (SOUZA, 2006, p. 42).

Um dos principais objetivos da Ação Católica compreendia a formação de uma complexa organização que buscava envolver os leigos na difusão dos princípios doutrinários cristãos às pessoas próximas de si. No caso, os trabalhadores das fábricas e das indústrias eram alvos dessa empreitada evangelística. Essa foi uma forma de abranger pessoas comuns na evangelização de modo a ganhar mais adeptos para a Igreja Católica.

Luiz Ricardo Prado considera esta “uma forma de abertura de parte da Igreja não conservadora”, embora a instituição não estivesse comprometida com a “causa dos integrantes das classes subalternas” (PRADO, 2012, p. 2). Nesta direção, Ney de Souza afirma que a reorganização, sob o pontificado de Pio XI (1922-1939), “não era uma ação política, mas religiosa” (SOUZA, 2006, p. 48). Interessante é que esse diálogo entre a Igreja e o mundo moderno tinha sido iniciado no papado de Leão XIII (1878-1903) com sua encíclica *Rerum Novarum*, publicada em 15 de maio de 1891, documento que continha instruções acerca da condição do operariado.

Carolina de Almeida Batista (2008, p. 9) considera que “[...] apesar da Ação Católica ter se formado depois de Leão XIII, as bases da mesma foram calcadas pelo pontífice junto com a Doutrina Social da Igreja. A própria *Rerum Novarum* é um exemplo de corporificação dessa doutrina”. A ambiguidade da encíclica é apontada pela autora tanto pela recusa do pontífice Leão XIII à modernidade, mediante a ameaça do liberalismo e do socialismo, estando ainda com suas ideias atreladas ao paradigma medieval, quanto pela abertura ao diálogo com esse mundo moderno.

[...] a principal característica do combate de LEÃO XIII ao socialismo, que se canaliza na *Rerum Novarum*, é a defesa da propriedade privada e da harmonia entre as classes buscando justificar estes pontos tanto no campo prático como no campo teórico, desacreditando as idéias marxistas tanto no que se refere à propriedade coletiva quanto na luta de classes (BATISTA, 2009, p. 5).

Com a afirmação de que o povo tinha que ser liberto das garras da Igreja e que “religião era o ópio do povo”, não havia possibilidades de um acordo entre Igreja e as ideias socialistas, segundo Batista (2009). Diante dessa situação, a encíclica de Leão XIII se dirigindo aos operários, propõe a organização das corporações, utilizando a passagem bíblica “Melhor é serem dois do que um [...]”¹⁴. Nesse sentido, incentiva a organização das associações operárias católicas.

A formação de uma organização denominada Sociedade da Juventude Católica, na Itália em 1867, no período do papado de Pio IX (1846-1878), foi a gênese da Ação Católica formalmente criada por Pio XI em 23 de dezembro de 1922 como é conhecida atualmente. O associacionismo religioso ocorrido na Itália buscava a participação dos leigos para fortalecer a Igreja e a religião, diversas outras organizações foram criadas com este mesmo princípio (SOUZA, 2006, p. 45-46). Talvez essas associações teriam sido criadas como uma forma de conter os ânimos de movimentos mais exaltados, obtendo certo controle das classes trabalhadoras. Contudo, posteriormente elas se fortaleceram a ponto de se institucionalizar inspirando outras formas de organizações, tendo se expandido para outros países.

Nessa perspectiva, um pequeno, mas ativo e influente grupo, buscava as transformações na Igreja voltando-se para a situação dos trabalhadores e para a questão social da pobreza na América Latina. A experiência dos primeiros movimentos eclesiais contribuiu para a criação de uma nova abordagem teológica, a Teologia da Libertação, se consolidando após o Concílio Vaticano II, com a adesão de um grupo de clérigos progressistas.

No Concílio Vaticano II, viu-se o embate entre duas correntes teológicas, a Igreja Católica Conservadora e a Igreja Progressista, resultando na renovação da instituição através de um modelo de igreja mais liberal. (VEIGA, 2009, p. 41).

Grande parte do clero tradicionalista via estarecido o fato de a Igreja passar por grandes transformações em suas bases filosóficas; mesmo assim, o Concílio não respondeu plenamente às inquietações de uma pequena parcela que se atentava para os problemas sociais enfrentados na América Latina. No entanto, as palavras de João XXIII sinalizaram para as futuras transformações na postura de parte da Igreja diante dos grupos minoritários, reconhecidos pela instituição como os “pobres”.

Foi justamente de bispos vindos desses países subdesenvolvidos da Ásia, África e América Latina, aos quais se somaram alguns europeus e canadenses, que irrompeu a inquietação pelo tema da Igreja dos pobres e o empenho em sensibilizar os demais

¹⁴ Eclesiastes 4:9-12 Almeida Revista e Corrigida 2009 (ARC).

padres conciliares para as necessidades e angústias dos deserdados do mundo que formavam mais de dois terços da humanidade. (BEOZZO, 2015, p. 10).

Desde a primeira sessão do Concílio Vaticano II, o grupo da Igreja dos Pobres, formado em torno do padre operário Paul Gauthier (1914-2002) e da religiosa carmelita Marie-Thérèse Lescase, foi composto por Hélder Câmara, arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro/RJ; Francisco Austregésilo de Mesquita, bispo de Afogados de Ingazeira/PE; Gabriel Boeno Couto, bispo de Taubaté/SP; Antônio Batista Fragoso, bispo auxiliar de São Luiz/MA; Carlos Coelho Gouvea, arcebispo de Recife/PE; Jorge Marcos de Oliveira, bispo de Santo André/SP; João Batista Motta e Albuquerque, arcebispo de Vitória/ES; Eugênio de Araújo Sales, administrador apostólico de Natal/RN; Walfrido Vieira, bispo auxiliar de Salvador/BA (Ibid., p. 190). Esses religiosos partilhavam experiências similares, o convívio com populações em situações de pobreza e de explorações.

O acordo assinado por cerca de 500 bispos conciliares em 16 de novembro de 1965, conhecido como o *Pacto das Catacumbas*, sinalizaria o início de mais uma caminhada em direção à nova fase da Igreja entre os pobres na América Latina e Caribe, que se firmaria a partir de Medellín (1968) e Puebla (1979) (Ibid., p. 10).

Mesmo antes do Concílio, as Dioceses da América Latina já vinham se reunindo para discutir os problemas dos grupos menos favorecidos. Assim, a assimilação da visão conciliar para parte do clero no Brasil foi fortemente favorecida por essa articulação. A esse respeito, D. Helder Câmara afirma: “quando o Concílio Vaticano II começou, o único continente que tinha Conferência em todos os países era a América Latina, e já estávamos inclusive com as nossas Dioceses unidas em nível continental, o CELAM¹⁵”.

Essa experiência demonstra que os clérigos, defensores da Teologia da Libertação, tinham a motivação, frente à realidade vivenciada em âmbito continental e a intenção de promover tal renovação da Igreja. Diante desse pressuposto, seria necessário a articulação desses protagonistas para incidir suas ideias sobre os demais religiosos.

Quando o Concílio Vaticano II começou a ser realizado, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – já havia sido formada há 10 anos. Os trabalhos realizados por muitos dos religiosos junto às Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs e populações mais pobres facilitariam sobremaneira a aceitação das propostas do Concílio. A instituição dos bispos

¹⁵ Transcrição da fala de D. Helder Câmara. Disponível em História da CNBB disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=hudgqnvduWY>. Acesso em 28 out 2019.

do Brasil representava também uma força política com forte tendência ao crescimento. Isso porque esses religiosos estavam cada vez mais atuando junto às comunidades.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criada em 1952, obteve destacada participação de bispos nordestinos. Esses religiosos, juntos com D. Helder Câmara, participaram da articulação para a sua criação nos eventos da Ação Católica, onde se reuniam vários bispos do Brasil (COSTA, 2014). No mesmo ano da criação da CNBB, ocorreram os primeiros encontros dos prelados da Amazônia ainda sob os reflexos da Ação Católica, ocasião em que eram discutidas as questões de saúde, educação, migração dos colonos e dos indígenas. Além disso, cogitou-se a preocupação em formar um clero indígena (MWANGI, 2015, p. 32).

Nota-se que, nesses eventos, os religiosos tiveram a oportunidade de refletir acerca situação da pobreza das regiões Norte e Nordeste, isso por estarem diante de realidades como exploração da mão de obra e das injustiças sociais infringidas à população menos favorecida economicamente por causa da espoliação de suas terras. É interessante perceber que os problemas sociais nessas regiões, onde há a predominância de latifúndios, ocorriam principalmente por conta das questões de terras. Nas demais regiões observa-se tais problemas, contudo, outras questões sociais podem ser aventadas como a dos trabalhadores e a de moradias, levando à organização dos movimentos sociais.

De acordo com Ney de Souza (2006), no Brasil, os movimentos iniciados no bojo da Igreja se inclinaram para as atividades políticas e sociais após o fim da ditadura de Vargas, de forma que chegaram às escolas, às universidades, às fábricas, aos meios de comunicação e aos sindicatos, estimulando a criação de inúmeras outras organizações sociais e ao surgimento da própria CNBB.

Sua criação se deve, em grande parte, aos bispos ligados à Ação Católica. Por conseguinte, esses grupos ajudaram a construir e a consolidar as Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs) na década de 1960, após o Concílio Vaticano II, com o intuito de promover a inserção das comunidades nas lutas por justiça social.

Adelina Baldissera também afirma que as CEBs no Brasil não se detinham apenas ao aspecto espiritual, mas também às questões sociopolíticas, das quais os sujeitos se empenhavam para construir uma “nova sociedade”¹⁶. A autora analisa as relações de poder, no bojo das CEBs, em meio à ação pastoral frente aos movimentos sociais populares. Essa perspectiva requereria maior participação dos sujeitos inseridos em seus problemas sociais. Entretanto, a realização

¹⁶ Conforme Baldissera (1987), pela ótica do exercício do poder, as CEBs se posicionam no núcleo de todas as atividades. Os seus agentes centravam sua prática política, suas articulações e alianças com outros movimentos sociais para realizar uma transformação social, gerando uma “nova sociedade”.

desse processo se daria efetivamente aonde o bispo, o padre ou o agente da pastoral o favorecesse. A Igreja passou a entrar em contato com os grupos subalternos através da Ação Católica, agindo de forma paternalista e manipulando suas bases para aumentar seu poder eclesialístico. (BALDISSERA,1987).

O Concílio Vaticano II reforçou o que antes já tinha se tentado, mas sem grande repercussão quando foi realizada a I CGELA, em 1955 no Rio de Janeiro; neste evento foi criada a Conferência do Episcopado Latino Americano (CELAM). Paralelamente à construção desse modelo de Igreja junto aos grupos minoritários convém lembrar que, no período de 24 de agosto a 06 de setembro de 1968, em Medellín, Colômbia, ocorreu a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CGELA). A Conferência foi convocada pelo Papa Paulo VI para tratar da interpretação dos documentos finais do Concílio voltados para a realidade latino-americana. Segundo Lucelmo Brito (2010, p. 82), tratava-se da continuação da discussão de uma teologia voltada aos problemas sociais dos povos da América Latina. As leituras e discussões realizadas no evento episcopal iriam ao encontro dos anseios dos clérigos que buscaram a renovação da Igreja na direção da “libertação”.

O tema da Conferência – A Igreja na atual transformação da América Latina e Caribe à luz do Concílio – foi composto por três setores: a promoção do homem e dos povos do continente para os valores da justiça, da paz, da educação e do amor conjugal; a evangelização adaptada para os povos deste continente e suas elites; os problemas relativos aos membros da Igreja, intensificando sua unidade e ação pastoral através de estruturas visíveis, também adaptadas às novas condições do continente (CELAM, 1968). As três principais propostas da Conferência consistiam em: discutir a situação dos pobres, da qual a Igreja deveria ficar atenta em defender seus direitos e denunciar as injustiças sociais; a busca pela libertação integral, resultando em críticas ao capitalismo; e, a organização das Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs.

O resultado de Medellín marcou o início da separação entre a Igreja Tradicional e a Igreja Progressista e o seu grande legado consiste em pensar a Igreja a partir das bases e não das elites. Inicialmente, a Teologia da Libertação, combatida pelos conservadores, influenciou uma pequena parte das Igrejas latino-americanas, levando uma mensagem de grande impacto nos lugares onde atuou. No Brasil, por exemplo, defendeu os grupos minoritários que lutavam por seus direitos, apoiando a formação de movimentos sociais reivindicatórios, iniciado nas CEBs.

Para sintetizar, a Teologia da Libertação e a sua ação por meio da Igreja influenciaram os movimentos sociais no Brasil através das seguintes ideias: os pobres são o sujeito da sua própria libertação; a valorização dos saberes populares, agregando um novo significado político aos símbolos da Igreja e priorizando os movimentos comunitários, as redes sociais e a democracia e a participação diretas; a importância da organização pacífica; o valor e a pertinência da pedagogia na organização social (LEVY, 2009, p. 182).

Em Medellín, foi esboçada uma teologia própria para a América Latina, a Teologia da Libertação (PRADO, 2012, p.8), com a qual os progressistas obtiveram êxito ao “impor sua temática e sua linha no documento final” (BRITO, 2010, p.83). A Igreja Católica Progressista no Brasil, fundamentada por seus princípios apresentou um importante papel na formação dos movimentos sociais tanto nas áreas urbanas, quanto nas áreas da zona rural, ao considerar que “[...] os seres humanos são sujeitos do seu destino e os criadores de sua história.” (LEVY, 2009, p. 180). Nesse sentido, buscou por meio de suas ações, se fortalecer para que pudesse apoiar o protagonismo dos menos favorecidos.

A Igreja Católica Progressista é um conjunto de organizações e indivíduos inspirados pela Teologia da Libertação e engajados em realizar mudanças profundas na Igreja Católica e na sociedade. Ao contrário do que aconteceu em outros países latinoamericanos, no Brasil a Igreja Católica Progressista esteve e está presente em todos os níveis da Igreja. Entre os progressistas encontram-se cardeais, bispos e padres, além de ordens e congregações (Ibid., p.177).

O clero progressista brasileiro marcou presença nos eventos latino-americanos buscando fortalecer os debates acerca da Igreja dos Pobres. A III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla de los Angeles, no México, entre 27 de janeiro e 13 de fevereiro de 1979, analisou mais a fundo a situação da pobreza em que viviam milhões de latino-americanos, caracterizada como uma situação desumana, como resultado principalmente das estruturas econômicas, sociais e políticas.

A *Batalha de Puebla*, como ficou conhecida a III CGELA, demonstrou o acirrado confronto entre as duas correntes: progressistas e conservadores. No meio da disputa estava a maioria do episcopado que permaneceu em uma posição moderada. Diante da tentativa dos conservadores, apoiados pelo Pontifício, de manterem o controle das discussões e de proibirem a participação dos teólogos da Teologia da Libertação no evento, os progressistas buscaram impor suas posições, o que resultou na opção preferencial pelos pobres no texto de Puebla (BRITO, 2010).

A partir das Conferências da América Latina, a Igreja Progressista fez uma opção pela libertação dos pobres, considerando suas participações nas lutas por justiça social e aos problemas relacionados às questões de terras. A Teologia da Libertação tem sua expressão máxima defendida por teóricos como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Frei Betto, Jon Sobrino e outros.

Compreendemos que os encontros de Medellín e Puebla vieram a fortalecer e a influenciar os movimentos sociais dos grupos minoritários na América Latina e no Brasil. Assim, a opção pelos pobres incluía os negros e os indígenas, ambos em situação de marginalização, destituídos de direitos humanos fundamentais diante das políticas de extermínio e espolio de suas terras.

No intervalo entre as conferências, ocorreu uma sequência de encontros na América Latina para estudos acerca dos problemas dos grupos menos favorecidos. Esses eventos propiciaram o aprofundamento das discussões sobre a situação dos indígenas. No Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul, realizado na Ilha de Barbados, de 25 a 31 de janeiro de 1971, foram realizados debates importantes sobre a questão indígena.

Esse Simpósio pode ser destacado pelo seu caráter científico e pelo forte apelo ao protagonismo indígena, dada a sua inovação em atribuir importância à visão da alteridade como direito dos povos indígenas. O evento conhecido como o *Encontro de Barbados* teve expressiva participação de antropólogos, dentre os quais os brasileiros Carlos A. Moreira Neto, Darcy Ribeiro, Pedro Agostinho e Sílvio Coelho dos Santos. Ao final, foi elaborado um documento conhecido como a *Declaração de Barbados*.

O documento continha denúncias das políticas indigenistas dos governos latino-americanos, apontando que estas visavam a destruição das culturas indígenas e a manipulação desses grupos em benefício da consolidação das estruturas de poder existentes. Além disso, destacavam as práticas que impediam os indígenas de se libertarem do domínio colonialista e de conduzirem seu próprio destino. Considerando que a política indigenista dos Estados nacionais latino-americanos fracassou tanto por sua ação, quanto por sua omissão, os participantes lançaram sobre o Estado a responsabilidade direta ou a conivência com os muitos crimes de genocídio e etnocídio verificados.

No documento, os antropólogos recomendaram aos Estados para que atendessem aos requisitos mínimos estipulados, de modo a impedir essa situação. Diante disso, foi proposto às missões religiosas e aos cientistas sociais, principalmente os antropólogos, que assumissem posturas inequívocas em vista de uma ação imediata para reverter este quadro. Previa-se assim, o desenvolvimento de ações que auxiliassem a “libertação” dos indígenas. Essa perspectiva

levaria a Igreja Católica progressista a assumir na prática a sua missão libertadora junto aos indígenas, tidos como os mais desfavorecidos entre os demais grupos subalternos.

Após as reuniões de bispos da América do Sul em Medellín (1968) e Puebla (1978), formou-se a ala progressista da Igreja Católica no Brasil. Esta passou a atuar em defesa dos direitos humanos e sociais das minorias étnicas. Nesse período, duas organizações foram criadas, a Operação Anchieta – OPAN, em 1969, e o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, em 1972. O órgão assumiu a pastoral indígena tomando uma postura contrária à política econômica brasileira do regime político cívico-militar (1964-1985). A partir daí, a Igreja começou a fomentar a realização das assembleias indígenas em todo o país.

A Igreja se dedicou a desenvolver uma articulação entre as comunidades locais, partindo para âmbitos regionais e continental. Nesse sentido, tratou de preparar seus membros capacitando-os nos conhecimentos teológico e político. Podemos perceber essa situação na dinâmica do movimento indígena com a formação de lideranças indígenas e com a realização das assembleias indígenas no Brasil e em Roraima a partir da década de 1970.

Os movimentos populares advindos das CEBs foram gradativamente ganhando força no Brasil, conseqüentemente, a rejeição contra eles também cresceu, em especial por sua aproximação com o marxismo. Essa conjuntura se torna bem perceptível quando recuamos um pouco no tempo, antes do golpe cívico-militar que retirou João Goulart (1961-1964) da presidência. Nesse contexto, os militares e alguns segmentos da sociedade estavam preocupados com o perigo da ascensão do comunismo no Brasil.

Também a própria Igreja tradicional, na década de 1960, fez uma série de manifestações pela família, pela pátria e pela liberdade contra a ascensão das tais ideias marxistas. Essa situação se destaca pela realização da “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, em 19 de março de 1964. Desse modo, esta instituição se mostrou fortemente conservadora.

O golpe militar contou com o apoio desta parte conservadora da Igreja Católica, a qual se manteve ao seu lado até o final da década de 1960. Contudo, diante do recrudescimento do sistema de governo e da política econômica, a CNBB se destacou como um organismo de defesa e denúncias das violações dos direitos humanos e sociais promovidas pelo regime instituído contra alguns segmentos da sociedade e contra as minorias. Essa situação foi manifestada no documento produzido na XI Assembleia Geral, em maio de 1970.

A criação do CIMI como um órgão vinculado à CNBB intensifica o projeto de lutar pelos direitos dos povos indígenas no Brasil. Especialmente quando se considera um contexto marcado pela firme decisão, por parte do governo, de promover a rápida integração dos

indígenas à sociedade, colocando em prática programas de desenvolvimento da Amazônia e das regiões de fronteiras.

A postura do CIMI contra a política econômica frente às questões das terras indígenas provocaria o agravamento das suas relações com o Estado. Inicialmente, essa entidade se tratava de uma pastoral indigenista, com objetivos de realizar ações missionárias e de assistência social junto a esses povos. Posteriormente, definiu uma identidade mais engajada, se contrapondo aos órgãos do governo e à política do Estado, assumindo uma identidade progressista e em defesa da causa indígena (SIMÕES, 2016). Desse modo, os séculos de omissão por parte da Igreja foi dando lugar à uma “missão libertadora” (MONGIANO, 2011) junto aos povos indígenas, da qual seus agentes estariam comprometidos com a tarefa de ajudar a realizar grandes mudanças.

Bispos, missionários e leigos ligados ao CIMI assumiam radicalmente a causa indígena contra a política indigenista do período militar. Apresentaram diversas denúncias dos massacres dos povos indígenas como resultado da política indigenista praticada pelo regime político, pela omissão e permissividade de ocupação das terras indígenas na Amazônia. Além disso, conclamavam a sociedade a se unir a esses povos para evitar seu extermínio.

A ideia de desenvolver um evangelismo voltado para o respeito à diversidade cultural foi se difundindo após o Concílio Vaticano II e a criação do CIMI. Desse modo, algumas expressões foram sendo incorporadas pelos religiosos progressistas para dar conta ao novo modelo de missão. O termo *inculturação* passou a ser empregado por estes como uma categoria teológica de valorização das culturas no processo evangelístico. No documento “Culturas e Evangelização: apontamentos para a IX Assembleia Geral do CIMI em vista de Santo Domingo”, Paulo Suess (1991) – teólogo e defensor da Teologia da Libertação, explica esse fenômeno como um ponto de partida para a libertação das minorias indígenas:

A inculturação do evangelho, em analogia com a encarnação, visa a libertação. A superação da distância e da diferença social que impedem a comunicação da Boa Notícia [evangelho cristão] e a convivência solidária e crítica são passos significativos nesse caminho da libertação: encarnou-se por causa de nossa libertação (ADR-SUESS, 1991, p.3).

O evangelismo, segundo Paulo Suess, pretendia não transformar as culturas por meio da integração com a sociedade envolvente, mas dialogar com elas para que estas pudessem realizar suas transformações sociais. Para que isso viesse a ocorrer era necessário a convivência e maior envolvimento dos missionários no cotidiano dos povos indígenas e em seus processos de lutas.

A Teologia da Inculturação/Encarnação empresta da Teologia da Libertação também o chamado a assumir as dores do próximo para si, para que se busque uma libertação ampla e universal para todos, em um caminhar junto. É necessário ao missionário viver a realidade do povo, ser solidário em todos os aspectos, tanto na luta pela terra e pela autonomia quanto no sofrimento, na fome ou até mesmo na morte. Mas a encarnação deve estar voltada para uma ação missionária inculturada, envolvendo ao mesmo tempo o testemunho de solidariedade e a 'proclamação silenciosa' (SIMÕES, 2016, p. 65).

O envolvimento dos missionários nas lutas dos povos indígenas implica na busca da sua integridade humana e na reconquista de seus territórios tradicionais, ao passo que, por meio da inculturação, se realiza a sua ação evangelizadora. Essa se trata de uma nova abordagem para apresentar aos indígenas os princípios e práticas da religião cristã sem ter que lhe impor esses preceitos, em detrimento dos seus costumes.

Nesse sentido, a partir do início da década de 1970, a Igreja empreendeu um intenso trabalho voltado aos povos indígenas, participando ativamente das questões sociais relativas à reconquista dos territórios tradicionais e ao direito a sua alteridade. Desse modo, o CIMI foi articulando paulatinamente os movimentos indígenas por todo o país, inicialmente com a organização de Assembleias Gerais Indígenas – AGI.

De acordo com Paulo Suess (2010), nessas AGI o CIMI determinou suas prioridades em torno de oito linhas de ação: terra, formação, movimento indígena, alianças, políticas públicas, autossustentação, diálogo intercultural e inter-religioso e pastoral urbana. O autor destaca que, desde 1974, o CIMI facilitou os encontros entre lideranças indígenas, não só no Brasil, mas em toda a América Latina. A Missão Anchieta realizada em Diamantino (MT), no período de 17 a 19 de abril de 1974, foi uma das primeiras dessas assembleias de líderes indígenas, da qual participaram dezesseis chefes indígenas de diferentes etnias (ADR.SUESS, 2010, p. 3).

Na década de 1970, assembleias e reuniões locais de lideranças indígenas ocorriam no Brasil com objetivo de buscar soluções para os problemas envolvendo questões territoriais, diversidade étnica e linguística, direito à assistência à saúde e à educação diferenciada, caracterizando um momento inicial do movimento indígena. No entanto, na década de 1980 houve uma efervescência do movimento indígena com diversos encontros nacionais, com objetivos definidos de reorganizar a política indigenista, incluindo sempre a questão educacional. De acordo com Ferreira (2001), um dos marcos mais importante nesta fase se refere à criação da União das Nações Indígenas no dia 19 de abril de 1980 (p. 95-96).

Com a realização das assembleias indígenas a figura do líder indígena foi se destacando. Esses encontros ocorriam sempre com a presença das lideranças indígenas tradicionais, os chefes, caciques, tuxauas, reconhecidos como autoridades políticas. O esforço da Igreja em preparar lideranças indígenas iniciou-se com a reponsabilidade de outorgar autoridades para a coordenação desses eventos, conforme podemos perceber ao analisarmos os quadros 1 e 2 do anexo. A participação dos tuxauas foi gradativamente se tornando mais ativa a cada Assembleia Geral de Tuxauas - AGT. Além disso, segundo Ortolan Matos, o fortalecimento político desse ator social se dá por meio de preparação e incentivo por parte da Igreja e de outras instituições:

Não só o CIMI, mas também outras entidades de apoio à causa indígena, investiram politicamente e financeiramente em alguns índios, no sentido de projetá-los como grandes líderes. A projeção desses líderes na história do movimento indígena teve tempo e lugar marcados, em parte, por esse apoio que recebiam das entidades. Daniel Paresi, Álvaro Tukano, Mário Juruna, Domingos Terena, Marcos Terena, Marçal Tupã-y e Ailton Krenak tiveram momentos e espaços políticos diferentes para se destacarem como líderes indígenas de reconhecimento nacional. (ORTOLAN MATOS, 1999, p. 44-45).

Nessa perspectiva, os líderes indígenas foram se destacando no cenário nacional com o apoio da Igreja e de outras agências indigenistas. Assim, seu papel foi sendo construído social e politicamente. Por conseguinte, eram valorizados frente as suas comunidades e da sociedade envolvente de modo que se tornarem intermediários políticos entre ambas, bem como representantes no contato com autoridades públicas e interlocutores de instituições não governamentais.

Ortolan Matos (1999) sugere que a Igreja Católica criou um modelo de liderança que deveria se adequar aos princípios políticos das entidades para que estas permanecessem apoiando-o, quando isso não acontecia, ela o substituía. Nesse sentido, a Igreja se mostrou impositiva ao construir um modelo de figura de liderança adequada aos seus projetos.

Além do líder indígena, a Igreja investiu na formação de catequistas para ajudarem a difundir a ação evangelizadora. Essa era a visão de que a fé se aliava à ação transformadora das realidades sociais. No papel de formadores das lideranças indígenas estavam os clérigos ou missionários da pastoral indigenista, imbuídos da sua responsabilidade como parceiros da transformação social. A figura do catequista se tornaria muito importante dentro das comunidades, pois, se tratava de pessoas que dominavam a norma escrita e poderiam auxiliar as lideranças locais. Percebemos uma participação bastante ativa dos catequistas nas AGT, conforme pode ser observado nos quadros 1 e 2 do anexo.

A política de formação dos missionários foi uma das importantes linhas de ações do CIMI. A palavra de ordem lançada a eles era: “ajudem os índios a se organizarem (...) auxiliem os índios a se articularem!” (ADR.DAMASCENO, 1991, p. 5). Para dar conta da formação dos missionários, o CIMI enfrentou um grande desafio, o reconhecimento da diversidade de grupos e organizações indígenas. Essa constatação nas avaliações dos encontros da instituição levou seus membros a perceberem que não havia uma receita pronta para as soluções dos problemas. Entretanto, para Felisberto Damasceno¹⁷, era necessária a adoção de medidas criativas de acordo com cada realidade. Nesse sentido, as Dioceses e Prelazias dispunham de certa autonomia para agirem, além de estarem em conformidade e unidas com o CIMI para desenvolver suas ações voltadas para a “missão libertadora” que se pretendia.

Apesar do apoio do CIMI às Dioceses e Prelazias, observamos que o maior desafio se tratou da adesão por parte de muitos clérigos ao novo modelo de missão proposto pela Teologia da Libertação. Como exemplo, observamos que a opção pelos pobres como um novo caminho da pastoral levou a uma importante reflexão dos membros da Prelazia de Roraima acerca do estabelecimento das suas ações. Afinal, a mudança de prática arraigada entre muitos religiosos não poderia ocorrer de uma hora para outra, senão pelo diálogo e ponderação¹⁸. Esse diálogo seria propositado nas iniciativas do próprio Dom Aldo Mongiano, bispo de Roraima e de outros missionários como veremos adiante.

Desde o início, o CIMI funcionou como um observatório das injustiças e violências contra os indígenas. Nessa perspectiva, o órgão se dividiu em entidades regionais e apoiou a realização das assembleias indígenas. Esses encontros passariam a se materializar em praticamente todas as regiões do Brasil. Podemos observar também o apoio acadêmico nesses espaços de discussão, com a participação de antropólogos, professores e linguistas na realização destes eventos¹⁹.

Ainda no início da criação do CIMI, muitos religiosos passaram a utilizar um anel de tucum, simbolizando o seu compromisso com os grupos menos favorecidos, conforme podemos ver no documentário “O anel de tucum”. Este se trata de um longa-metragem, produzido em 1994, composto por dois quadros. Um ficcional representando o enredo do qual André, um dos personagens principais, filho de um dos ricos fazendeiros, se disfarça de jornalista e se infiltra

¹⁷ Felisberto Damasceno, advogado do CIMI, produziu o documento “O CIMI e as organizações indígenas”, em 1991.

¹⁸ Essa situação pode ser constatada no relatório “Desafios que se colocam para a Prelazia hoje”, esse documento, parte do acervo da Diocese de Roraima, não apresenta uma data específica, contudo revela o período da implantação dos trabalhos missionários pelo CIMI na visão da Teologia da Libertação.

¹⁹ Ver quadros 1 e 2 no anexo A e B.

no 8º Intereclesial e no encontro da CNBB, realizado em 1992, para investigar quem são os padres e bispos instigadores dos movimentos *subversivos* ligados às CEBs. O outro é apresentado em forma documental, com entrevistas a alguns religiosos. Um deles, Dom Pedro Casaldáliga, explica:

Este anel é feito a partir de uma palmeira da Amazônia. É sinal da aliança com a causa indígena e com as causas populares. Quem carrega esse anel significa que assumiu essas causas. E, as suas consequências. Você toparia usar o anel? Olha, isso compromete, viu? Muitos, por causa deste compromisso foram até à morte (O ANEL DE TUCUM. CASALDÁLIGA, 1994²⁰).

O anel de tucum, produzido a partir dos cocos de uma palmeira do Amazonas, com duros espinhos, era utilizado pelos que faziam a opção pela causa dos indígenas e dos populares. O longa em tela apresenta uma importante reflexão acerca da opção desses religiosos pelos pobres no momento em que o filme foi produzido assim também como nas décadas anteriores. A questão, ainda longe de ser considerada como algo dessas décadas passadas, insiste em voltar as cenas atuais. Afinal, um velho questionamento está sempre em voga: – pode a Igreja, por meio dos religiosos e leigos, se manifestar em defesa dos problemas sociais dos menos favorecidos ou a instituição deve se manter inerte e tradicional?

2.2. Missionários e missionárias unidos com Dom Aldo em militância pela causa indígena em Roraima.

A obra *Roraima entre profecias e martírio: testemunho de uma Igreja entre os índios nas lembranças*, de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata, bispo de Roraima de 1975 a 1996, apresenta o trabalho desse religioso em conjunto com um grupo de missionários e missionárias junto aos povos indígenas. Nela, ele compartilha as suas memórias e impressões acerca do convívio com os povos indígenas e seus problemas sociais. Dentro da visão Pós-Conciliar, a militância empreendida pelo e bispo e sua equipe contribuiu para significativas mudanças nas relações sociais entre indígenas e não indígenas em Roraima.

Os consolatas chegaram a Roraima em 1948 para substituir os trabalhos dos Beneditinos, trazendo a experiência de missão exercida na África. No início de sua chegada à região do Rio Branco, os missionários e missionárias da Consolata se comportaram de modo convergente com os princípios da Igreja Tradicional em relação aos indígenas, não se

²⁰ Filme documental “O anel de tucum” disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=55blfFGeyPc>. Acesso em 19 de maio de 2019.

distinguindo do modelo de evangelização que vinha sendo adotado pelos religiosos que lhes antecederam.

No entanto, a postura da Igreja Católica junto aos povos indígenas foi significativamente sendo reformulada após a chegada de alguns missionários vindos da África, mais especificamente de áreas em conflitos, ao final da década de 1960 a meados de 1970, os quais trouxeram consigo uma experiência análoga à situação dos indígenas em Roraima. Somado a isso, no mesmo período, a Igreja progressista buscou se firmar na nova abordagem da Teologia da Libertação. A Conferência de Medellín, o Encontro de Barbados e a criação do CIMI contribuíram para que a Igreja de Roraima se posicionasse a favor do indígena, resultando em significativas transformações na atuação dos missionários, classificadas por Vasconcelos, em três pontos principais:

- a) **Geográfico** – o padre não faz mais a celebração na fazenda e sim na maloca, por não ter esta o espírito comunitário (A igreja – templo – era essencialmente do fazendeiro [...]) Foram implantadas as missões religiosas do Maturuca, Catrimani, Taiano e Surumu, com presença permanente do sacerdote. "A partir de cada missão" surgiram posteriormente os conselhos regionais, b) **Social** - A igreja passa a trabalhar diretamente com os índios, investindo na formação de lideranças indígenas, com realização de cursos para tuxauas, professores, etc. e, investimentos econômicos, principalmente com o projeto do gado. c) **Teológica** – A mudança teológica consiste na opção evangélica preferencial pelos pobres apresentada pelo Papa Leão XIII, onde o Reino de Deus é de todos, mas, preferencialmente dos oprimidos (VASCONCELOS, 1996, p.57, grifo nosso).

A catequese e a evangelização faziam parte da política de integração dos indígenas. No entanto, a Igreja Católica, que sempre estivera ao lado dos poderosos e do Estado nessa tarefa de civilizar os nativos, foi paulatinamente mudando sua postura e atuação junto a esses povos, com ações educativas e desenvolvimento de projetos econômicos a partir da década de 1970. Conforme Melvina de Araújo, a implantação desses projetos, não se tratava de “uma ampliação da influência sobre os índios, mas a elaboração de um novo modelo de missão, distinto do que até então vinha sendo executado.” (ARAÚJO, 2002, p.10). Assim, a instituição religiosa iniciou um processo de defesa aos direitos dos indígenas. Sua atuação consistia na denúncia das situações de violência enfrentadas por eles e na organização das primeiras assembleias de tuxauas na missão São José, localizada na Vila Surumu, a 126 quilômetros de Boa Vista, uma das principais entradas para a reserva indígena Raposa-Serra do Sol.

Imbuídos desta nova concepção, no início da década de 1970, os missionários iniciaram os trabalhos de sensibilização nas aldeias e junto às lideranças, conforme Vasconcelos,

contribuindo inicialmente no aspecto metodológico/organizacional para a construção do movimento indígena. A contribuição da Igreja Católica teve significativa participação de um grupo de religiosos:

Os principais responsáveis pelo novo modo de ser da igreja diante das comunidades indígenas foram os missionários da Consolata Jorge Dal Ben, Lírio Girardi, Luciano Stefanini, Guilherme Damiuli e João Safrio, os Irmãos Francisco Bruno e Carlos Zaquini, além de leigos do MLAL (Movimento Latino Americano LAICI), Vincenzo Pira, Emanuele Amodio e Alberto Chirone (VASCONCELOS, 1996, p.58).

Essa opção pela causa indígena representou uma ruptura com a elite agropecuária, acarretando a revolta dos fazendeiros que tinham a convicção da parceria da igreja, por exemplo, quando os padres deixam de realizar as liturgias nas fazendas, passando a realizá-las nas comunidades indígenas; os fazendeiros sentiram-se insultados. Esse clima de confronto se agravou com a chegada do bispo Dom Aldo Mongiano em 1975 (VIEIRA, 2003).

Em consonância com os princípios norteadores do CIMI, nos primeiros anos de 1970, a Igreja em Roraima, sob o comando dos missionários da Ordem da Consolata, iniciou os encontros com os indígenas para fazer um levantamento da situação social que eles viviam. Conforme Mongiano (2011), quando ele chegou ao Território Federal de Roraima, em 1975, já havia uma equipe formada por alguns padres “adultos e outros mais jovens” comprometidos com a pastoral e atuando em diferentes frentes nas paróquias da cidade e nas áreas indígenas. Antes de chegar, ele recorda que a leitura do documento do Concílio Vaticano II o deixou tocado pelo fato de a Igreja colocar em primeiro lugar o “povo de Deus” e só depois a hierarquia eclesial. Então, destaca a sua compreensão de que o “trabalho missionário precisava dar mais importância à construção humana, social, coletiva (...)”. Sua reflexão acerca da situação naquele contexto era de que sua tarefa não seria nada fácil. O religioso lembrou de um curso realizado na Bélgica do qual ele participou junto aos jesuítas. Os estudos o ajudaram a aprofundar a nova visão acerca dos valores dos povos com quem estava entrando em contato (MONGIANO, 2011, p. 24-26).

É interessante notar que os religiosos, assim como o novo bispo-prelado, foram levados a se preparar para os trabalhos missionários a partir da visão Pós-Conciliar. A Igreja progressista já vinha organizando suas bases para desenvolver suas missões voltadas para as minorias nas mais longínquas regiões. O envio do novo bispo-prelado seria a continuação das obras iniciadas desde o início da década para reforçar o empenho na visão da Igreja dos pobres.

Na análise de Melvina Araújo (2011) a vivência dos missionários consolatas junto aos Kikuyo no período da guerra anticolonial queniana orientou a formação da congregação no século XIX. Diante dessa situação, eles passaram a reconhecer e a respeitar a alteridade dos nativos, não só como portadores de tradições que deveriam ser preservadas, mas como vítimas do processo de expansão colonial. Nesse sentido, os religiosos estabeleceram uma relação de confiança e de apoio aos movimentos de afirmação cultural e de independência dos quenianos. De forma que, quando eles foram transferidos do Quênia para Roraima, nas décadas de 1960 e de 1970, transportaram essa experiência para o contexto da expansão das fronteiras agrícolas já em andamento no período militar.

Alguns consolatas, com o olhar sobre o *outro* treinado a partir do contexto de disputa anticolonial no Quênia, viram em Roraima a reprodução de uma situação já vista de expropriação territorial e das tradições dos nativos. Estes concebidos como vítimas da expansão colonial, precisavam, de acordo com suas concepções, ser protegidos. Esses missionários, no afã de convencerem seus confrades a aderir ao seu ponto de vista e reformularem as diretrizes de atuação junto aos indígenas de Roraima, acabaram encontrando outras iniciativas que, de certa forma, iam ao encontro das suas. A formação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi uma destas iniciativas. As diretrizes propostas pelo CIMI para os religiosos que trabalhavam com indígenas no Brasil ajudaram a convencer alguns missionários a aderirem ao seu ponto e a participar da elaboração de um modelo de atuação missionária pautado na defesa dos direitos dos índios à terra e resguardado de suas diferenças. (ARAÚJO, 2011, p. 176).

Melvina Araújo (2011) considera a experiência trazida do Quênia como um reforço ao espírito de justiça dos missionários da Consolata pela luta de reconquista dos territórios indígenas, antes invadidos pelos não indígenas. O Instituto Missionário da Ordem da Consolata enviou os primeiros missionários para o país em 1902 e, desde então, a missão foi se estabelecendo em países da África, da Ásia, da Europa e das Américas.

Aldo Mongiano, da mesma Ordem religiosa, também despertou seu espírito de justiça quando esteve em frentes missionárias no continente africano. O religioso nasceu em Pontestura, na Itália, em 01 de novembro de 1919, entrando para o Seminário da Consolata a Favria Canavese com 12 anos, foi ordenado padre em 1943. No ano de 1947, foi enviado a Fátima, em Portugal, para trabalhar no Seminário que preparava jovens para o sacerdócio. Nesse processo começou a desenvolver uma visão e uma consciência pluricultural que foi se aprofundando com suas experiências futuras. Em 1957, foi transferido para Moçambique, onde permaneceu até 1975, local onde os métodos da Ação Católica eram desenvolvidos (MONGIANO, 2011).

Lá se aproximou das pessoas e se deparou com problemas culturais, se tornando testemunha do processo de descolonização dessa região. Mongiano foi ordenado Bispo de Roraima no dia cinco de outubro de 1975, em Casale-Monferrato, chegando a Boa Vista no dia sete de novembro de 1975 em uma acolhida festiva, na pista de pouso, por um pequeno grupo de religiosos, sendo empossado dois dias depois, na Catedral de Boa Vista, pelo Bispo de Manaus, na condição de “bispo-prelado”. Somente quatro anos depois, se tornou bispo de Roraima, no dia quatro dezembro de 1979, um mês depois que a Prelazia foi elevada à condição de Diocese²¹.

Segundo Aldo Mongiano quando chegou em Roraima, suas lembranças de Moçambique se assemelhavam, de certa forma, à sua nova realidade. Desse modo, afirma: “[...] tinha ainda na mente os efeitos negativos do colonialismo sobre os povos nativos, que explorava o trabalho deles, as riquezas naturais e desarticulava social e culturalmente os colonizados” (Ibid., p.17). Na sua opinião, começara a perceber que a situação dos indígenas em Roraima era análoga a que tinha presenciado em Moçambique, embora fossem lugares tão remotos e distintos.

É preciso considerar que a obra missionária da Consolata junto aos indígenas já havia sido iniciada antes de sua chegada, justamente no auge da política de integração da Amazônia por meio da qual a forte presença militar nas fronteiras, justificada pela proteção de possíveis intervenções estrangeiras. O pacote incluía a implantação da fronteira agrícola, com o assentamento de pequenos produtores rurais, incentivos a grandes empreendimentos pecuaristas e grandes projetos de exploração mineral (FATHEUER, 2012, p. 84).

Esses projetos estavam se materializando a todo o vapor em Roraima. E, além de muitas antigas fazendas terem sido criadas nos territórios tradicionais dos Macuxi, Wapichana e de outros povos, outras novas iam sendo formadas em outras áreas indígenas com incentivos políticos e financeiros. Somadas a essa situação, havia as iniciativas governamentais de estímulo à mineração nas terras indígenas.

A década de 1970 apresentou um significativo aumento do fluxo demográfico devido à abertura da mineração e ao aumento da expansão do agronegócio em território Makuxi. Esses fatores, somados aos efeitos decorrentes da elevação da taxa de crescimento populacional, levaram à ampliação e à articulação do movimento indígena de Roraima. Nesse sentido, as lideranças políticas dos povos originários, com o apoio da Igreja Católica, passaram a se mobilizar por seus direitos territoriais e culturais.

²¹ Fontes: <<http://diocesederoraima.org.br/index.php/diocese-2/historia/>> e Mongiano (2011).

A acolhida por parte do então governador, Fernando Ramos Pereira (1974-1979), segundo Mongiano, “[...] foi bastante fria, pois me perguntou se, por acaso, eu tinha vindo a Roraima para a ‘libertação dos índios’” (MONGIANO, 2011, p. 17). Ao que respondeu estar a serviço da Igreja e não para fazer política. O bispo considerou que o fato de estar vindo de Moçambique levaria as autoridades a pensar que ele estivesse querendo encorajar movimentos de independências ou separatistas entre os povos indígenas.

A desconfiança manifestada por parte do governador a sua chegada dizia respeito à política de repressão empreendida, no período político militar, aos religiosos envolvidos com a situação dos indígenas, principalmente estrangeiros. Na ocasião, a relação entre o CIMI e o Governo, representado pela Funai, não era nada amigável, portanto, não era de se esperar que um governador militar recebesse mais um membro da Igreja com um sorriso largo. Um policial federal lhe alertou que o investigou por um período de dois anos (Ibidem).

Após pouco tempo de sua chegada, Mongiano constatou que aquele lugar, aparentemente sereno e harmônico, começara a revelar os problemas sociais não visíveis aos novatos como ele; contudo, eram aceitos por parte da população (Ibid., p. 32). Em sua empreitada, ele sabia, no entanto, que poderia contar com a presença de padres, irmãos, leigos, madres e irmãs missionárias da Consolata.

Pouco depois de chegar ao Território Federal de Roraima, o novo bispo iniciou sua campanha religiosa para analisar a realidade dos indígenas, realizando viagens às comunidades indígenas de diversas regiões, reunindo-se com os membros de sua Igreja e conversando com pessoas. Não tardou muito para conseguir mapear a situação daquela sociedade local.

Em sua primeira viagem à área indígena, no início de 1976, na Maloca do Uiramutã, ouviu o relato do tuxaua Massaranduba acerca de um homem que chegou com sua família, construiu uma casa pouco distante da sua maloca e mandou sua gente ir embora do terreno mais fértil e plano onde faziam suas plantações, proibindo-os de criar seus animais e também de falar sobre o assunto com o bispo. O tuxaua também lhe relatou que no dia seguinte chegariam vários índios e ele não teria alimento para todos.

Na manhã seguinte, Mongiano viu uma mulher e a identificou como uma das moradoras de quem o tuxaua havia falado. Ao ser cumprimentada, ela lhe respondeu que estava ali há pouco mais de um ano e estava melhor nesse lugar do que no Nordeste onde trabalhava para um fazendeiro. Continuando, ela informou que apesar de receber moradia e salário, não podia plantar, nem criar nada, mas era obrigada a comprar tudo da fazenda do seu patrão. Essa situação correspondia a um dos aspectos sociais que o religioso começava a ver de perto. “A

breve conversa abria-me uma janela sobre a realidade destas famílias de pobres peões que, diante dos índios, de oprimidos, faziam-se opressores” (MONGIANO, 2011, p. 29-31).

O aumento significativo de migrantes nordestinos que chegaram a Roraima nas décadas de 1970 a 1980 é resultado da política de integração nacional da Amazônia iniciada na década de 1960. Inúmeras famílias foram incentivadas a migrarem de modo a ocuparem as terras consideradas devolutas. A indefinição fundiária e a demora em demarcar as terras indígenas ocasionaram situações como essa, descrita pelo tuxaua Massaranduba. Os programas de expansão da fronteira com os assentamentos de pequenos produtores propagandearam a existência de um território vazio demograficamente, atraindo grandes levas de nordestinos para toda a Amazônia.

Os projetos de expansão da fronteira agrícola oficializados pelos governantes, denominadas por Bertha Becker et al (1990) como expansão dirigida, foram duplamente falhos. Em primeiro lugar, porque após assentar os pequenos produtores houve descaso por parte do governo pela falta de estrutura e condições para o desenvolvimento da produção, ocasionando o abandono dos lotes, seguido do êxodo para as áreas urbanas e a especulação imobiliária, de forma que muitos colonos partiam em busca de novas frentes de expansão. Além disso, porque acarretou um fluxo migratório desordenado promovendo consequências negativas nas áreas urbanas e rurais (BARBOSA, 1993).

Em segundo lugar, porque não foi realizado um plano estratégico que respeitasse os espaços ocupados pelos indígenas, nem respeitando a sua alteridade, pois, segundo a legislação vigente na época, eram sujeitos em extinção, silvícolas que precisavam ser civilizados e integrados à sociedade. Nesse caso, o não indígena, mesmo sendo pobre, sentia-se no direito de chegar, ocupar, proibir ou oprimir pelo fato de se considerar civilizado. Outro aspecto que se pode perceber em relação à situação de Massaranduba vai além da questão da suposta invasão da terra indígena e diz respeito à desorganização cultural ocasionada pela dificuldade de plantar, causando escassez de seus principais alimentos e a interrupção do acesso aos lugares onde antes eles podiam circular livremente.

Mongiano (2011) relata outros acontecimentos que vão descortinando a real situação dos indígenas que, segundo ele, lhe fizeram tomar consciência de uma situação social preocupante. Uma das circunstâncias que vai reforçar esse seu pensamento se refere à interrupção da assembleia marcada para o período de 07 a 09 de janeiro de 1977, que estava sendo realizada em Surumu com a presença de cento e quarenta índios, dentre eles cinquenta tuxauas e autoridades eclesiásticas ligados à questão de terras no Brasil (MONGIANO, 2011, p. 37).

O encontro contou com a participação de Dom Helder Câmara, do Cardeal arcebispo Paulo Evaristo Arns, de São Paulo, de Dom Aloísio Lorscheiter, então secretário-geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB); de Dom Luciano Mendes de Almeida, bispo auxiliar na Arquidiocese de São Paulo/SP e responsável pela Pastoral do Menor; e, de Dom Tomás Balduino, bispo da Diocese de Goiás/GO.

Na Carta do dia 17 de dezembro de 1976 enviada ao bispo Dom Aldo Mongiano, o padre Egydio Schwade²², então Secretário Geral do CIMI, confirmou a sua presença, a de Dom Tomás, a de dois índios e, ainda, a possibilidade de levar uma jornalista com experiência em cobertura dos assuntos missionários. De certo, compreendia bem a importância de divulgar não só o evento, mas o que seria tratado nele. Na carta, o secretário manifestou a sua opinião em relação à participação da Funai no encontro:

“Para maior liberdade de expressão para os índios, naquela reunião, penso que não seja bom convidar a FUNAI para esta reunião, sobretudo tomando em conta a mais recente situação da FUNAI.” (ADR. Schwade, 1976, p. 1).

Diante dos embates ideológicos entre a Funai e o CIMI, parece óbvio que o religioso estivesse prevendo o posicionamento futuro da instituição governamental. No segundo dia de Assembleia, a Funai determinou a retirada dos indígenas pelo então delegado da polícia civil.

O General Ismarth, Presidente da FUNAI reconhecia para a Imprensa, que não tomara conhecimento prévio do assunto que estava sendo tratado na Assembléia do Surumú. Porém, como o governo não reconhecia o CIMI como órgão mediador das questões indígenas no país, aquela reunião constituía um ato ilegal; daí ter mandado esvaziá-la, já que o CIMI não havia solicitado autorização para se deslocar até Roraima a fim de realizar reunião com as populações indígenas (VIEIRA, 2003, p.178).

A notícia foi veiculada em diversos jornais. A coluna “Notas e Informações”, publicada pelo jornal *O Estado de São Paulo* com o título “Governo, Igreja e índio” inicia da seguinte forma:

Um novo ponto de atrito entre o governo e as chefias militantes da Igreja acaba de surgir com a dissolução da assembleia de 140 tuxauas e líderes indígenas de Roraima, irregularmente convocada pelo Conselho Indigenista Missionário, e com a nota em que esta entidade acusa a Fundação nacional do Índio de “prepotência”, de “intervenção ameaçadora”, e de “descabida e insólita ingerência no livre exercício pastoral” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 12 de janeiro de 1977, p. 3, grifos do autor).

²²ADR. SCHWADE, Egydio – Secretário Geral do CIMI. Brasília, Carta de 17 de dezembro de 1976 (1p).

Já na introdução, o artigo destaca o atrito entre o governo e os “militantes da Igreja”, a realização da assembleia, que estaria ocorrendo de forma irregular, quem a convocou e a nota de acusação do CIMI à FUNAI. Na sequência, o texto justifica a legalidade da proibição da assembleia pelo general Ismarth de Araújo Oliveira – então presidente da FUNAI – pelo fato de não haver tido solicitação prévia para autorização de concentração de padres e indígenas em área indígena.

O ato foi considerado ilegal, segundo Ismarth, porque o CIMI burlou a determinação da FUNAI que proibia a entrada na área indígena de missões religiosas sem a sua autorização, assim como o indígena não poderia participar de nenhuma reunião sem a sua autorização. Demonstração de forças, os atos proibitivos eram próprios do período político militar.

Vivia-se num regime de força e de censura, válido também para as populações indígenas. Com a dissolução da Assembléia de 1977, ficava claro que a FUNAI não permitia reuniões de índios e especialmente o seu deslocamento de suas comunidades, o que já havia sido denunciado, muito antes, por funcionários demitidos da FUNAI. O encerramento sumário da Assembléia, porém, trouxe o reconhecimento oficial do próprio Presidente do órgão de que em Roraima havia, sim, um grave problema que sempre tentaram esconder: a invasão das terras que, tradicionalmente pertenciam às etnias indígenas. Por ser contrário à atuação do CIMI, o Presidente advertia que não cabia à Igreja resolver problema das terras indígenas no país e, sim, à própria FUNAI, pois o Conselho Indígena afirmava que não era um órgão executivo. (VIEIRA, 2003, p.179).

O impedimento da Assembleia, segundo Vieira (2003), repercutiu a ponto de, pela primeira vez, chamar a atenção das autoridades competentes para o problema dos índios de Roraima, levando a FUNAI a criar um Grupo de Trabalho, o qual teve “[...] a função de fazer o primeiro reconhecimento e levantamento dos conflitos de terra e de discriminar o que realmente seria terras indígenas, admitindo que, até o momento, pouco a FUNAI tinha feito pelos índios da região.” (Ibidem).

O agravamento das relações entre o CIMI e a FUNAI havia ocorrido no ano anterior, segundo o artigo, quando o padre Antônio Iasi Jr., secretário geral do CIMI, declarou “guerra à Fundação”. A matéria se mostra crítica em relação à nota de protesto e se refere às palavras do secretário como “termos belicosos”, assim como afirma que uma ala “se apoderou das rédeas” da entidade religiosa, agravando o clima de denúncias e ataques, tornando “impossível qualquer saída para um diálogo honroso e frutífero” entre as duas instituições. Em sua proposição, considera que certos setores da Igreja esqueceram a sua missão e a substituíram pela politização, assim, trocaram “o anúncio da salvação pelo da ‘libertação’ e a construção da cidade de Deus

pelo desenvolvimento da cidade dos homens” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 12 de janeiro de 1977, p. 3).

Essa matéria apresenta argumentos favoráveis às ações do Estado em detrimento dos missionários ligados ao CIMI, questionando sua posição em favor dos indígenas e sua opção pela Teologia da Libertação, deixando evidente o rompimento entre o Estado e a ala progressista da Igreja, representada pela CNBB e pelo CIMI. Nesse sentido, expressa de forma valorativa o seu posicionamento a favor do órgão oficial, enquanto induz o leitor a criticar a Igreja Progressiva apontando-a como uma ala que “se apoderou” da instituição e a tornou negligente com a sua missão: a de salvar almas.

A outra matéria jornalística se trata da reportagem de Memélia Moreira, publicada no *Jornal de Brasília*, do dia 16 de janeiro de 1977 e intitulada “Quem são os índios que não puderam se reunir?” (JORNAL DE BRASÍLIA, 16/01/1977, p. 15). A matéria apresenta os discursos dos tuxauas que tiveram a oportunidade de falar antes da interrupção da assembleia. Memélia classifica-os como discursos quase monótonos, pela repetição dos problemas referentes à situação das terras espoliadas, às questões com os vizinhos não índios, à exploração da mão de obra e à descrença generalizada em relação à FUNAI. A matéria se caracteriza como uma denúncia sobre a situação dos povos indígenas de Roraima, a qual vinha sendo gerada pela indefinição da demarcação das terras indígena e pelo consentimento à grilagem.

No dia 10 de janeiro de 1977, após a interrupção da Assembleia, Mongiano foi ter uma conversa com o governador Fernando Ramos Pereira, para o qual ele fez um relato manuscrito²³ do diálogo. Nesse documento o bispo manifesta sua insatisfação por causa da interrupção da reunião, afirmando que teria dado todas as informações se fossem solicitadas, de modo a evitar as “guerras nos jornais”; que o encontro era de responsabilidade da Prelazia e não do CIMI e que esta poderia reunir os índios sem precisar da autorização da FUNAI. Segundo o manuscrito de Mongiano, o governador respondeu ter sido informado que Dom Tomás e o bispo estavam no Catrimani com jornalistas, e que o encontro era para esquentar a cabeça dos índios para começarem a se matar.

Ramos Pereira teria sido alertado sobre a participação de Dom Tomás Balduino, cuja presença representava certa subversão uma vez que o ministro do interior, Rangel Reis, cogitava a proibição do acesso de religiosos, principalmente ligados do CIMI, às terras indígenas. A resposta do governador corresponde ao temor que os militares tinham de que os índios

²³ ADR. Relato manuscrito da conversa de Dom Aldo Mongiano com o governador, Fernando Ramos Pereira (1974-1979) em 10 de janeiro de 1977. Produzido por Dom Aldo Mongiano após a interrupção da Assembleia de Tuxauas pela FUNAI no dia 08 de janeiro de 1977 (2p).

pudessem ser influenciados pelos missionários, tornando-se um empecilho para o desenvolvimento dos seus projetos nos territórios tradicionais.

Além desse manuscrito, Mongiano também relata em sua obra:

Voltando para Boa Vista manifestei ao governador toda a minha decepção por causa da repentina interrupção da Assembleia. Ele comentou: ‘O senhor está aqui a pouco tempo, ainda não conhece os Índios. Mas quando conhecer, mudará de idéia’, Respondi ‘Senhor Governador, a situação é tal que acredito que não irei mudar de idéia.’ (2011, p. 39, grifos do autor).

Além do governador, o bispo conversou com outras pessoas que, segundo ele, tinham a mesma opinião, considerando que “[...] o índio merecia ser tratado assim porque era preguiçoso, ladrão e mentiroso”, concluindo, em sua visão, que os índios eram “vítimas do preconceito” por parte da sociedade roraimense,

Mas o pior era que os índios estavam se convencendo de que para eles só restavam duas alternativas: deixar de ser Índios e vestir as roupas do branco, ou se resignar a uma vida de marginalizados e de desfrutados, por isso, alguns envergonham-se da sua identidade e não falavam mais a sua própria língua materna (Ibidem).

Essa visão que o bispo apresenta acerca da gravidade da situação do indígena em Roraima foi sendo construída, segundo Vasconcelos (1996), após a sua chegada ao Território Federal.

O novo trabalho junto a estas minorias foi iniciado pela Congregação dos Missionários da Consolata no início da década de 70. Com a chegada do bispo prelado, Dom Aldo Mongiano, em 1975, a Prelazia tem sua ação impulsionada. O novo bispo foi ‘pressionado’ pelos missionários a conduzir uma ação pastoral voltada preferencialmente para o trabalho com índios. A ação teve por diretrizes principais, a presença constante de missionários nas malocas, e investimento financeiro que teve como carro-chefe o Projeto do Gado (VASCONCELOS, 1996, p. 53).

Se o bispo se sentiu “pressionado” pelos missionários a adotar a opção pelos indígenas em nível de Prelazia, não foi constatado em nenhum dos documentos até então analisados. No entanto, quando ele chegou a Roraima, o clima de confronto já estava bastante acirrado em âmbito nacional e local. O trabalho realizado pelos missionários e missionárias da Consolata já tinha começado a incomodar a elite local, composta principalmente por fazendeiros e políticos,

assim como muitos religiosos envolvidos com a causa indígena começavam a ser criticados por seus posicionamentos.

Contudo, Vasconcelos (1996) reafirma que Mongiano foi pressionado pelos missionários porque “[...] queria resolver os impasses da questão indígena através do diálogo entre fazendeiros, governo, índios e igreja, o que, conforme constatado pelos missionários, não era mais possível, pois era preciso um posicionamento radical em defesa das vítimas da exploração.” (p. 56). O autor constata essa postura do bispo, relatada em uma entrevista que fez com Padre Lírío Girardi (18/04/1996):

“Dom Aldo veio de uma experiência de Moçambique, onde a igreja e o Estado andavam junto. Ele quando chegou achava que (mesmo a CNBB tendo rompido com a ditadura) o diálogo entre igreja e Estado ainda era possível.” (VASCONCELOS, 1996, p. 56).

Mongiano (2011, p. 13) afirma que foi testemunha do processo de descolonização de Moçambique, quando viveu neste país de 1957 a 1975 (NOTÍCIAS ONLINE, 2017). Vale lembrar que Moçambique é um país pluriétnico, colonizado por Portugal de 1505 a 1975 e que entre 1964 e 1974 esteve em uma luta por sua independência. No contexto em que ele viveu não parece ter havido possibilidades de um diálogo profícuo ou pelo menos duradouro entre a Igreja e o Estado, enquanto havia uma luta pela autodeterminação de um povo. Posteriormente, o bispo afirma que precisou de tempo: “[...] um ano para vislumbrar a luz, tempo que me perguntei sobre o motivo pelo qual eu tinha sido chamado para Roraima e o sentido da minha missão.” (MONGIANO, 2011, p. 13).

O bispo chegou quando os missionários já haviam iniciado o trabalho junto aos indígenas, realizando reuniões com suas lideranças (COSTA FILHO e SANTOS, 2016, p. 211), talvez o que lhe restava era apoiar; no entanto, o religioso foi além disso, iniciou uma intensa campanha junto à população, estreitou mais seus laços com o CIMI e começou a denunciar invasões de terras, violências e abuso de poder, e a escrever correspondências, artigos e notas de jornal, demonstrando suas motivações.

A presença feminina da Missão Consolata em Roraima foi descrita por Mary Agnes Njeri Mwangi, nascida no Quênia em 1967. Mwangi entrou no Instituto Missionárias da Consolata em 1993, após ter se formado em enfermagem, fazendo sua profissão de fé em 1996. Após cursar estudos religiosos, diplomou-se em Artes educacionais e Estudos Religiosos pela

Faculdade de Missiologia da Universidade de Urbaniana, em Roma, em 2000 e no mesmo ano foi destinada como missionária da Consolata na Diocese de Roraima.

Nesse ínterim, as missionárias e leigas da Consolata tiveram expressivo trabalho evangelístico e social junto aos indígenas e à população, em geral. Quem afirma isso é Mwangi, ao relatar a trajetória feminina da Ordem da Consolata desde sua chegada a Roraima, no dia 12 de maio de 1949, em períodos compreendidos como Pré-Conciliar (1949-1963) e Pós-Conciliar (a partir de 1963).

No período anterior ao Concílio Vaticano II, a Igreja dependia diretamente do Conselho Geral, com sede na Itália, época em que prestavam atendimento à saúde, educação, assistência social e ações de *desobriga*²⁴ no interior do Território Federal. A Amazônia passou a ser considerada uma área de missão pelo fato de agregar uma quantidade expressiva de populações indígenas. Essas missões eram chefiadas pela Cúria Romana, adotando-se o modelo de criação das prelazias e prefeituras apostólicas, as quais a partir do século XIX passaram a se dedicar à conversão dos gentios, imbuídos da tarefa civilizá-los para integrá-lo à sociedade brasileira (MWANGI, 2015 *apud* AZZI, 2008).

Conforme Mwangi (2015), a Igreja Pós-Conciliar formou-se segundo as orientações recebidas em diversos encontros regionais de bispos da Amazônia Legal. Com isso, buscava estabelecer diretrizes para a pastoral da Amazônia e para despertar para a missão mais próxima dos fiéis. Desse modo, de 1972 a 1979, houve uma expansão missionária para os municípios de Bonfim, Normandia, Caracarái e Mucajaí. Encerrou-se, então, a pastoral da *desobriga*, iniciando a pastoral inserida no meio do povo, quando os missionários passaram a morar nas comunidades indígenas. Os trabalhos de promoção humana foram ampliados; os programas de saúde, educação, assistência social não se encerraram nessa fase, ao contrário, ganharam aliados e parcerias.

As irmãs passaram a se envolver mais ativamente nos trabalhos missionários de forma que, a partir de 1973, começaram a organizar as conferências regionais da congregação, ministrar cursos de enfermagem, corte e costura, curso de culinária e desenvolver atividades nas comunidades. Observamos, pelos relatos de Mary Agnes Njeri Mwangi, uma participação feminina bastante ativa junto as comunidades indígenas.

Percebe-se que o despertar para a visão do Concílio Vaticano II foi gradativamente sendo construído pelos missionários e missionárias da Consolata, e isso inclui o reconhecimento da alteridade dos povos indígenas e de seu protagonismo social, sendo um processo que passou

²⁴ Missões ao interior de curta duração para realizar sacramentos e catequeses.

primeiramente por uma fase de descrédito em relação ao indígena. Nas palavras de Mongiano (2011, p.40): “Os índios eram fracos, não tinham força diante da sociedade branca. A tarefa era árdua, precisava agir rapidamente”. Em outra ocasião, o bispo se referiu ao pensamento dos missionários:

Os missionários se encontraram diante de um povo, muitas vezes sem iniciativa, resignado, tímido, sem energia; inicialmente, tinham pensado que os índios fossem pessoas infantis, incapazes de dialogar, mas graças ao curso, compreenderam que era necessário levar aqueles povos a encontrar em si mesmos a força para se transformar. (Ibid., p. 44).

O julgamento dos missionários referente à aparente fraqueza e desesperança dos indígenas motivou-os a intervir nesta situação. Neste sentido, a Diocese focou em três linhas de ações fundamentais para o desenvolvimento dos seus trabalhos pela causa indígena. A primeira foi a de formar os missionários e as missionárias, as lideranças indígenas e os leigos para o embasamento da linguística, da teologia e da antropologia, de modo a desenvolver uma ação missionária não estritamente baseada na fé, mas no conhecimento científico. Desse modo, realizaram uma série de cursos de indigenismo com o apoio do CIMI, a partir de 1978.

Ao final do curso de Pastoral da Indígena, realizado em Boa Vista no período de 18 a 21 de julho de 1978, os agentes da Prelazia de Roraima produziram um documento²⁵ descrevendo as seguintes constatações:

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

²⁵ ADR. MOGIANO, Aldo. Documento sobre a Realidade Indígena. Boa Vista, 21 de julho de 1978. (3p);

Essas constatações refletem a realidade indígena, reconhecendo que a Igreja não assumiu no passado uma efetiva atenção aos povos indígenas diante do descaso e omissão por parte do poder público. No mesmo documento são apontados os objetivos da Pastoral frente aos povos indígenas, compreendendo o modelo de inculturação adotado pelo CIMI. De acordo com essa visão, os missionários passaram a abraçar a defesa das terras indígenas, a preservação da cultura, respeitando a maneira de ser dos povos indígenas, o conhecimento das línguas e da cultura indígena como uma forma de superação da discriminação e valorização das diferenças e o respeito à autodeterminação dos povos indígenas, neste sentido, apoiando o protagonismo indígena. Esses objetivos passaram a nortear as ações consideradas prioritárias pela Pastoral:

- a) Denunciar os casos de violação de terras aos órgãos competentes e à opinião pública, para que se tomem as devidas providências. Na hora atual, estamos preocupados pela invasão de terras nas aldeias de Limão (região de Surumu) e Guariba (região de Normandia), tornando-nos solidários a eles;
- b) Dar continuidade às assembleias anuais dos chefes indígenas nível de missão e de Prelazia;
- c) Possibilitar a preparação de uma parte dos agentes para a pastoral específica dos povos indígenas, por meio do estudo das línguas, de cursos e material bibliográfico apropriado;
- d) Inserir no currículo escolar de Surumú o estudo das línguas indígenas;
- e) Na atividade missionária, procurar os valores evangélicos contidos na cultura dos povos indígenas;
- f) Sensibilizar todo o povo de Roraima sobre a urgência do problema indígena;
- g) Manter uma estreita ligação com as diretrizes do CIMI, Conselho indigenista missionário da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) (Ibid., p. 3).

Percebe-se nessas propostas de ações uma postura mais voltada para as diferenças culturais dos povos indígenas, com diretrizes definidas e arrojadas para a realidade daquele momento. Se a situação até o momento já estava tensa entre a elite local e os indígenas e entre a Igreja local e, entre a FUNAI e o CIMI, a partir daí se intensificaria o acirramento entre esses segmentos sociais e políticos.

Os padres e o bispo passaram então a levar uma mensagem de sensibilização acerca da situação dos indígenas à população por meio das cartas de Dom Aldo e das campanhas da fraternidade, um instrumento bastante utilizado pela CNBB, criado em 1963 pela Arquidiocese de Natal e adotada nacionalmente. Suas temáticas geralmente traziam questões sociais e políticas. Essas campanhas se tornaram importantes formas de chamar a atenção da população em geral, em favor da causa indígena. Além disso, divulgavam em boletins informativos e meios de comunicações as denúncias das situações de violências que os indígenas sofriam.

Na segunda linha de ação está o desenvolvimento de projetos econômicos que visavam à independência financeira das comunidades indígenas do qual fazem parte o projeto

internacional do gado, da cantina e dos cursos de corte e costura que já vinham sendo desenvolvidos pelas mães e irmãs missionárias da Consolata não só junto aos indígenas, mas com pessoas em situação de pobreza em diversos locais de Roraima.

“Uma vaca para o índio” foi um projeto iniciado no início da década de 1980 pelo padre Ludovíco Crimella, que comprou um lote de gado e doou a uma comunidade, e depois outros missionários compraram cerca de trinta vacas e dois touros para três malocas. A ideia se ampliou quando o padre Jorge Dal Ben apresentou ao bispo um projeto mais articulado que pretendia estender para todas as malocas. Assim, o gado era cedido à comunidade em sistema de rodízio por um período de cinco anos. Ao final desse período a comunidade devolveria a mesma quantidade de gado para ser cedida a outra comunidade. O projeto foi apreciado e aprovado pelo delegado da FUNAI (MONGIANO, 2011, p.59-61). Nos anos subsequentes, a própria FUNAI também seguiu essa ideia (SANTILLI, 2001, p. 43). A entrega do gado era realizada mediante a assinatura de um convênio entre o representante da Diocese e o representante da comunidade indígena²⁶.

O nome do projeto foi também o título de uma campanha internacional, realizada com o objetivo de arrecadar fundos para aquisição do gado.

A diocese conseguia os recursos para a compra do gado, através de campanhas financeiras internacionais, ocorridas na Europa, principalmente na Alemanha, Itália, Espanha e Portugal. Algumas dioceses da região Sul do Brasil também contribuíram financeiramente com o projeto. A igreja introduziu em aproximadamente 130 malocas mais de 8 mil cabeças bovinas, numa tática que surtiu o efeito esperado, pois no início do projeto, no final da década de 70, segundo estimativas da pastoral indigenista, havia na área dos índios Makuxi e Wapichana, aproximadamente 200 posses, hoje o número é de pouco mais de 50 fazendas, chegando a aproximadamente 100 posses (VASCONCELOS, 1996, p.60).

Desde o início da ocupação dos campos naturais pertencentes aos indígenas pelos pecuaristas, o gado representou o direito de posse do território ocupado. Mediante esses contatos, os indígenas aprenderam a lidar com esse tipo de cultura. O projeto do gado tinha como objetivos promover a melhoria da alimentação nas comunidades indígenas, mediante a escassez de caça, além de dar maior visibilidade de domínio sobre suas terras, perante os fazendeiros, tornando-os índios pecuaristas (SANTILLI, 2001, p. 43).

O livro *Índios e Brancos em Roraima*, publicado pelo Centro de Informação Diocese de Roraima - CIDR em 1990, apresenta a relação vivida entre os indígenas e os posseiros que se

²⁶ ADR. Projeto “Uma vaca para o índio”: entrega de gado à Comunidade Indígena Barreirinha, 21 de novembro de 1981 (3 p).

avizinhavam às suas comunidades. No início, os fazendeiros não se importaram com as criações familiares dos indígenas, mas até aí as relações clientelistas estavam sendo mantidas sem nenhuma oposição ou resistência. A força de trabalho indígena era amplamente utilizada no manejo das fazendas, mediante pagamento de salário, cuja mão de obra era sempre barata (CIDR, 1990, p. 9).

Muitos fazendeiros abriram pequenos comércios de produtos industrializados e alimentos destinando a venda aos seus trabalhadores indígenas, criando-se uma dependência constante, uma vez que os produtos eram superfaturados e comumente o pagamento do salário era inferior à dívida adquirida no comércio, resultando assim, em um regime de semiescravidão. Além disso, os membros das comunidades indígenas, mesmo sem serem trabalhadores diretos das fazendas, também passavam a comprar nesses comércios devido à distância que eles moravam de outros comércios localizados nas zonas urbanas ou na capital (Ibid., p. 44).

O projeto “Cantinas Comunitárias” se constituiu como iniciativa de abrir pequenos comércios em diversas comunidades indígenas. A primeira tentativa ocorreu na maloca da Raposa, em 1971, quando foi aberta uma cooperativa para a compra e venda de produtos em algumas dessas comunidades com o apoio de um padre responsável pela região. Contudo, a cooperativa não funcionou por mais de um ano. Em 1973, foi efetuada uma nova tentativa pelo padre responsável pela missão Normandia, fundando comércios comunitários em todas as unidades comunitárias de sua região.

O projeto denominou-se de “Cantinas Indígenas” e, por meio dele, o padre comprava os produtos agrícolas dos indígenas e vendia as mercadorias levadas da capital. Em 1977, o projeto se expandiu para a missão Surumu. Em 1979, a atividade se ampliou com a ajuda da Diocese que construiu dois depósitos para abastecer as cantinas das comunidades indígenas. A FUNAI também apoiou essa ideia, chegando a financiar várias cantinas nas malocas que ainda não estavam participando desse projeto (CIDR, 1990, p. 44-45).

Os preços dos produtos vendidos nas cantinas custavam bem abaixo dos vendidos nos comércios dos fazendeiros, uma forma de quebrar a dependência das malocas em relação aos fazendeiros. Segundo Santilli (2001, p.41), essa ação foi uma forma de minar as relações de clientelismo entre os fazendeiros e os indígenas.

Esses dois projetos desagradaram aos fazendeiros, que começaram a reagir com represálias acusando os padres pelos atritos e muitas vezes agindo de formas violentas contra os indígenas. Os projetos da cantina e do gado criados pela Diocese não obtiveram prosseguimentos por diversas razões, no entanto, não se pode dizer que fracassaram. Ao contrário, contribuíram para ajudar na reflexão dessas culturas no sentido de promover um

despertar para seus problemas sociais e avançarem em suas lutas. Porque em todos os momentos do desenvolvimento desses projetos, as comunidades não estavam passivas, elas tiveram que se organizar.

A terceira linha de ação consistiu na formação de lideranças por meio dos cursos promovidos pela Diocese/ CIMI e do apoio para a realização das reuniões e assembleias indígenas. O movimento social indígena começou a ser mobilizado a partir das primeiras reuniões realizadas, após os encontros religiosos. Nessas reuniões foram criados os Conselhos Regionais; contudo, mediante os problemas enfrentados e a luta pelo direito a demarcação das terras tradicionais, sentiu-se a necessidade de organizar um movimento mais forte e mais estruturado. Nesse interim foi criado, em 1987, o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), denominado depois, em 1989, de CIR - Conselho Indígena de Roraima, uma das maiores representações políticas dos indígenas do Estado.

As consequências da opção desses militantes religiosos pelas minorias indígenas repercutiram em um cenário de conflitos e embates entre a Igreja e Estado. Mais especificamente entre o CIMI e a FUNAI em âmbito nacional e, regionalmente, entre os missionários da Consolata, muitas vezes representados pelo bispo Dom Aldo Mongiano, e as elites dos poderes político e econômico.

2.3. Missionários amados ou detestados, aliados ou inimigos da pátria?

Segundo Valente (2009), no bojo da política contrária às ações do CIMI, há uma vasta documentação confidencial produzida pelo Serviço Nacional de Informações (SNI), guardada em uma sala da FUNAI por mais de 30 anos, disponibilizada a pesquisadores apenas em janeiro de 2009. Esses documentos demonstram a espionagem feita pelos órgãos de segurança sobre padres e bispos que fundaram o CIMI em 1972. No mesmo período, o país estava sob governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974).

As centenas de telegramas, ofícios, relatórios de missão, análises e bilhetes manuscritos foram produzidas ou recebidas pela ASI (Assessoria de Segurança e Informações), que por duas décadas funcionou na FUNAI. A coordenação regional do Arquivo Nacional em Brasília, ligado à Casa Civil, recolheu esses documentos em 2008. O SNI montou uma extensa rede de espionagem na máquina estatal. Cada ministério contava com uma divisão de segurança e informações, enquanto fundações, autarquias, universidades e estatais tinham uma ASI. As unidades se relacionavam com a chefia central do SNI. O Arquivo Nacional já contou pelo

menos 248 órgãos diferentes vinculados ao SNI, a FUNAI era um deles (VALENTE, 2009, p. 6).

O órgão foi alvo de desconfiança por ser considerado subversivo e contrário ao sistema de governo militar. De acordo com Melvina Araújo (2011, p. 178), o “[...] CIMI assumiu, desde a sua formação, uma posição crítica em relação à política indigenista, colocada em prática pela Funai”. O manifesto *Y Juca Pirama* – “O índio: aquele que deve morrer” – um documento criado em 1973 pelos religiosos D. Pedro Casaldáliga, D. Tomás Balduino, padre Ivo Poletto, padre Antonio Iasi, frei Elizeu Lopes e Egydio Schwade e outros – desafiou os governantes num dos anos mais recrudescidos do período político militar.

A lei 6001, promulgada em 19 de dezembro de 1973, conhecida como o Estatuto do Índio, determinava que as terras indígenas deveriam ser demarcadas no prazo de cinco anos, contudo, isso não ocorreu. A instituição indigenista começou a cobrar as prometidas demarcações do Estado ao mesmo tempo em que denunciava os projetos desenvolvimentistas empreendidos nas terras indígenas. Esta pressão dos religiosos agravou as relações entre o CIMI e o Estado. Segundo Suess (2010, p. 3), a perspectiva de integração dos indígenas à sociedade dispensaria a demarcação das terras indígenas e a sua proteção específica. Essa ação seria favorável aos empreendimentos imobiliários e ao capital privado.

Conforme afirma Paulo Suess (2010), a política desenvolvimentista colocada em prática pelos governos militares acarretou grandes impactos às populações indígenas:

As notícias sobre massacres indígenas e sobre o grande número de índios mortos por doenças tornaram-se cada vez mais frequentes. O órgão da política indigenista do Estado, a Fundação Nacional do Índio (Funai), dirigida por coronéis e generais, teve a incumbência de garantir que os índios não representariam obstáculo à política desenvolvimentista (Ibid., p.1).

Devido às denúncias e ações missionárias junto aos povos indígenas diversos religiosos foram presos, torturados ou mortos, de acordo com o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV-v2, 2014). Algumas importantes figuras desse meio se destacaram por contribuir na proteção de perseguidos políticos e realizar denúncias no exterior contra os excessos cometidos pelo regime autoritário.

Esse posicionamento da Igreja progressista, mais atrelada à defesa dos direitos humanos das minorias e à condenação moral da violência contra os indígenas prevaleceu como um dos princípios católicos, levando a oposição de determinados bispos ao ponto de se manifestar contra as ações governamentais. Desse modo, esse grupo deu a entender que a instituição passou

a exercer um papel fundamental de resistência e denúncias. Por conseguinte, esses sujeitos foram enquadrados em categorias que os definiam como bispos de esquerda, por serem considerados pelos serviços de inteligência como opositores ao sistema de governo. As campanhas da fraternidade passaram a ser utilizadas para fortalecer as ideias sociais da Igreja, junto às minorias. Nesse sentido, eram extremamente monitoradas devido às suspeitas de seu caráter político.

Através das inúmeras “Cartas Pastorais”, escritas pelo bispo Dom Aldo ao longo do seu ministério na Prelazia de Roraima, juntamente com os conteúdos das Campanhas da Fraternidade, buscou-se a sensibilização da população para a causa indígena. No dia 09 de março de 1978, ele publicou a extensa carta pastoral em preparação para a páscoa cristã com o título: “*Podem os missionários evangelizar os índios?*”. Inicialmente, Mongiano relata a proibição dos missionários entrarem nas áreas indígenas:

O que determinou a escolha desse tema, é um acontecimento invulgar e de máxima gravidade, sucedido no dia 6 de fevereiro de 1979, quando a Funai resolveu proibir aos missionários desta Prelazia o ingresso nas áreas indígenas do território (sic), e aos índios a participação em reuniões programadas pela mesma Prelazia. Sem falar dos atropelos que efetua no setor de liberdades cívicas, garantidas pela constituição brasileira, a proibição revela quanto desconhecimento existe sobre o conceito de evangelização da Igreja, e como o índio continua a ser mantido numa situação de condicionamentos que afetam profundamente o seu crescimento humano e social (ADR-MONGIANO, 1979, p. 2).

Nota-se no documento um forte apelo à conscientização da população quanto aquela situação. “Todos devemos tomar parte deste empreendimento e para isso, nós devemos esclarecer a nossa consciência e dar base à nossa convicção” (Ibidem). Com o objetivo de chamar a atenção dos leitores para fazer parte da luta pelos indígenas e pela Igreja o autor inseriu, na íntegra, o texto de outra carta, escrita por ele, ao presidente da Funai, como resposta à ordem da tal proibição:

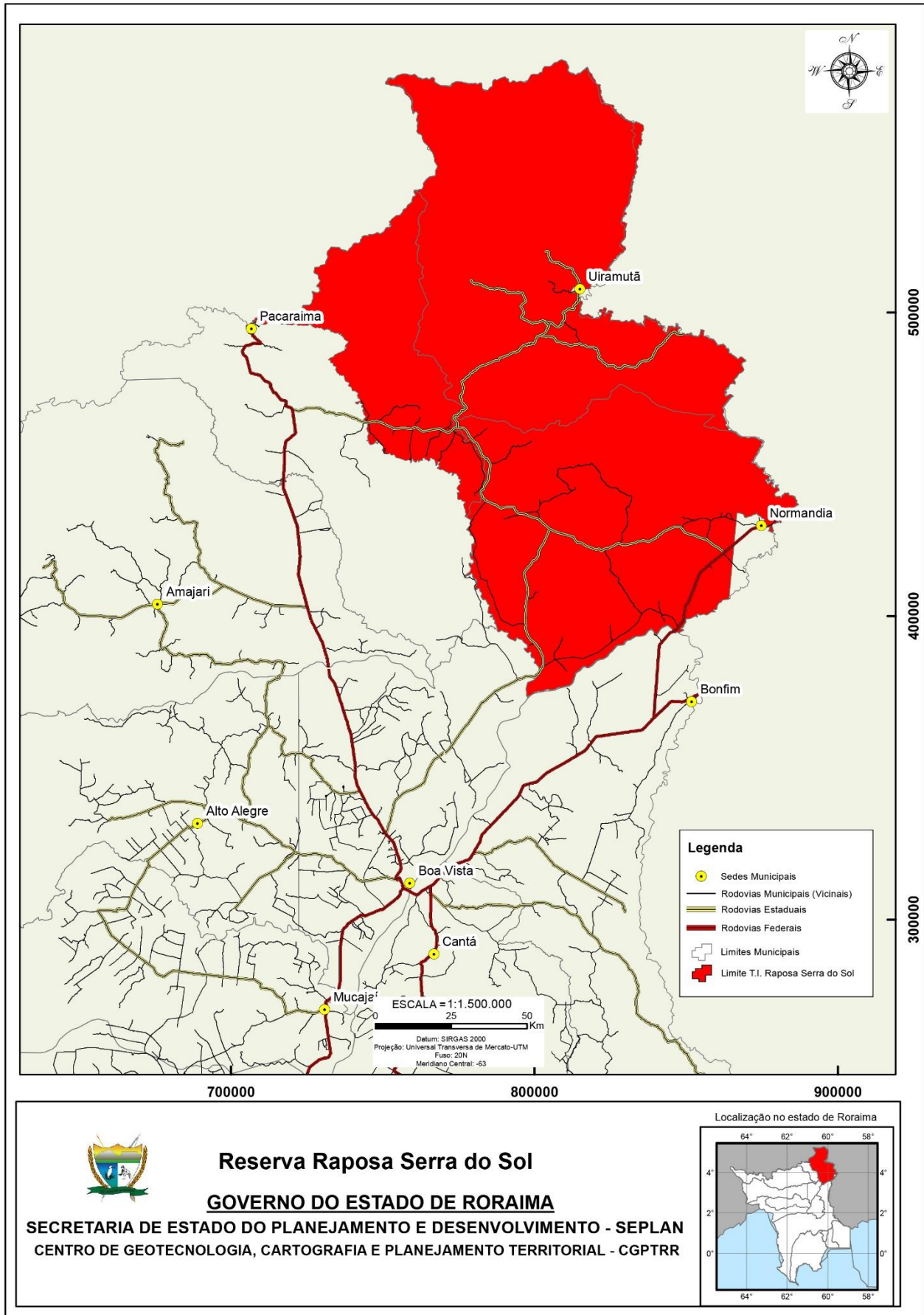
Caro Sr. Presidente,
 Recebi há dias a notificação, que me dizem emitida pelo órgão a que V. Exa. preside, transmitida pela delegacia local (...)
 Na verdade, quem fica lesado com esta proibição? os missionários? A igreja? Os índios? Com toda a certeza posso afirmar que prejudicados são unicamente os índios, vítimas mais uma vez da dominação que a sociedade envolvente exerce sobre eles (...)
 2- Os verdadeiros lesados são os índios, os mais desprotegidos do território: Infelizmente a maioria das pessoas não sabe e nem avalia quão aviltante é a situação de muitos índios, carentes de alimentos e assistência, prensados pelo latifúndio, dependentes nas coisas mais elementares, dominados, desfrutados e manipulados. Aproximadamente 20.000 pessoas vivem como rebotinho da sociedade (...)

8- E agora chegamos ao cúmulo, que esta mesma força, não satisfeita de cair sobre o índio, tenta atingir os missionários para que na área da 10ª Delegacia fique uma multidão de mudos, inoperantes, de passivos, continuando numa existência narcotizada e aviltante, tolhida de suas energias, para serem obedientes ao forte, dóceis ao ganancioso que os desfruta, os oprime e os marginaliza. (Ibid., p. 3).

Pela exposição da carta ao presidente da FUNAI, o bispo apresenta a situação de penúria, injustiças, ameaças e descaso por parte desse órgão e do governo aos povos indígenas de Roraima. Acena para a importância da prometida demarcação das terras indígenas sempre procrastinada, agravando o estado em que os indígenas se encontravam.

Nas décadas de 1980 e 1990, essa oposição tendeu a se exacerbar com o desenvolvimento dos trabalhos missionários junto aos indígenas e pela luta a favor da demarcação das terras indígenas em área contínua. Com o total de 2,5 milhões de hectares, essa área é atualmente formada pela Reserva Raposa-Serra do Sol e a vizinha Reserva de São Marcos.

Figura 2. Mapa Reserva Raposa Serra do Sol



Os embates se deram em torno dessa demarcação devido às atividades econômicas desenvolvidas por não indígenas nessa área, como as plantações de arroz, fazendas, comércios, minerações e outras. Nesse sentido, muitos políticos, autoridades, grupos de poder econômico se uniram a favor da demarcação em ilhas.

Os políticos de todas as tendências em Roraima esquecem as divergências e se unem em defesa de uma demarcação por ilhas que preserve as áreas onde estão localizadas as aldeias indígenas e não comprometa o desenvolvimento do Estado. ‘Não sou contra que se preservem as áreas indígenas, só não posso aceitar uma medida que leve o Estado à falência’, explica o governador Neudo Campos (PPB). O chefe do Executivo e a bancada parlamentar de Roraima apresentaram suas restrições ao presidente Fernando Henrique Cardoso, que mandou o Gabinete de Segurança Institucional reexaminar o projeto do governo. No Palácio do Planalto está sendo gestada uma solução intermediária com o propósito de satisfazer os dois lados em conflito²⁷ (PEDROSA E STUCKERT - ISTOÉ. ED ° 2604 2/11, 2000).

A longa reportagem, publicada em maio de 2000 pela revista ISTOÉ, trouxe como manchete “Padre italiano é acusado de ensinar tática de guerrilha a índios de Roraima e ficar com ouro e diamante extraídos nas reservas.” Pelo ano da publicação podemos perceber quão longo foi o período do conflito acerca da luta pela demarcação das terras indígenas em Roraima, iniciado na década de 1970. O padre italiano citado se trata de Giorgio Dal Bem, denunciado pelo indígena Terêncio Luiz da Silva, tuxaua da maloca Ubaru, de utilizar os indígenas “como massa de manobra numa guerra de interesses envolvendo o desvio de minério brasileiro pela Igreja Católica e o ensino de táticas de guerrilha aos índios”.

Na década de 1980, o governo do Território Federal de Roraima, como era denominado o Estado, deflagrou um confronto aberto com a Igreja. A suposta ameaça comunista e o discurso acerca da internacionalização da Amazônia levariam políticos como João Batista Fagundes e Hélio da Costa Campos a empreender uma intensa defesa das fronteiras, sobre o pretexto de que os religiosos e os indígenas pretendiam demarcar as terras indígenas para criar uma nação indígena separada do país. Além disso, o Serviço Nacional de Informações manteve sob suspeita e investigação todos os religiosos estrangeiros, católicos e protestantes no país.

Por essa razão, a política deflagrada contra o CIMI consistiu em tentar impedir o acesso dos missionários às terras indígenas e em campanhas difamatórias com o intuito de neutralizar suas ações junto às diversas etnias. Em decorrência, uma disputa de poder entre a FUNAI e o

²⁷ Reportagem de Mino Pedrosa e Ricardo Stuckert. Disponível em: https://istoe.com.br/36683_RORAIMA+EM+PE+DE+GUERRA/ Acesso em 26 de nov de 2019.

CIMI passou a ser noticiada em diversos jornais. Contudo, a instituição buscou soluções e insistiu em continuar os trabalhos missionários nas áreas indígenas, superando os diversos obstáculos surgidos ao longo de sua caminhada por campanhas que buscavam desqualificar suas ações. Nesse processo, os missionários foram acusados de incitar e induzir os indígenas à violência, a invadir propriedades, a roubar gado, a destruir cercados, a queimar pontes e a promover o vandalismo. Eles eram acusados de serem guerrilheiros e de distribuir armas aos índios.

Por meio das evidências na transcrição de uma entrevista realizada em uma emissora local²⁸, podemos perceber que o bispo Aldo Mongiano foi levado a depor a esse respeito perante ao Cel. R-1, Carlos Alberto Lima Menna Barreto²⁹. No dia 02 de outubro de 1987, o secretário de segurança concedeu entrevista à Rádio Nacional (RR), relatando seu ponto de vista acerca do depoimento do religioso (ADR- SSPTFRR, 1987).

Na transcrição, o locutor de nome não identificado, perguntou como foi o depoimento do bispo do Aldo. Menna Barreto deu uma longa resposta, iniciando com a declaração negativa do religioso em relação à participação dos padres nas questões que estariam sendo acusados: “o incitamento dos índios para o ataque às fazendas e a prática de violência contra os proprietários.” Logo no início, em dois momentos, o secretário apresentou suas considerações sobre o tal depoimento. Primeiro, “ele [o bispo] deixou transparecer que realmente existe esse envolvimento”. Segundo,

Então é assim, acho que é um envolvimento demasiado da Igreja, com a situação do índio que acaba originando essa dificuldade porque vai tomando assim o partido dos indígenas contra os fazendeiros, pelo fato de serem fazendeiros como já tivessem assim um qualquer pecado por isso, né. Entre eles tem esse preconceito do fato de pessoa ter propriedade, porque é uma coisa assim que não dá pra entender num paíz (sic) que vive um regime liberal, quer dizer, um regime não comunista, a propriedade é coisa assim que não dá pra entender, num paíz (sic) que vive um regime liberal, quer dizer, um regime não comunista, a propriedade é coisa legítima, né, bem como a prosperidade, também entram as pessoas a agirem com preconceitos contra as pessoas que possuem bens e tudo isso é uma coisa também que é difícil de entender, e acaba essa atitude originando uma rivalidade, uma constante hostilidade da parte dos índios contra os fazendeiros (Ibid., p.1).

Em se tratando de uma entrevista a uma rádio que abrangia um considerável alcance da população local, observa-se a importância social do assunto na região. Menna Barreto expressa

²⁸ ADR-SSPTFRR-Entrevista do Secretário de Segurança Pública do Território Federal de Roraima, 1987. O documento faz parte do acervo da Biblioteca da Diocese de Roraima.

²⁹ Oficial do Exército Brasileiro. Foi Comandante do Comando de Fronteira de Roraima na área da Reserva Yanomami (1969-1971). Posteriormente, secretário de Segurança Pública do Território Federal de Roraima (1985-1988).

sua opinião carregada de juízo de valor sobre a questão da Igreja, dos fazendeiros e dos indígenas. A tônica da desaprovação aos religiosos tidos como inimigos dos fazendeiros ao tomar partido dos indígenas, reflete o estado de ânimo apregoadado pelos grupos de poder ameaçados por essa circunstância. Nessa perspectiva, os fazendeiros eram vítimas dos ataques dos indígenas, insuflados pelos missionários, porque eram proprietários legítimos das terras as quais detinham a posse.

Da mesma forma, o locutor parece estimular suas respostas com interrogações tendenciosas: “Pergunta: Cel. O depoimento do Bispo Dom ALDO MONGIANO, muda o rumo do Inquérito? Ou está dentro daquilo que a Polícia já *julgava* que era realmente estava acontecendo. [?]”. (Ibid., p. 2, grifo nosso). O termo destacado aparece fazendo jus ao que o representante da justiça enfaticamente procura demonstrar, conforme podemos observar na sequência:

Resposta: Menna Barreto: o que eu estou tentando deixar claro aqui é o seguinte: é que está havendo realmente um envolvimento da Igreja, mas do que outras pessoas que usa este negócio do boi [...] O que está acontecendo no fundo é uma contestação do direito de propriedade [...]. Então essa insatisfação com as instituições vigente no Brasil é que não é tolerável, principalmente se participativa de estrangeiro, que estão aqui agasalhados na nossa sociedade a pretexto de virem cooperar com ela, dentro do que se presume, seja uma religião que prega o amor a conciliação, tudo isso que pode ser melhor, prá (sic) sociedade, mais (sic) ao invés disso estão pregando o ódio, a violência, né, essas coisas todas que não podem ser desejadas em lugar nenhum do mundo, então aqui a SSP/RR tem por dever preservar a ordem pública, de modo que pessoas [os missionários, padres e bispo de RR], que andam constantemente aí de um lugar pra outro do nosso interior, pegando índio, transportando prá lá, pra cá, reunindo e incentivando a discórdia e promovendo medidas de violência essas coisa toda são pessoas indesejáveis aqui (ADR-SSPTFRR, 1987, p.2).

O representante da pasta da Segurança Pública, nessa entrevista, deixa claro o seu posicionamento quanto ao assunto. A sua convicção é explicitada tanto por seu discurso, quanto pelo que deixou impresso em sua obra “A Farsa Yanomâmi” (MENNA BARRETO, 1995). Na sua obra, apresenta a teoria negacionista na qual afirma ser ficcional a existência da Terra Indígena Yanomami. Segundo ele, a fotógrafa belga, Cláudia Andujar, reuniu algumas tribos sem relação entre si e apresentou-as como um grupo indígena, em 1973, criando assim, a nação indígena Yanomami. Suas fontes apontam a não existência desse povo, justificadas pela falta de registros de antropólogos e indianistas que fizeram menção dos povos indígenas dessa região no passado. Além disso, assevera haver uma conspiração por parte de religiosos católicos e protestantes, ONGs estrangeiras, antropólogos e outros para criarem uma nação independente.

Os rumores e acusações acerca do envolvimento dos religiosos com o movimento separatista eram constantemente propagados, da mesma forma, a imprensa escrita e falada focalizou enfaticamente essa temática. Segundo Mongiano, no ano anterior, um grupo, com dezenas de militares do Exército Brasileiro, chegou de helicóptero na Maloca do Maturuca, entrou na residência dos missionários, na casa do catequista e no prédio da igreja à procura de armas, “essa era a motivação que deram depois da perseguição” (MONGIANO, 2011, p. 102).

Em resposta a essa incursão militar, o bispo fez uma carta de protesto solicitando para cessar aos ataques contra à Igreja e ao trabalho deles em favor dos indígenas. Percebe-se a manifestação e repúdio do religioso em resposta aos atos de intimidação sempre em forma de documentos impressos a fim de circular no meio da população, se precavendo das distorções das informações propagadas. O penúltimo trecho da “Nota ao Público” chama a atenção:

Por ocasião da invasão, alguns oficiais afirmaram, na Maloca de Maturuca, que não querem mais ver Padres estrangeiros em áreas indígenas. Ora todos os Padres que trabalham na Diocese servem às comunidades Indígenas e ao povo em geral. Esses Padres têm a sua situação completamente legalizada e estão na área indígena com autorização das comunidades e demais autoridades de Brasília: entraram e atuam legalmente e não são afirmações caluniosas que os podem condenar (ADR-MONGIANO, 1992³⁰).

Esse contexto demonstra a suspeição sobre o bispo e os demais missionários da Consolata de serem aliados a supostos grupos estrangeiros que pretendiam internalizar a Amazônia. O posicionamento do então deputado João Batista Fagundes, oficial militar do EB, eleito nos pleitos de 1983-1987; 1991-1995³¹, evidencia suas convicções acerca da participação dos religiosos em ações de guerrilha e movimentos separatistas por conta da defesa da demarcação das terras indígenas. A esse respeito, podemos observar na publicação do Diário do Congresso Nacional do dia 21 de março de 1986:

O SR. DJALMA BOM (PT - SP. Pronuncia o seguinte discurso.) - Sr. Presidente, queremos neste momento chamar à responsabilidade do Presidente da República a apuração e o esclarecimento de sérias acusações feitas pelo Deputado João Batista Fagundes contra a Igreja e as tribos indígenas do Território de Roraima, sobre contrabando de armas e um estado separatista (BRASIL.DCN, 1986, p. 961).

³⁰ ADR-Nota ao público. Ver Anexo C

³¹ CPDOC/FGV. Biografia de João Batista da Silva Fagundes. Disponível em <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/joao-batista-da-silva-fagundes>. Acesso em 19 de novembro de 2019.

Suas suposições foram levantadas já no início do seu primeiro mandato. O Projeto de Lei Nº 3.941, de 1984, de sua autoria pronunciou esse antagonismo, vedando a atuação de estrangeiros na região Amazônica para prestar assistência aos indígenas e comunidades ainda não integradas à sociedade nacional, restringindo essa atuação somente às pessoas de nacionalidade brasileira. O projeto citava o processo de ‘desnacionalização’ dos indígenas brasileiros, devido à influência de estrangeiros, como justificativa. Além das demais argumentações:

Usa-se o índio como pretexto para impedir o acesso de brasileiros aos locais que oferecem maiores potencialidades de recursos minerais, bloqueando à mineração uma considerável parcela do território brasileiro. Sob inspiração de sacerdotes estrangeiros, fala-se abertamente em "Nação Indígena" e "Nação Ianomani" como se isso não representasse uma visível ameaça à unidade nacional brasileira, que todos devemos defender.

A continuar nessa doutrina atentatória à integridade e à integração nacional, breve surgirá de fora alguém para proclamar a independência da Nação chamada indígena, dentro da Nação Brasileira!

Tal fato, de per si, justifica à sociedade a proposição que ora faço, objetivando deixar exclusivamente a brasileiros, o trabalho desenvolvido entre as comunidades indígenas.

A condição jurídica do índio brasileiro impedido de exercitar direitos, tem servido de escudo a manobras protecionistas, tanto de entidades nacionais como de entidades estrangeiras. Ambas, não raro, usam de argumentos em favor dos índios, para justificar a presença em cima de grandes jazidas minerais que, dessa forma, permaneceriam eternamente bloqueadas à exploração (Id., 1984, p.6933).

A alegação quanto a sua firme posição em defender os indígenas e a pátria desses supostos inimigos estrangeiros foi bastante repercutida por políticos e autoridades em âmbito local e nacional, os quais levaram esse debate à imprensa. A situação parece representar muito mais a defesa dos interesses particulares dos posseiros, garimpeiros e mineradoras do que propriamente dos indígenas e da Nação. O que parecia estar em jogo era a liberação da mineração em terras indígenas, uma vez que os missionários combatiam essa ideia, auxiliando na luta para a retirada de garimpeiros das regiões onde os Yanomami habitavam. Esses passaram a ser hostilizados e declarados como inimigos da pátria, tidos como sujeitos favoráveis à *internacionalização da Amazônia*. O posicionamento do político contra a demarcação das terras indígenas e contra a atuação dos religiosos pode ser percebido em todo o período dos seus mandatos, bem como a ocupação de não indígenas na faixa de fronteira, uma vez que, para o deputado, esses eram o *legítimo* brasileiro e não o indígena.

No seu segundo mandato legislativo, o político prosseguiu em sua antiga disputa pela defesa da não internacionalização da referida região de fronteira e pela não demarcação das terras indígenas. O seu pronunciamento na Câmara dos deputados, publicado no dia 30 de junho

de 1992, logo após a Eco-92³², demonstra seu ponto de vista contrário ao Decreto de 25 de maio de 1992 que homologou a demarcação da Terra Indígena Yanomami, nos Estados de Roraima e Amazonas:

Na Região Amazônica é evidente a intenção de pulverizar a Unidade Nacional Brasileira e já se fala, abertamente, na criação de uma Nação Ianomami, da qual já se retirou o português como idioma oficial e para o qual alguns desavisados, já redigiram o texto de uma Constituição (...).

Agora não temos o dinheiro e nem necessidade de agradar nossos credores internacionais, acho que já é tempo de revermos esse Decreto Presidencial que amputou de RORAIMA e do BRASIL, a parte mais preciosa de seu Território, em virtude da criação de uma reserva indígenas de 9.4 milhões de hectares, superior em tamanho, ao Estado de Sergipe.

Nesse sentido, a Comissão de Defesa Nacional aprovou, recentemente, proposta do Dep. JAIR BOLSONARO propondo a suspensão dos efeitos da Portaria Ministerial que criou tal reserva indígena.

E tramita atualmente, no senado uma proposta idêntica de autoria do Senador roraimense CÉSAR DIAS, que igualmente, visa sustar os efeitos do famigerado Decreto Governamental (...)

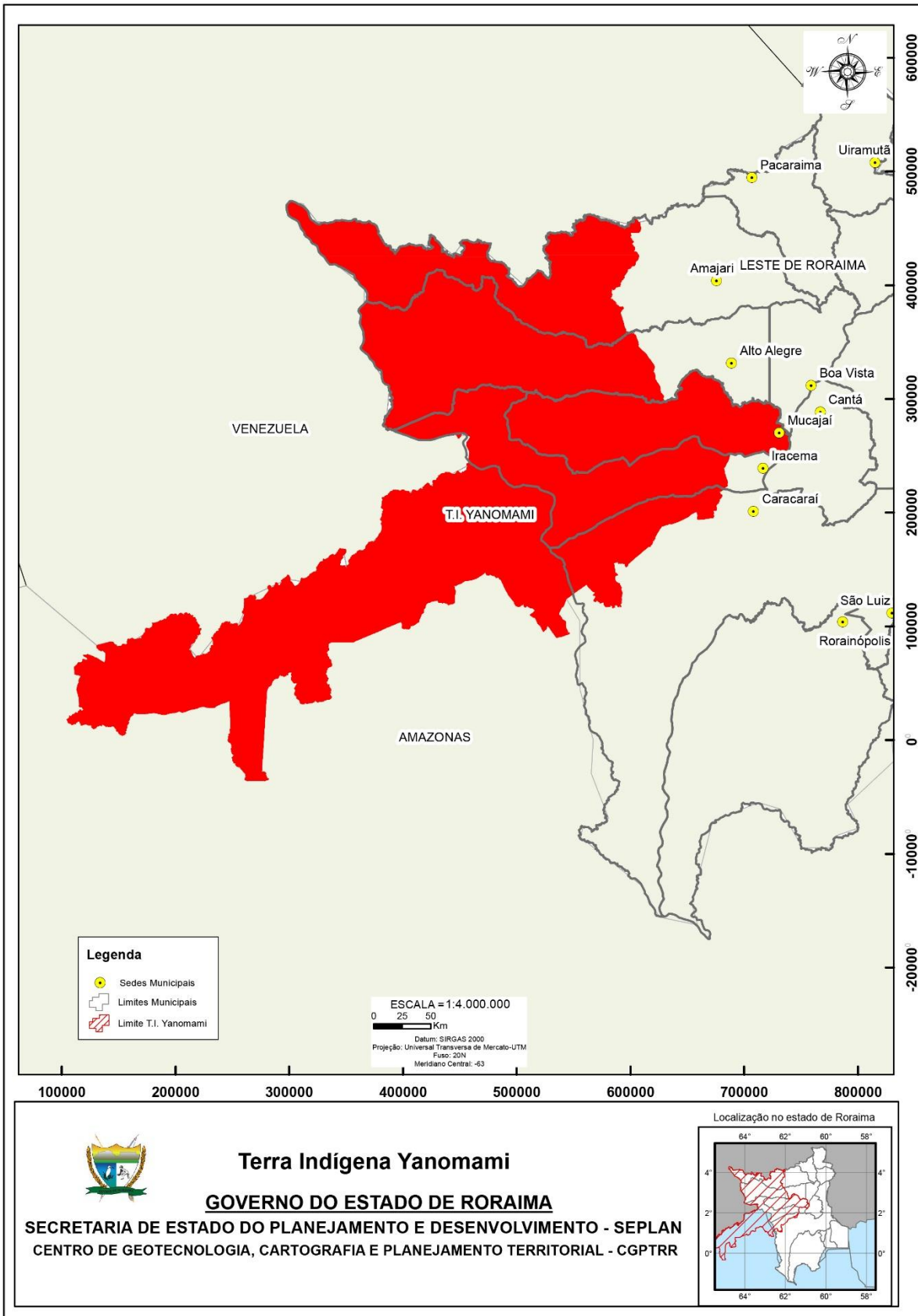
Não existe segurança em fronteira despovoada, e nós precisamos de estímulos para que o brasileiro ocupe, realmente, a fronteira do Brasil (BRASIL.DCN, 1992, p. 15001-15002).

Com o seu discurso, Fagundes deixa claro que não é o único a defender essa ideia, sendo compartilhada por alguns de seus pares tanto do recém-criado Estado como de outros lugares do país. O forte apelo à ideia de perda da soberania nacional e de perda dos bens da União por conta da decisão governamental em demarcar as Terras Indígenas Yanomami, evidencia o quão grave esses políticos consideravam restituir os direitos da posse das terras desses indígenas. Nessa tônica, o então deputado João Fagundes, pretendia angariar apoio para a aprovação do seu Projeto de Lei nº 7301/86³³ que tramitava na casa legislativa, objetivando “criar estímulos de toda a ordem, às atividades econômicas que se desenvolverem na FAIXA DE FRONTEIRA” (Ibid., 1992, p. 15002).

³² Na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, a Eco-92, discutiu-se entre outros assuntos, o desenvolvimento sustentável das florestas e a importância das sociedades tradicionais.

³³ Por este projeto "fica proibida a interdição a qualquer título das áreas situadas na faixa de fronteira da Região Amazônica", devendo o Governo adotar medidas de estímulo para a fixação de brasileiros na área definida na Lei nº 6.634/79. Disponível em https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=F055E9E87666C59B3E338405670821FF.proposicoesWeb1?codteor=1156288&filename=Dossie+-PL+7301/1986. Acesso em 22 de nov de 2019.

Figura 3. Mapa Terra Indígena Yanomami



Fonte: Governo do Estado de Roraima - SEPLAN

A perspectiva de que essa região de fronteira era “despovoada” reforçava a política governamental apregoada desde Getúlio Vargas, quando se frisava o vazio demográfico da Amazônica em favor da fixação de sujeitos, não indígenas, vindos de outras regiões do país. Seu discurso materializava pontualmente essa questão, destacando que a demarcação das terras indígenas e os próprios indígenas representavam o atraso e o entrave ao desenvolvimento do Estado e do País.

Para compreendermos melhor essa situação é importante destacarmos que nas décadas de 1970 a 1990, o contexto social e econômico de Roraima foi paulatinamente sendo alterando, assim como as relações entre os indígenas com os posseiros e com garimpeiros (SANTILLI, 2001). Nas regiões auríferas, a configuração social e econômica desencadeada pela política de Estado promoveu o contato direto entre as populações indígenas, agravando as relações sociais entre indígenas e não indígenas, principalmente entre os Yanomami com os garimpeiros. Essa situação não se tratava apenas de disputa territorial, mas de uma mudança estrutural nas culturas indígenas, com enormes perdas para essas populações nativas.

O Projeto RADAM, criado em 1970 com o objetivo de realizar um mapeamento integrado dos recursos minerais, solos, vegetação, uso da terra e cartografia da Amazônia e das regiões adjacentes foi ampliado, em 1975, para o restante do país, passando a ser denominado de Projeto RANDAMBRASIL³⁴. Nesse sentido, foi feito um estudo nos solos de Roraima, não tardando para que fosse divulgado a existência de minérios preciosos nas terras indígenas dos Yanomami, próximo à missão de Surucucus, após o mapeamento realizado em 26 de fevereiro de 1975, pelo ministério de Minas e Energia. A notícia da existência de “material radioativo” (urânio), levou muitos a acreditar que também haveria ouro, motivando o crescimento migratório para a região (VALENTE, 2017).

Segundo Valente (2017), o então governador do Território Federal de Roraima, o coronel Fernando Ramos Pereira (1974-1979), em entrevista, se pronunciou dizendo que “[...] acompanhado de urânio há sempre ouro”. Na sequência, “acusou os índios de atrapalharem Roraima: ‘Sou de opinião que uma área rica como essa não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas atravancando o seu desenvolvimento.’” (PEREIRA apud VALENTE, 2017, p. 189). Nesse discurso vê-se a redução do valor da vida dos tribais em favor dos recursos minerais que ocasionariam o avanço e o desenvolvimento.

A respeito dessa questão, Oliveira (2003) destaca que a notícia propagandeada desencadeou uma grande migração de garimpeiros para Roraima em busca de ouro.

³⁴ Projeto Radam. Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/programas/projeto-radam>>.

Na ocasião, foi divulgado para o Brasil e para o mundo a descoberta de novas jazidas de ouro na região norte e oeste do novo Estado. Propagou-se por meio da imprensa que 50 mil garimpeiros haviam chegado a Roraima, buscando confirmação sobre a existência desse imenso solo aurífero na bacia do Rio Branco (OLIVEIRA, 2003, p. 134).

No relatório técnico sobre o uso da terra no Estado de Roraima, realizado pelo IBGE em 2005, consta que na década de 1990, o “[...] Estado ficou conhecido pela corrida do ouro, devido ao apogeu da garimpagem aurífera no Estado, com a presença estimada de 60 mil garimpeiros nas áreas Yanomami” (IBGE, 2005, p. 26). Desde a década de 1980, o que mais atraiu pessoas para Roraima foi a descoberta de ouro nas terras dos Yanomami (OLIVEIRA, 2003). Não se tem um consenso sobre a quantidade exata de garimpeiros, contudo, sabe-se quão expressiva foi a presença dessas figuras, na região.

O relatório da Comissão Nacional da Verdade atesta que a atividade mineradora nos territórios Yanomami iniciada em 1975 com a exploração da cassiterita, expandiu as invasões por causa do ouro, chegando a ser contrabandeado de duas a três toneladas por mês (BRASIL.CNV v. 2, 2014, p. 232). Verifica-se, assim, o descaso por parte do principal órgão governamental em proteger esse povo da floresta:

Além da demora da demarcação das terras Yanomami, os documentos examinados mostram a omissão da Funai no controle das invasões, além da conivência e, por vezes, o apoio explícito de diferentes instâncias do poder público aos invasores. O caso mais flagrante de apoio do poder público à invasão garimpeira se deu na gestão de Romero Jucá à frente da Funai, na região do Paapiu/Couto de Magalhães, onde o garimpo se iniciou a partir da ampliação de uma antiga pista de pouso pela Comissão de Aeroportos da Região Amazônica (Comara), em 1986. A Funai e os demais agentes públicos abandonaram a região, deixando a área livre para a ação dos garimpeiros (Ibidem).

Não bastasse a omissão da FUNAI e dos poderes constituídos em relação à proteção desse povo, a garimpagem foi incentivada através de suas inércias. Os impactos da invasão garimpeira nesses territórios foram devastadores, segundo o relatório da CNV, resultando em grande mortandade para os Yanomami, do qual não se tem um número oficial de mortos.

Comunidades inteiras desapareceram em decorrência das epidemias, dos conflitos com garimpeiros, ou assoladas pela fome. Os garimpeiros aliciaram indígenas, que largaram seus modos de vida e passaram a viver nos garimpos. A prostituição e o sequestro de crianças agravaram a situação de desagregação social (CNV v. 2, 2014, p. 233).

A situação se agravou ainda mais em 1987, quando Romero Jucá, então presidente da FUNAI, determinou, “sem averiguação, a retirada das equipes de saúde em meio a uma série de epidemias, sobretudo de gripe e malária”. Jucá proibiu a entrada das ONGs estrangeiras e missões religiosas, se estendendo à brasileiros que trabalhavam legalmente nas áreas de assistência à saúde dos Yanomami, “alegando reagir a denúncias de que os religiosos estavam insuflando os índios contra os garimpeiros” (BRASIL.CNV v. 2, 2014, p. 233).

Observamos que o seu ponto de vista estava de acordo com o do então deputado João Fagundes, conforme já mencionamos. A relação de que os missionários estariam ligados aos interesses de países estrangeiros e à defesa da demarcação das áreas indígenas riquíssimas em minerais preciosos eram fortes argumentações desses e de outros políticos. Essas ideias foram se estendendo para a população por meio da imprensa escrita e falada (JOAQUIM, 2009). Nessa esteira deflagrou-se uma intensa campanha de depreciação contra o CIMI, por ocasião da Constituinte de 1987.

Ainda de acordo com Oliveira (2003), a intensa busca pelo ouro provocou violentas tensões sociais, culturais e econômicas na vida desse povo. O autor destacou que a mídia nacional divulgou que, na área da reserva Yanomami, havia bilhões de dólares só em ouro e cassiterita, a matéria-prima do estanho, e outros bilhões em diamantes, cobre, prata, bismuto, zinco, nióbio, molibdênio e minerais radiativos. Na sequência, Oliveira (2003) utiliza um trecho da notícia veiculada no Jornal do Brasil no dia 26/06/89 (p. 14, 1º caderno) para exemplificar que o Brasil produziu 25 toneladas de ouro, correspondente a 300 bilhões de dólares.

Vale destacar que, em 1985, o Projeto Calha Norte (PCN) entrou em cena com um antigo discurso, o de ocupar o vazio demográfico e resguardar as fronteiras do país. Concentrava-se, assim, as Forças Armadas no extremo Norte, uma estratégia político-militar apregoada contra a suposta *internacionalização da Amazônia*.

O bispo caracterizava o assunto como uma “série de teorias fantasiosas e aberrantes” (2001, p. 71-74). Em defesa dos missionários³⁵, procurava esclarecer à população através das suas tradicionais cartas sobre a situação dos Yanomami e a atuação dos religiosos junto a esse povo. Segundo ele, “em apenas quatro anos, tinham falecido 2.000 Yanomami, dos 9.500 que vivem no Brasil, ou seja, o equivalente aos 15-20% da população” (2001, p. 83). Nesse período, Mongiano conseguiu levar um grupo com doze freiras e dois irmãos para prestar assistência aos inúmeros casos de doenças aos indígenas da região próxima aos garimpos. Contudo, foram

³⁵ ADR- Carta do Bispo de Roraima ao povo de Boa Vista, janeiro de 1990; ADR. DIOCESE DE RORAIMA. Movimento “pela não internacionalização de Roraima” Rasga a Constituição Brasileira. Boa Vista, 24 de janeiro de 1991 (1p).

obrigados a se afastar dessas áreas, por alguns meses, por ordem governamental. Desassistidos por parte do poder público e dos religiosos, se agravaram os casos de enfermidades dos indígenas (2001, p. 79-81).

O trabalho dos missionários junto aos Yanomami e aos demais indígenas desencadeou a reação de diversos grupos de poder da região, refletindo sua aversão nos meios de comunicação local e nacional. “O jornal *‘Estado de São Paulo’* relatava a notícia que a polícia federal estava investigando minhas contas, com a acusação de tráfico de dinheiro sujo. Acusações retomadas pela *Gazeta de Roraima*, que me colocava como inimigo do povo de Roraima.” (MONGIANO, 2011, p. 85).

Por ocasião da Constituinte, a série de reportagens do jornal *O Estado de São Paulo* motivou a instauração da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI, nº 3 de 1987), de autoria do deputado Federal Cardoso Alves e outros. A CPMI foi criada com o objetivo de apurar as denúncias referentes a uma conspiração internacional envolvendo restrições a soberania nacional sobre a região amazônica³⁶. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e o CIMI repudiaram essas notícias declarando-as falsas e de cunho difamatório, cujo objetivo era influenciar na opinião dos constituintes a não aprovarem as leis que assegurariam os direitos dos indígenas.

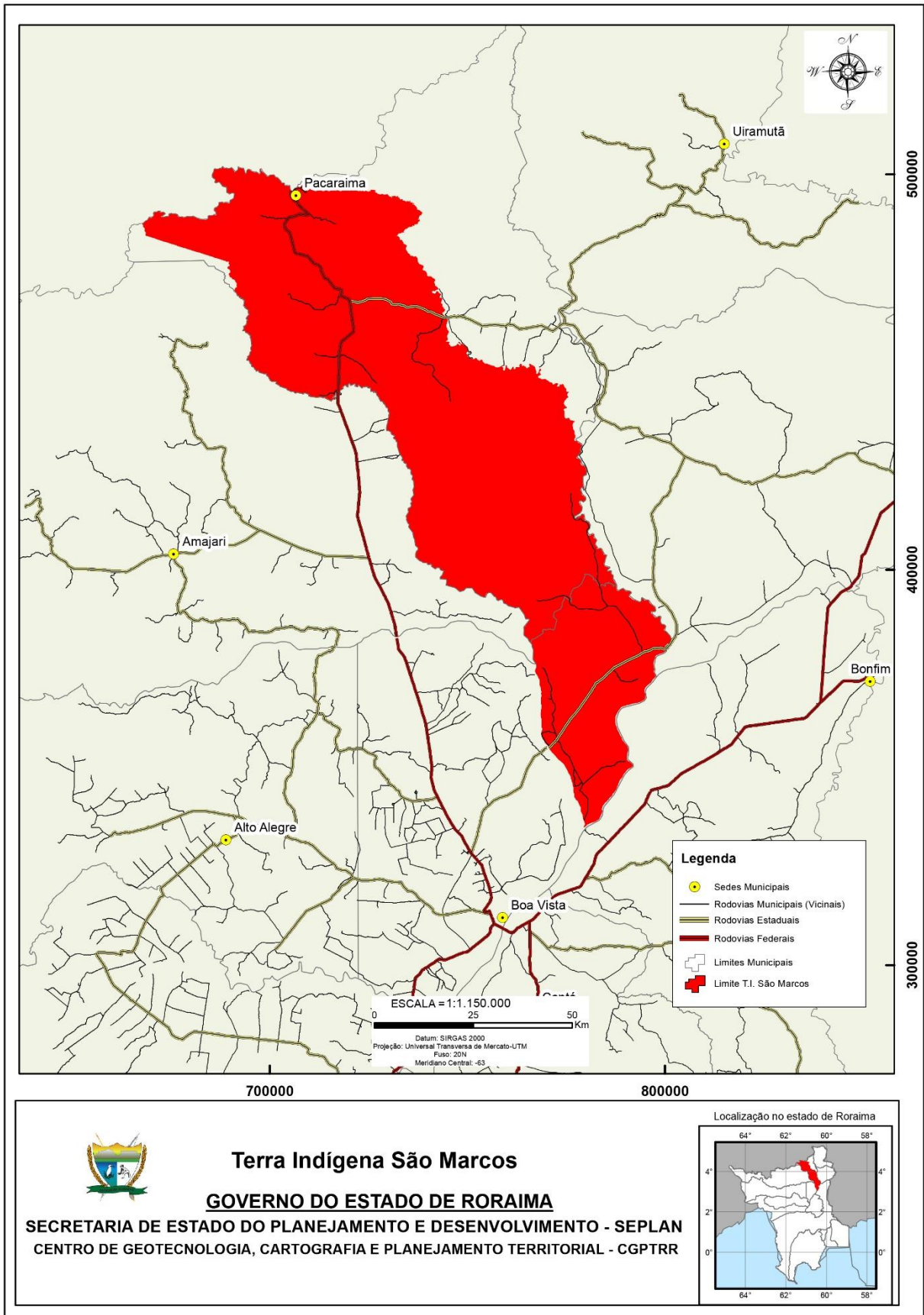
Interessante notar que mesmo depois da conclusão da CPMI de 1987 – da qual não se obteve nenhuma comprovação contra a Igreja – e, também, da aprovação da Constituição Federal de 1988, esse assunto não deixou de circular no Estado de Roraima. Podemos observar essa situação no documento produzido pela Diocese de Roraima, no dia 24 de janeiro de 1991: “Movimento ‘pela não internacionalização de Roraima’ rasga a Constituição brasileira”. Nele, a informação da publicação da portaria nº 1149/90, transformando a denominação da Colônia Agrícola Indígena São Marcos para Área Indígena São Marcos (ver mapa da TI São Marcos na figura 4), provocou a mobilização das associações dos fazendeiros e garimpeiros no sentido de organizarem duas passeatas em favor da “Não Internacionalização de Roraima” e contra as reivindicações da demarcação das terras indígenas em área contínua.

Durante as duas passeatas foram proferidas calúnias e ataques de baixo nível contra o Bispo, os padres e as irmãs da Diocese de Roraima. Estas acusações não passam de desvarios histéricos de quem não quer que as determinações da Constituição sejam implementadas (ADR.DIOCESE, 1991, p.1).

³⁶ Disponível em <https://legis.senado.leg.br/comissoes/comissao?1&codcol=1515>. Acesso em 25 de nov 2019.

A carta, dessa vez, assinada pela Diocese, apresentava o acirramento das relações entre a Igreja e as associações que buscavam seus interesses em detrimento das demarcações das TIs. “Depois destas desordens e considerando o clima quente do momento, a polícia militar foi colocada, por certo período, a vigiar minha casa e minhas viagens também” (MONGIANO, 2011, p. 93). Um outro momento tenso ocorreu quando um ouvinte de uma emissora de rádio, ao vivo, em um telefonema, “ofereceu-se para matar-me e colocar minha cabeça na bateia, o prato (para peneirar a areia com ouro) do monumento ao Garimpeiro” (Ibid., p. 109). Diante das ameaças, o bispo começou a tomar maiores precauções e a se afastar das suas costumeiras caminhadas e visitas à população. E, também, a Polícia Federal passou a proteger a sua residência.

Figura 4. Mapa Terra Indígena São Marcos



Fonte: Governo do Estado de Roraima - SEPLAN

Em 1991, após o fechamento dos garimpos, as pressões exercidas por associações de garimpeiros somadas as pressões dos fazendeiros e posseiros repercutiram num acirrado clima de confronto contra a Igreja. Nesse período, na residência do bispo e na Prelazia foram colocados policiais militares. Os frequentes discursos ofensivos ao religioso eram professados por pessoas contrárias às ações da Igreja em favor dos indígenas.

Dissonante desse clima depreciativo à Igreja Católica e à pessoa do bispo de Roraima, uma voz se levantou em defesa da intervenção da Igreja na defesa dos direitos e da sobrevivência dos indígenas de Roraima. O deputado Chagas Duarte organizou uma seção na Câmara para homenagear Mongiano como representante da Igreja, no dia 9 de agosto de 1990, pelos serviços prestados a esses povos. Contudo, isso não fez calar seus opositores que mais uma vez instalaram uma Comissão Parlamentar de Inquérito, em 1991, para apurar a existência de pistas de pouso clandestinas e a ação das missões estrangeiras nas áreas de minerações, relacionando-as ao intuito de contribuir para a Internacionalização da Amazônia.

As argumentações de que as demarcações das terras indígenas inviabilizariam o desenvolvimento econômico e social do Estado, e conseqüentemente do país, ganhariam grande repercussão local e nacional, por impactar áreas de interesses agropecuários. Além disso, havia a suspeição sobre os religiosos envolvidos na defesa da criação da reserva Yanomami, área riquíssima em mineralização, de estarem propositalmente apoiando os interesses estrangeiros em espoliar essa riqueza nacional, através da internacionalização dessa região.

Enfrentando todo tipo de pressões por defender os direitos dos povos indígenas a Igreja Católica de Roraima, com o apoio da CNBB e do CIMI, embora buscasse meios de catequizá-los e convertê-los a fé cristã, desenvolveu juntamente com outros religiosos, um trabalho missionário humanizado, respeitando seus modos próprios de viver.

CAPÍTULO III - MOVIMENTO SOCIAL INDÍGENA, UMA EXPERIÊNCIA FORMATIVA: OUVIR E SER OUVIDO

Eseru tonpî eseporî'pî etaapî Moroopai eta'to'pî: Morîpe eseuruma eputîiya pra wai,tîise î'rî tauya

Não sei falar bem, mas vou dizer algumas coisas: estamos trabalhando no meio de muitas dificuldades, o gado entra nas roças e precisa ficar sempre vigiando, com medo de perder tudo (...). Queremos terra, precisamos dela (...) (ADR. RGT, 1979, p.11 – Tuxaua Joaquim).

Anna esenyaka'manpî man mararîpra paaka ewomî mîkonya raasitî'pî tîwîrî tamînawîrî ateretî'ka namai Anna pata yu'se Anna man (ADR. RGT, 1979, p.11 – Epurî Joaquim – Língua makuxi).

Neste capítulo discutiremos o processo histórico do Vale do Rio Branco, que é parte da região que mais tarde se tornou o estado de Roraima, de uma perspectiva que relaciona as políticas indigenistas ao esbulho dos territórios tradicionais indígenas. Para tanto, destacamos as experiências vivenciadas por aqueles sujeitos que contribuíram de forma decisiva para a estruturação do movimento social indígena em Roraima. Além disso, analisaremos o processo *auto formativo* desses sujeitos no interior dessa organização. Assim, o estudo utiliza como fontes primárias principais os registros de atas das assembleias de tuxauas realizadas entre 1977 a 1995.

A proposta deste trabalho não é de apenas particularizar as ações dos sujeitos no interior do movimento social, mas destacar também as suas experiências coletivas nas suas relações interculturais. Nesse sentido, analisaremos o confronto do movimento social indígena nos embates pelos direitos de reconquistar seus territórios, os quais foram progressivamente sendo ocupados.

Os registros utilizados na pesquisa empírica fazem parte do acervo do Arquivo da Diocese de Roraima e foram coletados sob a forma de cópias xerografadas e digitalizadas; esses documentos serviram como fontes primárias sobre o período de tempo que se estende por praticamente todo o período delimitado pela abordagem de nossa pesquisa. Desde já adiantamos que, ao citar as fontes, optamos por empregar abreviaturas, na tentativa de conferir maior fluidez à leitura. Desse modo, utilizamos as iniciais ADR para Arquivo da Diocese de Roraima, separado por um ponto e seguido das iniciais dos registros ARGT ou AAGT, que significam,

respectivamente: (Ata) de Reunião Geral de Tuxauas ou Assembleia Geral de Tuxauas. Contudo, analisamos, ainda, outras fontes relacionadas a esses mesmos registros, quais sejam: os Relatórios de Reuniões ou Assembleias Geral de Tuxauas; ou registros variados de Reuniões Regionais. Para outras fontes oriundas do mesmo acervo, também utilizamos as iniciais, todas devidamente identificadas nas referências bibliográficas.

3.1. Política indigenista e esbulho das terras indígenas em Roraima: das “muralhas dos sertões” ao "entrave econômico do Estado"

Atualmente, a população de Roraima é constituída majoritariamente por não indígenas – migrantes originários do Nordeste – e por indígenas, distribuídos em uma grande diversidade de etnias. Os povos indígenas que habitam a região podem ser agrupados em três troncos linguísticos. **Karib:** Hiscariana (PA/RR), Ingarikó (Guiana/Venezuela/RR), Makuxi (RR/Guiana), Patamona (RR/Guiana), Taurepang (RR/Venezuela), Wai-Wai (RR/AM/PA), Waimiri-Atroari (RR/AM), Ye'kuana (RR/Venezuela); **Aruak:** Wapichana (RR/Guiana); **Yanomami:** Yanomami (RR/AM/Venezuela)³⁷;

De acordo com o último Censo, de 2010, cerca de 10 milhões de hectares são ocupados por povos indígenas em Roraima, o que corresponde a 46,20% das terras do Estado. Nesse último Censo, 49.637³⁸ pessoas se autodeclararam indígenas no Estado, o correspondente a 11%³⁹.

Quanto à participação relativa no total da população do estado, Roraima detém o maior percentual, 11,0%. Somente seis Unidades da Federação possuem população autodeclarada indígena acima de 1%. Abaixo da média nacional, 0,4%, encontram-se 50% das 27 Unidades da Federação (IBGE, 2012a, p.10).

Em relação ao número total de habitantes do Estado, o percentual da população indígena apresenta um contingente significativo. Esse é, aliás, um dado interessante, quando são considerados os registros que atestam a dizimação de várias etnias, bem como o quase desaparecimento de outras, caso dos Paravilhana e dos Saporá⁴⁰. (CIDR, 1989, p. 36).

³⁷ Disponível em: <http://www.socioambiental.org/website/pib/portugues/quonqua/quadro.htm>. Acesso em 11 dez 2016.

³⁸ IBGE. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf (p. 11).

³⁹ Loc. cit.

⁴⁰ A menção da reconstrução da etnogênese dos Saporá foi apresentada por Olendina de Carvalho Cavalcante (2012), através da pesquisa de fonte oral nas malocas Aningal e Boqueirão, onde residem remanescentes dessa Etnia.

O uso de violência física e simbólica contra as populações indígenas para fins de apropriação de seus territórios foi registrado e denunciado por muitos que conheceram a realidade dessa região, tais como religiosos, indigenistas, antropólogos e também os próprios indígenas. Desde o início do processo de colonização; passando pela posterior etapa histórica de expansão das fronteiras agrícolas com a introdução da monocultura do arroz e os programas de assentamentos pelo próprio Estado; e pela fase de exploração de minerais, esse tipo de violência é constante nos relatos desses diferentes sujeitos históricos que registraram sua passagem por esta região de fronteira.

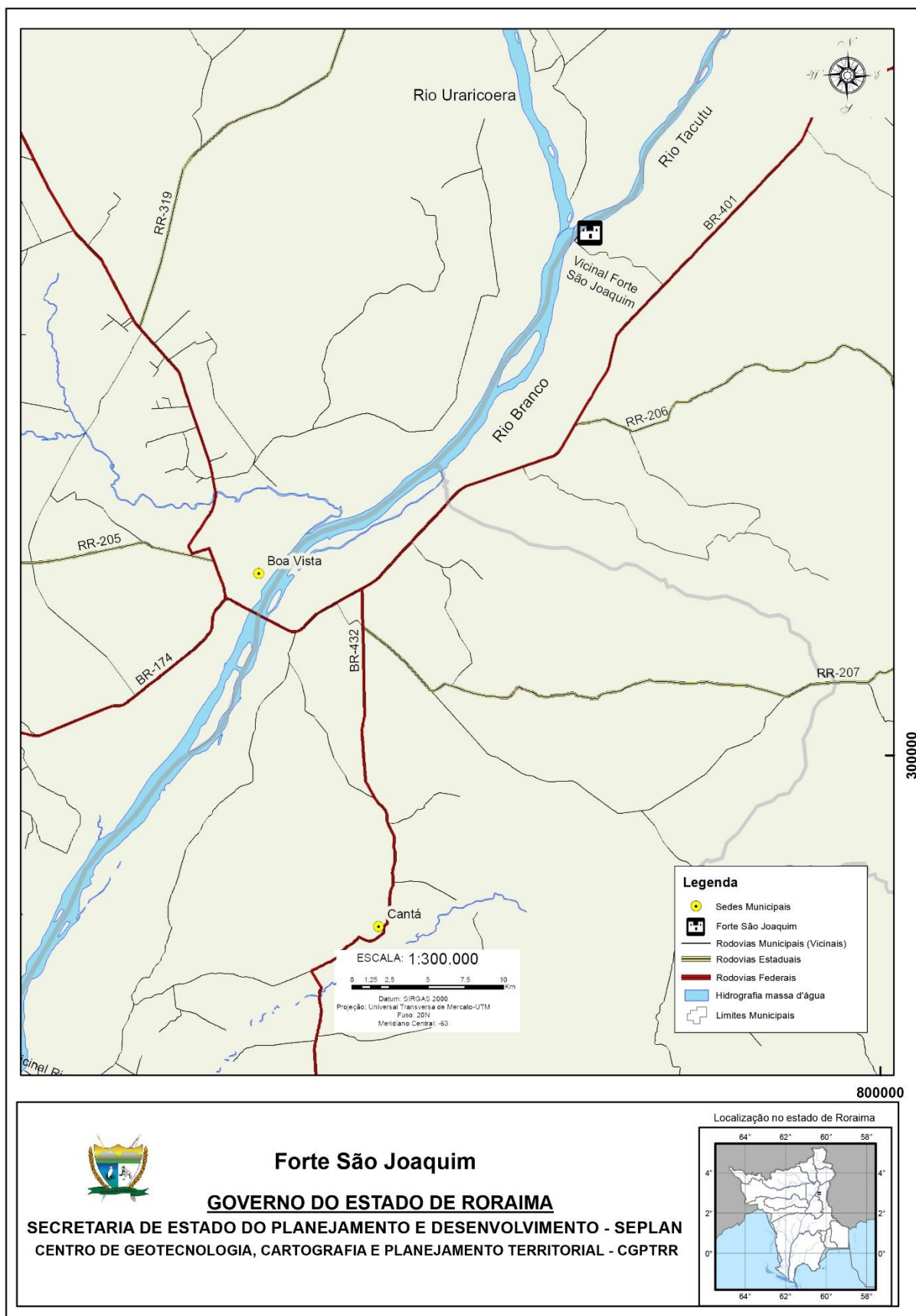
Nas margens do rio Branco⁴¹ se estabeleceram as primeiras povoações. No período inicial da colonização, o Vale do Rio Branco, como foi denominado, não despertava maiores atrativos exploratórios no período colonial. Avaliava-se que a extensão territorial aparentava possuir poucos recursos em relação às demais zonas florestais da Amazônia.

No Alto rio Branco predomina uma vegetação constituída de grandes áreas de savanas, denominadas de lavrados, e zonas de florestas, com faixas de terras sazonalmente alagadiças, região onde se desenvolveu a pecuária. O Médio e o Baixo rio Branco se estendem do centro da região até o encontro com o rio Negro, no Amazonas. Essa faixa territorial é coberta por uma densa floresta tropical, rica em fauna e flora, muito propícia à extração vegetal, à caça e à pesca.

Receando a entrada de outras nações europeias na região do rio Negro, pelos afluentes do rio Amazonas, os portugueses se viram obrigados a investir no estratagema de permanência militar na região do rio Branco e, para tanto, foi idealizada e realizada a construção do Forte São Joaquim (ver figura 5), em 1775. Por isso, o Forte foi estrategicamente construído na confluência dos rios Tacutu e Uraricuera – formadores do rio Branco. Segundo Bezerra (2013, p. 24), “o Tacutu possui ligação com a bacia do Essequibo (presença holandesa), enquanto o Uraricuera faz ligação com a bacia do rio Orinoco (presença espanhola)”, justificando a fortificação militar nesse ponto.

⁴¹ O rio Branco foi a mais usada via de acesso para os conquistadores europeus adentrarem na região de fronteira do extremo Norte

Figura 5. Mapa Localização do Forte São Joaquim



Fonte: Governo do Estado de Roraima - SEPLAN-RR.

A partir dos Tratados de Madri (1750) e de Santo Idelfonso (1777), a Coroa portuguesa viu a possibilidade de ampliar suas fronteiras efetivando a conquista desse território (MAGALHÃES, 2008). Desse modo, formou barreiras nas vias de acesso à região do rio Negro para evitar o avanço das outras nações europeias, principalmente de espanhóis. Essa efetiva ocupação se deu, segundo Nádia Farage, “nos anos setenta do século XVIII” (1991, p. 24).

O caráter de ocupação estratégico-militar pelos portugueses, segundo Farage, estava além dos interesses econômicos buscando “formar no rio Branco uma barreira contra invasões ao vale amazônico”, “uma barreira humana”. A ideia era “a submissão dos índios, como vimos, premissa fundamental no projeto colonizador português para a Amazônia como um todo, neste caso, seria mais do que nunca, um imperativo”. (FARAGE, 1991, p.128).

A colonização portuguesa nessa região incidiu na tentativa de fixar núcleos urbanos e torná-los produtivos, seguindo o modelo das primeiras missões jesuítas, com a implantação dos aldeamentos. Para tanto, a Coroa buscou promover a sedentarização de grupos nômades, juntando diferentes etnias num mesmo local. Esse espaço era designado de “unidade produtiva” e funcionava, a bem da verdade, como espécie de estoque contingente de mão-de-obra indígena para suprir as necessidades da colônia. A fixação desses núcleos foi estrategicamente pensada para determinar o domínio português no Vale do Rio Branco. Contudo, segundo Farage (1991), as tentativas de implantação desses aldeamentos como política de dominação territorial portuguesa frente as demais nações europeias foram bastante infrutíferas, devido a diversos fatores.

Nessa política, os indígenas foram considerados figuras importantes para consolidar o domínio do território português e determinar suas fronteiras. Não foi sem razão que Joaquim Nabuco (1840-1910) e o Barão do Rio Branco (1845-1912) fundamentaram suas reivindicações acerca da importância da presença dos indígenas em solo fronteiriço. Tal relevância fora registrada, conforme Farage, desde o parecer Conselho Ultramarino de 1695, o qual já advertia que os indígenas eram “as muralhas dos sertões” (Ibid., p. 42).

Para os portugueses, os sertões eram áreas a serem desbravadas para o desenvolvimento civilizatório da Colônia.

Para historiografia colonial brasileira, “os Sertões” eram regiões não inseridas nos processos civilizatórios, ou seja, ainda eram habitadas e controladas por grupos que não estavam subjugados social e economicamente pelo poder oficial. No decorrer de todo o período colonial, essa imagem praticamente não sofreu mudanças. O Sertão continuou sendo – na visão das autoridades – o espaço habitado por índios ferozes, nada dispostos a aceitar o contato com o europeu. Assim, tornou-se também um espaço de guerras contra estes indígenas (CUNHA, 2014, p. 90).

As áreas habitadas pelos indígenas que não se sujeitavam aos projetos oficiais do governo português eram denominadas de sertões. Nesse sentido, a região do Vale do Rio Branco era tida como espaço hostil, onde habitavam diversos grupos a serem *resgatados e civilizados*. Todavia, o governo português considerou a importância de mantê-los como aliados, a fim assegurar seu domínio territorial como representantes da nação colonial. Assim, as etnias Makuxi e Wapichana foram referidas por Joaquim Nabuco como *as muralhas dos sertões* para endossar a tese da presença portuguesa na fronteira do extremo norte. (FARAGE, 1991).

Na era pombalina, o Diretório dos Índios conduzia esta política de povoamento voltada para as fronteiras do Norte. Por conseguinte, foram instalados cinco aldeamentos indígenas em torno do Forte. Essas povoações foram denominadas de Carmo, Santa Isabel, Santa Bárbara no Rio Branco, São Felipe no rio Tacutu, e Conceição, no rio Uraricuera. Havia, então, um contingente de 1.019 indivíduos das etnias “Paraviana, Uapixana, Sapará, Aturaiú, Tapicari, Uaiumará, Amaripá, Pauxiana” (SAMPAIO, 1850, p. 251-253 *apud* DINIZ, 1972, p. 27-28).

Por força da ação da política indigenista colonial, os indígenas abandonavam suas plantações e suas formas tradicionais de vida. Apesar disso, e por mais que se possa constatar a presença e a participação de certo contingente indígena na edificação do Forte São Joaquim (1775), símbolo da conquista portuguesa no rio Branco, oriundos tanto de aldeamentos quanto das fazendas das redondezas, onde trabalhavam, criou-se uma imagem muito depreciativa dos indígenas nessa região, como bem observa Fagner Bezerra no trecho que segue:

Passados mais de duzentos anos do governo de d’Almada a imagem de que o índio é um ‘comedor de farinha’ ou um ‘preguiçoso’ persiste. Pouco se fala, com exceção de alguns trabalhos científicos elaborados por pesquisadores, da importância que o indígena teve na consolidação do espaço físico e social do rio Branco. Ao invés de bom selvagem, representado de forma ambígua no discurso do Coronel, criou-se a imagem do índio ‘comedor de farinha’, que permanece até hoje no imaginário popular da sociedade local (Bezerra, 2013, p. 42).

Amparado pelos Tratados de Madri (1750) e de Santo Idelfonso (1777), o Relatório da Comissão de Demarcação de Limites, de 1787, instituiu a política do *uti possidetis*, com o fim de resolver as questões de fronteiras com os espanhóis.

Bezerra chama a atenção para os discursos preconceituosos contra a população indígena local, nas palavras proferidas pelo então Governador, Brigadeiro Manoel da Gama Lobo d’Almada, pioneiro na criação de gado bovino e equino no Vale do rio Branco. O teor desses discursos “fundadores” ecoa até os dias de hoje, como pode constatar qualquer um que acompanha a vida política roraimense.

Após o fracasso dos aldeamentos, a política de ocupação da fronteira seguiu com a estratégia de povoar e desenvolver o Vale do Rio Branco. Lobo D'Almada, governador da Capitania do Rio Negro, investiu na introdução da pecuária com a implantação das “Fazendas Reais” no Alto rio Branco, nos fins do século XVIII, demonstrando o propósito de firmar a presença portuguesa na região (VIEIRA e GOMES FILHO, 2015); contudo, a ocupação advinda dessa atividade foi lenta (DINIZ, 1972, p. 37).

Considerando aspectos políticos, econômicos e sociais, Bezerra chega à interessante conclusão de que houve uma “duplicidade, ou ambiguidade, entre a política indigenista proposta por d'Almada para o rio Branco e a prática realizada” (BEZERRA, 2013, p. 42). Desse modo, como representante da Coroa portuguesa, o Brigadeiro apresentou um discurso que se pode considerar, de certa forma, *humanitário*, uma vez que incluía um bom tratamento aos indígenas embora, na prática, impusesse violentamente seus costumes e seus valores.

Após a criação das “Fazendas Reais” foram surgindo outras fazendas particulares, geralmente localizadas próximas às margens dos rios, que passaram a ocupar grandes extensões dos territórios indígenas. A atividade econômica da pecuária foi favorecida devido aos extensos campos naturais, uma vegetação de cerrado e um relevo plano, propício à criação de gado. Essa conformação diminuía a necessidade de maiores investimentos com o manejo dos pastos. Além disso, a região é banhada por um complexo sistema hidrográfico, contendo rios, lagos e igarapés.

Os primeiros contatos de indígenas com europeus e, posteriormente, com posseiros, que foram paulatinamente se apropriando dos seus territórios, desencadearam uma tensa e violenta relação na região do Rio Branco. Farage e Santilli (1992), Santilli (2001) e Vieira (2003) descrevem esse como um processo contínuo de invasão das áreas tradicionais indígenas. A violência das primeiras invasões de território Makuxi, nas regiões de campos naturais, levou grande parte desse povo a se estabelecer nas regiões das montanhas, próximos às fronteiras com a Guiana e com a Venezuela (SANTILLI, 2001).

As tentativas governamentais de formar povoados habitados por colonos civis, nos primeiros séculos do século XIX, não lograram êxito. Contribuíram para essa derrocada alguns dispositivos da Lei de Terras, de 1850, que muito dificultava a regularização do domínio fundiário e, impediam que maiores investimentos fossem feitos pelos colonos.

Acresce que, por muito tempo, a pecuária no Alto rio Branco foi considerada como uma atividade marginal e de muito baixa rentabilidade, sendo relegada a colonos pobres que haviam chegado, em sucessivas ondas migratórias, nas últimas décadas do século XIX, oriundos, sobretudo, da região Nordeste. A atividade, entretanto, aos poucos foi se tornando mais atrativa

aos que dispunham de maiores recursos e que, em geral, eram provenientes das atividades extrativistas nas matas do baixo rio Branco, tal como ocorreu com o famoso comerciante regional Sebastião Diniz⁴² (FARAGE e SANTILLI, 1992).

A política de desenvolvimento econômico da região do rio Branco, colocada em prática desde o período colonial, tinha como objetivo o povoamento nas regiões de lavrados e de florestas por um contingente populacional de origem não indígena. A implementação dessa política fez dadas concessões de terras não somente para militares portugueses, mas, posteriormente, também a posseiros nordestinos. Alguns desses beneficiados, e posteriormente seus herdeiros, se transformaram em grandes latifundiários na Região, assumindo a condição de elite agropecuária local. (CIDR, 1990)

No século XIX, a configuração socioeconômica no Vale do Rio Branco foi progressivamente sendo dinamizada devido à política de povoamento da região – o que ocorreu mediante gradativa invasão das terras indígenas. Manoela Carneiro da Cunha chama a atenção para a transformação da questão indígena, que então deixou de ser importante essencialmente por essa população servir como reserva de mão-de-obra disponível e farta, e se deslocou para a questão de ocupação de terras.

Conforme a autora: “debate-se a partir do fim do século XVIII até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios ‘bravos’, ‘desinfestando’ os sertões – solução em geral propícia aos colonos” (CUNHA, 1992, p. 134). O extermínio físico dos indígenas, muito empregado nas *guerras* justas, poderia ser eficaz para *liberar* os sertões para a utilização agropastoril.

Na análise de Santilli (2001), o processo de desterritorialização dos indígenas de Roraima se iniciou com a criação de uma elite agropecuária, a qual foi se formando desde o século XIX. A pecuária surgiu como uma alternativa econômica quando a atividade extrativista entrou em decadência, avançando para as terras tradicionalmente ocupadas pelos Wapichana nas duas primeiras décadas do século XX e, nas décadas seguintes, indo em direção aos territórios dos Makuxi.

Com o advento da República, o respaldo legal que a primeira Constituição republicana outorgava aos Estados, em relação às terras devolutas, permitiu que essas elites agropecuárias, detentoras do poder político local, reconhecidas nas figuras de “coronéis”, tivessem maior liberdade para adquirir novas possessões, permitindo que pudessem titular seus latifúndios.

⁴² Fundador de mais de vinte fazendas no Vale do rio Branco. Disponível em <https://folhabyv.com.br/coluna-FAZENDEIROS-SEBASTIAO-DINIZ-e-O-CORONEL-PINTO/2499>. Acesso em 18 mar 2019.

Com essa política fundiária, os povos Wapixana e Makuxi na região do rio Uraricuera foram inicialmente atingidos, seguindo a ocupação do rio Tacutu. As outras regulamentações, controladas pela política local, beneficiariam os posseiros em detrimento das populações indígenas, “o registro de títulos tornava-se um mero jogo de mútuas legitimações entre fazendeiros” (FARAGE e SANTILLI, 1992, p. 275).

O processo de estadualização das terras devolutas contribuiu para que as regiões de lavrado fossem indiscriminadamente ocupadas e exploradas para a criação de gado. Muitos desses novos posseiros faziam parte de um grande fluxo migratório oriundo do Nordeste, ocorrido no período de 1890 a 1910. Alguns historiadores caracterizam esse fenômeno como uma fuga das longas estiagens que assolou aquela região no primeiro decênio do século XX.

Corroborando com essa linha de argumentação, Maria das Graças Nascimento afirma que as migrações nordestinas foram desencadeadas principalmente pelos longos períodos de estiagens atravessados por aquela região ou por questões fundiárias. Contudo, essa autora afirma que ela ocorreu também devido ao comércio do látex, produto extraído da seringueira da Amazônia: ocorre que a balata era produto de primeira linha na balança comercial brasileira, por isso, se apresentou como saída viável para a crise de então. Desse modo, o ciclo da borracha (1870 - 1920), ou a *Belle Époque Amazônica*, como ficou conhecido esse período historiográfico, atraiu, de 1890 a 1910, cerca de meio milhão de pessoas para a região do Rio Branco. (NASCIMENTO, 1998, p. 3).

Por outro lado, Samuel Benchimol (1999, p. 136) aponta que não foi só a fuga da seca e da fome, mas que esses colonos também foram atraídos pelo ‘apetite da seringa’, com o intuito de adquirir fortuna rápida. Além disso, ele aponta que o espírito de aventura seria também determinante para essa mobilidade demográfica. O autor estima que cerca de quinhentos mil nordestinos se deslocaram para a Amazônia. Esse período, marca as relações inaugurais entre muitos desses migrantes e as populações indígenas.

Segundo registrado na ata da Reunião de Tuxauas e de Professores da região de Surumu, realizada nos dias 25 e 26 de novembro de 1978 (ARTP, 1978), o tuxaua Vicente afirma que, nos momentos iniciais, as relações entre migrantes e indígenas ocorreram de forma bastante amistosas. Segundo o depoimento desse tuxaua, a chegada dos primeiros não indígenas às terras das malocas se deu com o consentimento dos próprios indígenas, que concordaram que esses recém-chegados ocupassem parte de seus territórios. Ele acrescenta que a permissão se deu em troca de bens industrializados ou de outros pequenos benefícios de pequeno valor.

Essa foi uma prática usual nos tempos dos primeiros contatos, como se pode depreender no trecho abaixo:

A história é sempre a mesma, igual a todas as histórias dos índios do Brasil, vou contar um fato pra ver se não é também a vossa história: 50 anos atrás, aqui não tinha nenhum branco, as terras eram livres e os parentes caçavam, pescavam, iam livremente em toda a parte, não tinha nada que impedia, nem cercado nem gado; podiam plantar a vontade e viviam verdadeiramente felizes [...]. Depois, um dia não tanto belo, chegou o primeiro branco. Falou ao tuxaua: ‘olha tuxaua, eu sou amigo de vocês, não quero as vossas terras, quero só o capim pelo meu gado, só o capim, vocês não precisam de capim. Eu vou ser bom com vocês, dou carne para vocês comer, leite, sal e o que precisarem’. O tuxaua acreditou nele, deixou que o branco fizesse a sua casa, o curral na terra da maloca. No início tudo parecia bom (ADR.ARTP, 1978, p. 1).

Percebe-se nessa declaração do tuxaua Vicente que os “parentes” viviam “livres e felizes” antes da chegada dos não indígenas aos seus territórios. Também se pode constatar que a noção de felicidade remete à realidade de que, em tempos anteriores, os indígenas podiam se deslocar sem problemas nos limiares dos espaços intertribais, conforme seus ritos e costumes ancestrais. Segundo acrescenta, quando se aproximou, o homem branco se apresentou de forma amigável, humilde e respeitosa, assumindo aparente postura solidária para com os indígenas; tratava-se, segundo avalia, de uma atitude acima de qualquer suspeita, na época, o que tornou difícil prever os riscos que essa aproximação representava para seu povo no futuro.

No entanto, logo na sequência, o relato do tuxaua Vicente dá conta da radical mudança de comportamento desse mesmo possesiro de ar aparentemente gentil:

Depois de um pouco de tempo o branco falou: ‘olha tuxaua, a carne está sempre mais cara, não dá mais para dar-vos uma res, de hoje em diante te dou só o bucho para fazer a vossa panelada.’ O tuxaua ficou sem jeito e não falou nada. Passou ainda um pouco de tempo e a mulher do homem falou: ‘Estou precisando do bucho para fazer sabão, não dá mais de dar o bucho aos caboclos’, e não deram mais o bucho. Aí o pessoal desconfiou: ‘estes caras vieram aqui prometendo muitas coisas, fizeram a casa e o curral, ocuparam as nossas terras, agora estão fazendo cercados, o gado está destruindo as roças e não dão mais nada pra gente, somos ou não somos daqui?... O gado está comendo até as palhas da casa, este branco trouxe a bagunça no meio de nós’. Daí veio um outro, dois, três, quatro, cinco, cem outros ocupando tudo e hoje não tem terras onde não tem desta gente com os mesmos problemas. E aconteceu mais, estes caras cercaram e hoje é o tuxaua que deve ir na fazenda para pedir licença de plantar na roça, pedir licença para poder pescar ou caçar dentro do cercado, nas terras e igarapés que os brancos roubaram (Ibidem, 1978, p.1-2).

A constatação da “bagunça” instalada pelo “branco” entre os indígenas retrata acontecimentos comuns a quase todas as malocas de Roraima. A forte sensação de perda de bens, sobretudo dos territórios (recursos indispensáveis para sobrevivência do povo indígena), da liberdade de ir e vir, que antes possuíam, e que foram sendo, desde então, paulatinamente usurpadas pelos não indígenas, foram objeto de constantes denúncias feitas por tuxauas de

malocas localizadas nos mais diferentes quadrantes de Roraima. Fica evidente, em sua fala, de que se trata de espoliação.

Interessante nesse passo notar que, inicialmente, essa percepção do tuxaua não estava associada à noção de perda da terra como um bem material em si, e que ela estava associada antes ao sentimento de perda da felicidade que, por sua vez, estava fortemente associada à liberdade de manter vivos seus costumes e ritos tradicionais. Nesse contexto, emblemáticos são os "cercados", que eram obstáculos impostos pelos fazendeiros para impedir o acesso dos indígenas as suas "propriedades particulares".

Esse limite, que restringia a entrada e a permanência do indígena para a prática da caça ou da pesca, se constituía em *delito* muitas vezes punido duramente por agentes do Estado ou pelos jagunços que prestavam serviços aos usurpadores das terras. As distorções na interpretação das leis existentes, o descaso das autoridades e o uso da força garantiram sistematicamente a estabilidade do posseiro, em detrimento do direito dos indígenas em continuar a usufruir os recursos das terras habitadas tradicionalmente.

Em resumo, se essas relações mantidas nos primórdios do contato foram aparentemente amistosas, conforme descritas pelo tuxaua Vicente, com o passar do tempo elas se deterioraram e se transformaram, acarretando a eclosão de conflitos violentos decorrentes do fim das "cordialidades" e da conseqüente diminuição dos préstimos inicialmente realizados pelos pecuaristas invasores. Daí para a fase de um aumento progressivo do crescimento da depredação das roças indígenas pelo gado do invasor, e do cerceamento da mobilidade dos índios na prática de suas atividades de subsistência e econômicas, como a caça e a pesca, que se tornaram progressivamente escassas, foi um salto que culminou com o uso da força, da violência e da humilhação constante. (SANTILLI, 2001, p. 38)

Podemos afirmar que as invasões das terras indígenas em Roraima por posseiros ocorreram em duas etapas distintas e sucessivas. A primeira se estendeu desde a chegada dos primeiros pecuaristas até aproximadamente a década de 1950. Essa fase pode ser designada como a da primeira geração de fazendeiros, os quais pareciam ter "consciência de que a terra já tinha dono" (CIDR, 1990, p. 7). Nesse momento, não parecia ser comum usar da violência física para expulsar os indígenas dos territórios tradicionais em que viviam.

Na segunda etapa, outros ocupantes, herdeiros dos primeiros pecuaristas ou novos posseiros, adotaram outras técnicas e modos de produzir, visando lucros maiores e mais imediatos com a empresa agropecuária (Ibid., p.8). Dessa feita, eles cercaram áreas maiores de terras, com o intuito de aumentar as pastagens para o gado. Nesse processo de ampliação,

passaram a incluir também os lagos e igarapés, de modo a garantir água para matar a sede de seus animais, gerando escassez de recursos para a sobrevivência das comunidades indígenas.

Narrando o processo de multiplicação das fazendas, que ele acompanhou desde o início do século XX, o tuxaua Vicente diz: “veio um outro, dois, três, quatro, cinco, cem outros ocupando tudo e hoje não tem terras onde não tem desta gente com os mesmos problemas” (Id., 1978, p.2).

Esse fenômeno de ocupação pode ser explicado fundamentalmente pela crença em duas ideologias: a primeira consistia na ideia de que havia terras devolutas com pastagens naturais e irrigadas, propícias à criação de gado (CIDR, 1990, p. 8). A segunda, incidia na ideia de que o gado era quem delimitava o território ocupado. Isso quer dizer que onde o animal andava, este era o limite do fazendeiro. Desse modo, afirmava-se que para ter direito de possuir terra, precisava-se ter um rebanho (Ibidem). Nesse caso, os indígenas não possuíam bois, nem criações, pois, esse não era um costume deles. Por conseguinte, eles não teriam direito a possuir as terras que tradicionalmente ocupavam.

Outro fator de multiplicação das fazendas no alto rio Branco pode ser apontado devido ao acordo denominado de “quarta”. Esse sistema consiste no contrato acerca do pagamento total, ou parcial do salário, no qual o vaqueiro recebia o quarto bezerro que nascia. Assim, o vaqueiro tinha direito a um quarto das crias da fazenda. Esse pagamento era entregue uma vez por ano, no período da ferra do gado⁴³. Mas o mecanismo foi extinto como prática trabalhista a partir da segunda etapa da invasão territorial, quando os proprietários já eram os herdeiros da primeira leva de invasores ou novos posseiros. (Ibid., p.10).

A introdução de fazendas de gado no Rio Branco levou à inserção do trabalhador indígena nessas áreas, estruturando novas e até então desconhecidas relações de trabalho. Além disso, vale acrescentar a ocorrência constante da prática de recrutamento de crianças indígenas para serem criadas por família “civilizadas” – o que contribuiu para reforçar os laços clientelistas mantidos entre índios e posseiros. Essas crianças aprendiam a lidar com o gado ou a cuidar da casa, tornando-se, assim, quase escravos das famílias para quem trabalhavam sem receber salário (VIEIRA, 2003).

Nesse contexto, a educação das crianças também se apresentou como fator de enorme frustração para os indígenas, uma vez que eles “davam” seus filhos sob a promessa de que teriam acesso à educação formal nas fazendas onde iam morar. Mas cedo os indígenas se deram

⁴³ Marcação no gado a ferro superaquecido com logotipo específico do proprietário.

conta de que essa condição somente aprofundava o regime de trabalho servil a que estavam submetidos nesse jogo de relações. (SANTILLI, 2001, p. 39).

Nos anos posteriores, a Amazônia continuou sendo alvo de políticas de povoamento e desenvolvimento econômico, sob a alegação de que era necessário preencher o “vazio demográfico” da região. Foi essa concepção que direcionou a criação dos Territórios Federais, em 1943, dentre os quais foi incluído o Território Federal do Rio Branco. Nesse contexto, surgiu a iniciativa da grande “Marcha para o Oeste”, um plano estratégico geopolítico do governo de Getúlio Vargas, que objetivava povoar e desenvolver o país, partindo do Centro-Oeste em direção às fronteiras e à Amazônia.

Nesse ínterim, a Amazônia passou a ser alvo de planejamentos econômicos estratégicos, que visavam a exploração dos recursos disponíveis. O discurso do Governo era o de que era necessário integrar a região ao restante do país. Então, buscou-se desenvolvê-la economicamente, através do comércio da borracha, que obteve um breve revigoramento, em meados da década de 1940. Com esse objetivo, foram desencadeadas diversas ações governamentais para incentivar a migração de nordestinos para compor uma massa de trabalhadores nos seringais.

De acordo com Maria das Graças Nascimento, a Batalha da Borracha, ocorrida durante a Segunda Guerra Mundial, levou o governo a investir na migração nordestina de forma massiva, criando inclusive o Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA) e outros órgãos ligados ao atendimento dos “soldados da borracha”. O estímulo à migração visava ao aumento da produtividade da extração da seringa para cumprir os acordos com os “Acordos de Washington”⁴⁴, assinado por Getúlio Vargas em 1942. (NASCIMENTO, 1998, p. 4).

Tanto no período do Ciclo da Borracha, quanto no período da “Batalha da Borracha”, o Território Federal do Rio Branco (1943-1962) recebeu levas sucessivas de migrantes nordestinos. Contudo, com o posterior declínio da economia da borracha, e sem ter possibilidade de retorno para o Nordeste, muitos nordestinos migrados acabaram procurando outras alternativas econômicas dentro da própria Amazônia. Nesse caudal de dinâmicas e de ajustes de vida, muitos deles acabaram rumando para o recém-criado Território Federal, assim como para outros Estados da Amazônia, com a esperança de adquirir um lote de terras e, assim, poder gozar melhores condições de vida (MAGALHÃES, 2008).

⁴⁴ Acordo comercial para que o Brasil fornecesse minérios e borracha aos Estados Unidos

Depois disso, ocorreu o *boom* da atividade de exploração do garimpo de ouro e diamante, iniciada desde as primeiras décadas do século XX, que teve como consequência a ocorrência de novo fluxo migratório tanto para o território Macuxi quanto para parte do território Ingarikó. O desenvolvimento da política fundiária promovida pelo governo do Amazonas, nesse período do auge da borracha, favoreceu essa dinâmica migratória (BARROS, 1996).

De acordo com os dados da tabela abaixo, pode se observar a evolução demográfica de Roraima no período de 1940 a 1991; nele, nota-se que, em menos de uma década (1940-1950) após a instalação do Território Federal do Rio Branco, houve um pequeno acréscimo populacional. De 1950 a 1960, em contraste, o aumento populacional foi mais significativo, devido à atração dos garimpos de diamante localizados nas Serras do Tepequém, bem como nos vales dos Rios Cotingo, Maú, Quinô e Suapi.

Nota-se haver, em seguida, um decréscimo na taxa de crescimento demográfico entre os anos de 1960 a 1970. No período entre as décadas de 1970 a 1980 verifica-se mais um aumento significativo, dessa vez devido à abertura das estradas e vicinais para realizar assentamentos de migrantes, e o incentivo à exploração mineral. A década de 1980 para 1990 apresentou mais um movimento de crescimento demográfico, agora com uma tendência de deslocamento para as áreas urbanas. (BRASIL/IBGE, 1991).

Tabela 1. Evolução demográfica de 1940 a 1990 em Roraima

DÉCADA	TOTAL	CRESCIMENTO ANUAL (%)
1940	10.509	—
1950	17.834	—
1960	28.304	4,73
1970	40.915	3,75
1980	79.153	6,82
1991	215.950	9,55

Fontes: IBGE – RR, 1991.

Entre 1964 e 1985, a região continuou a ser pensada pelo viés da política desenvolvimentista. Em razão disso, os militares a incluíram no projeto de modernização nacional, que visava a integração econômica e social da Amazônia ao resto do país, e trataram de colocar em prática, além da integração, a ocupação física do território, através de um grande

programa de construção de rodovias e de programas de colonização pública. A ideia de tirar a Amazônia do isolamento integrando e promovendo o seu adensamento populacional nas fronteiras se fundamentava na Doutrina da Segurança Nacional (MAGALHÃES, 2008).

Desse modo, foi incentivada a migração para fins de povoamento da região por meio da alavancagem de diferentes atividades: exploração mineral, extração madeireira e exploração da fauna e da flora. No período dos governos militares, permaneceu e foi aprofundada a concepção de que a região precisava ser desenvolvida para ser integrada à política econômica do país.

De modo a implementar essa política, foram criados diversos programas governamentais: o Programa de Integração Nacional – PIN (1970), visando à transferência do contingente demográfico do Nordeste para a Amazônia, e o Programa de Polos Agropecuários e Agro Minerais da Amazônia – POLAMAZÔNIA (1974), objetivando a implantação de polos agrícolas nas regiões dos garimpos e o incentivo as migrações do Nordeste para a Amazônia e o Centro-oeste. Esses programas foram implantados na Amazônia com a finalidade de promover suas potencialidades agropecuárias, agroindustriais, florestais e minerais.

Nesse passo, vale lembrar que, em 1967, a FUNAI foi criada para substituir o SPI, ficando com a responsabilidade de desenvolver a política indigenista oficial e, por conseguinte, com a incumbência de fazer contato e pacificar os indígenas isolados. Nesse contexto, o apoio da FUNAI foi de suma importância para a implementação dos programas de desenvolvimento da Amazônia.

Outro órgão criado com o objetivo de apoiar a política governamental voltada para a região foi o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, criado pelo decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, com a missão de resolver a questão fundiária da União. Nesse sentido, em Roraima, foi promovida a abertura de estradas para assentamento das inúmeras famílias de migrantes que continuavam a chegar principalmente do Nordeste, mas também de outras partes do país. Além das estradas federais, foram abertas várias vicinais para a implantação de projetos de assentamentos e de núcleos populacionais.

Entre o período de 1973 a 1976, a abertura de um trecho da BR-210, conhecida por Perimetral Norte, adentrou o sudeste do território Yanomami. Nesse mesmo período (1975) foram detectadas importantes jazidas minerais pelo Projeto RADAM na região⁴⁵.

No livro *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura* (2017), o jornalista Rubens Valente descreve situações de massacres contra os povos indígenas

⁴⁵ Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em 25/04/2019.

e as tragédias vivenciadas, como a mortes de tribos inteiras por diversas doenças devido aos primeiros contatos com não indígenas no período da ditadura militar.

Além disso, conforme relatório entregue à Comissão Nacional da Verdade (CNV), os Waimiri-Atroari foram vítimas de ataques genocidas por conta da abertura da BR 174 (VALENTE, 2017, p.174). Heck, Loebens e Carvalho (2005, p. 239) afirmam que, nas décadas de 1960 e 1970, os povos Waimiri-Atroari, Yanomami – ambos nos Estados do Amazonas e de Roraima –, os Arara, Parakanã, Cinta Larga e Nambikwara, entre outros, foram duramente atingidos por essa política etnocida de cunho desenvolvimentista.

As populações indígenas que habitavam os locais por onde foram abertas essas estradas sofreram fortes impactos devido aos confrontos com o Estado. De acordo com Heck, Loebens e Carvalho (2005), devido à construção da BR 174, que liga Boa Vista à Manaus, entre 1968 e 1971, “[...] estima-se que dois mil índios foram mortos, seja pelas forças repressivas do Estado ou de mercenários a seu serviço” (HECK et al, 2005, p. 250).

O processo de reorganização espacial com a abertura de rodovias federais viabilizou a realização de programas que incentivavam a ocupação não somente de pessoas físicas, mas também empresas de áreas voltadas à produção agrícola, à expansão da pecuária, à extração de madeira para importação e exportação, e à exploração de minérios (KOHLHEPP, 2002; OLIVEIRA, 2003).

No âmbito dessa política, a questão central era o problema de ocupação das terras indígenas e da exploração de seu subsolo (CUNHA, 2012). Em face das descobertas dos minérios, os indígenas passaram a ser tratados como um entrave ao desenvolvimento do Território Federal, pois as, riquezas minerais, que suas terras escondiam, passariam a ser exploradas a qualquer custo.

Além disso, o convívio de distintas culturas decorrente do fluxo migratório de garimpeiros nas terras indígenas gerou inevitável encontro entre indígenas e não indígenas, o que cedo acarretou situações de conflitos entre esses dois grupos. Caso exemplar é o propalado crime de genocídio praticado por garimpeiros, em 1993, contra homens, mulheres e crianças da etnia Yanomami, no episódio que ficou conhecido como o “massacre de Haximu”.

Esse episódio foi noticiado na imprensa brasileira e internacional, em jornais como a Folha de São Paulo⁴⁶ e *The New York Times*⁴⁷. A Comissão da Ação pela Cidadania esteve em

⁴⁶ Noticiado em 1º de maio de 1994 <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/5/01/mais!/34.html>>. Artigo escrito em 27/09/1993. Publicado na Folha de S. Paulo em 03/10/1993 – Caderno Mais! pg. 6-4 e 6-5 https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/massacre_haximu.pdf.

⁴⁷ Noticiado 29 de junho de 1995 <<https://www.nytimes.com/1995/06/29/world/atrocity-case-in-amazon-is-botched.html>>

Roraima para avaliar a situação do garimpo na terra Yanomami, pois, além de ataques sofridos por garimpeiros, houve muitas mortes por causa de doenças, tais como a gripe, o sarampo e a varíola.

Ao final da ata da assembleia de 1985, um documento sobre a situação da invasão garimpeira chama a atenção. Se trata do “Comunicado para a Reunião do Surumu dos índios Yanomami”, assinado por Davi Yanomami, Carreira Wakathautheri Yanomai e Rubi Waika Yanomami:

Tem muito Yanomami que vive no Brasil e na Venezuela. Pensamos que tem 20 mil. Para nós são um povo só. Porque entendemos a língua de todos eles. Os Yanomami não saem de suas aldeias e por isso muitos só falam Yanomami. Eu, Davi, estudei primeiro a língua nossa, comecei a escrever e ler em Yanomami. Eu nunca fui na Escola dos brancos e por isso não sei falar bem o português. Os outros Yanomami também não falam o português. Nós fomos convidados para vir aqui na reunião para contar a vocês nossa situação. Nossas terras não são demarcadas. Por isso estão sendo invadidas pelos brancos que estão tirando o ouro de nossas terras indígenas e estão trazendo as doenças e contaminam os Yanomami. Doença de branco nós chamamos de Xawará. Essas doenças matam o nosso povo. Primeiro o Yanomami não sabia que os garimpeiros invadiram suas terras. Agora nós estamos sabendo; aqueles que moram perto dos garimpeiros e dos fazendeiros, os Yanomami do Ajarani, do Catrimami, do Domini, do Couto de Magalhães e do Ericó. Tem Yanomami que sabe que é ruim para eles e ficam tristes porque pegam doenças. Tem outros que acham bom porque recebem terçados, machados, panelas e fósforos que eles precisam no mato para usar. Agora nós que sabemos que garimpeiros nos enganaram, vamos comunicar aos outros para eles também saberem o que está acontecendo com nosso povo. Os garimpeiros querem pegar nossas mulheres Yanomami para ficar com elas e eles estão nos enganando e roubando o nosso ouro. Estou contando isso para vocês porque estou preocupado e zangado. Quero vocês conhecer nossa situação, saber nossa preocupação e quero vocês contar com nós. Nós Yanomami queremos a demarcação do nosso Parque Yanomami. Uma área contínua, isso é muito importante para nós Yanomami.

Surumu, 9 de janeiro de 1985 (Ibidem, 1985, p. 14-15).

A presença dos representantes do povo Yanomami nessa reunião era motivada pela necessidade de se aliar ao movimento indígena, por causa da invasão em massa dos garimpeiros em seus territórios. Pelos registros de atas, a primeira vez que representantes dessa etnia participaram dessas assembleias foi em 1984⁴⁸. O apelo de Davi Yanomami e seus companheiros, através deste comunicado, demonstra a dura realidade e penúria que seu povo e os demais subgrupos estavam enfrentando em seus territórios.

Nesse ínterim, em 1985, o Governo Federal criou o Projeto Calha Norte (PCN) com o objetivo de promover o desenvolvimento sustentável, a ocupação estratégica dos “espaços

⁴⁸ Ver Quadro 1 – Anexo A

vazios” e a Segurança Nacional nas regiões de fronteira. Os recursos advindos do PCN seriam destinados à construção de estradas, escolas, hospitais, rede elétrica urbana e rural. Contudo, estava voltado à forte atuação militar, com a implantação de Pelotões Especiais de Fronteiras. Suas ações buscavam resguardar o território nacional através do trabalho realizado pelas Forças Armadas⁴⁹. O PCN era considerado a materialização da defesa nacional frente à suposta ameaça de perda da soberania nacional sobre as reservas da Amazônia, especialmente nas áreas de fronteira. Esse argumento foi então fartamente empregado e é apregoadado pelos defensores da *não internacionalização da Amazônia* até na atualidade.

O fim do período da ditadura militar não acarretou, como se pode pensar apressadamente, processo de mudanças significativas na situação dos grupos indígenas de Roraima, em razão de que as fronteiras agrícola e econômica continuaram em franca expansão, ainda fortemente impulsionadas pela implantação de programas que incentivavam o desenvolvimento da região, dos quais já falamos acima.

Fazendo rápido balanço, pode-se afirmar que os conflitos por terras se agravaram com a manutenção da política econômica iniciada nesse período. O agronegócio, a extração de madeiras de lei, a garimpagem nas terras indígenas e a especulação latifundiária continuaram a ser o carro-chefe dessa política desenvolvimentista, ocasionando o agravamento da violência sobre as populações indígenas. (Cf. SANTILLI, 2001; REPETTO, 2008).

Repetto tratou da violência sofrida pelos povos indígenas, nas décadas de 1980 a 1990, e da situação que gerou a reestruturação das comunidades Makuxi e Wapixana. O autor cita um trecho da obra *Xununu Tamu: uma saga indígena*, de Vilela Montanha (2008), em que é relatada a participação de um fazendeiro, de um delegado e de um sargento da Polícia Militar na detenção de um indígena e na destruição de algumas casas de barro e de palha, supostamente construídas nas terras do dito fazendeiro.

Na sequência, o autor destaca que

Na década de 80 e início de 90, muitas violências foram cometidas contra os índios: 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 fazendeiros e com total convivência das autoridades civis, policiais e da própria FUNAI (REPETTO, 2008, p. 119-120).

⁴⁹ Programa Calha Norte. Disponível em: <<https://www.defesa.gov.br/programas-sociais/programa-calha-norte>>

Essa conturbada situação de violência também é relatada por Santilli (2001), que narra a situação dos habitantes das malocas Ouro e Santa Cruz, localizadas na região Xununuetamu, no extremo sudeste do território Macuxi, nas proximidades da Vila de Normandia⁵⁰.

O paulatino avanço da atividade pecuária na região do Alto Rio Branco promoveu e acarretou drástica expulsão dos indígenas de territórios em que tradicionalmente viviam. Diante das constantes pressões exercida por posseiros, que continuamente foram se instalando nos territórios tradicionais, os indígenas, acostumados a habitar as regiões de cerrados, resistiram a abandonar suas terras para se adaptar às regiões das áreas de matas. Eles sabiam que teriam que disputar esses novos territórios com outros indígenas. O tuxaua Filismino, da maloca do Limão, expõe a situação da seguinte maneira:

Também Pe. Zé Maria, muitos anos atrás queria que o índio fosse morar no mato. Eu respondi que não ia de jeito nenhum, Padre não nasceu aqui, não sabe de nada, onde tem caça, peixes, onde tem doenças... Se a gente vai morar no mato morre logo, porque nós somos acostumados no lavrado e nem temos força para derrubar árvores grandes... (ADR.ARG-Tuxaua Filismino, 1979, p. 2).

Segundo concebia Filismino, o local onde seus ancestrais haviam habitado, e onde muitos repousavam eternamente, representava mais que um simples lugar de moradia: significava que ele e seu povo pertenciam a essa terra, e vice-versa, e que eles sabiam dela tirar o sustento e tudo o mais que era necessário para nela viverem e serem felizes, a seu próprio modo. Essa condição fez com que os indígenas reunissem forças para a resistência, acarretando uma disputa cada vez mais acirrada pelo território.

O processo de regularização dessas duas áreas indígenas, que mais tarde seriam denominadas de Raposa-Serra do Sol, se arrastou por mais de trinta anos. Nesse ínterim, em meio à violência, a pressões políticas e a constantes choques de interesses com poderosos pecuaristas e com governantes locais, resistiram os indígenas de Roraima. Nesse decurso, as notícias dos conflitos, extrapolaram o âmbito local, tomando proporções em âmbito Nacional e internacional.

Essa situação também foi retratada por Vilela Montanha em *Os bravos de Oixi: índios em luta pela vida*. Essa obra que reúne, segundo o prefaciador do livro, Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia/MT, “denúncia, estória e poesia, pranto e evangelho” (VILELA MONTANHA, 1994, p. 9). Montanha trata sobre a questão da violência contra os indígenas de

⁵⁰ Esse dado se refere ao ano de 1972. Normandia foi transformado em município pela Lei Federal Nº 7.009 de julho de 1982.

forma literária, substituindo nomes e lugares, sem descuidar dos detalhes baseados em fatos reais.

Diante dessa situação de confronto, concordamos com a posição de José de Souza Martins ao afirmar que ocorreu uma transformação nas relações patronais e a terra. Na prática, a expulsão do indígena representava a liberação desse espaço para dar lugar à produção de mercadorias. “Essa mudança não decorreu de uma transformação no processo de trabalho, mas de uma elevação do preço da terra e da renda fundiária. A mudança não se deu na *produção* da mais-valia e sim na sua *distribuição*, sob a forma de renda” (MARTINS, 1989, p.139). A situação das malocas Ouro e Santa Cruz, acima aludidas, é um exemplo claro do que estava acontecendo em Roraima e em outros Estados brasileiros.

No desenrolar desses acontecimentos, a política econômica exploratória foi levada à frente pelos governantes locais, que apoiaram a iniciativa privada e o desenvolvimento de ações contrárias à demarcação de terras indígenas, sem que quaisquer medidas de proteção fossem adotadas. A alegação era de que havia muita terra para pouco índio e que a demarcação em área contínua iria travar o desenvolvimento do Estado. No mesmo período, a exploração aurífera nas terras indígenas começava a despontar, chegando ao seu auge na década de 1990. Esse foi mais um segmento que pressionou o governo contra a demarcação das terras indígenas.

Sem ter apoio para defender seu direito à vida, os indígenas e membros da Igreja Católica⁵¹ denunciaram a situação nas áreas invadidas por garimpeiros. Eles solicitaram por ajuda ao Ministério do Interior, assim como fora do país, com o objetivo de garantir o direito da demarcação das terras tradicionais. Essa experiência produziu um efeito que refletiu na mobilização dos grupos indígenas em direção à organização de um movimento social que se encontrava em fase de estruturação.

Nesse contexto, o movimento indígena foi se estruturando e muitos se fizeram ouvir, como Davi Kopenawa Yanomami, que discursou na ONU e em diversos fóruns internacionais. Em 1988, ele recebeu o *Global 500 Award* das Nações Unidas, tendo sido reconhecido internacionalmente por denunciar a violência contra seu povo e por lutar pela demarcação das terras dos Yanomami.

O aumento do fluxo demográfico devido à abertura da mineração e à expansão do agronegócio em território Makuxi, bem como o acirramento dos conflitos, marcaram a ampliação e a articulação entre as lideranças políticas dos povos originários com o apoio da Igreja Católica, sobretudo, após a chegada do bispo Dom Aldo Mongiano, em 1975, conforme

⁵¹ Noticiado em 6 de dezembro de 1984. <https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/25373_20130619_193114.pdf>

analisamos no capítulo anterior. Esse é um momento que marca o início do processo de luta social pela reconquista dos territórios indígenas em Roraima através da mobilização de um movimento organizado.

3.2. O protagonismo indígena em Roraima

Em grande parte das narrativas existentes sobre os povos indígenas americanos e brasileiros pode-se observar a predominância da perspectiva do colonizador, a qual pode ser capturada tanto pelo modo como esses demonizam a figura daqueles, quanto pela maneira com que os indígenas são representados como vítimas passivas do processo histórico.

Não obstante essa realidade, percebemos uma nova tendência na qual esses povos são tratados como protagonistas de suas histórias. De certa forma, os indígenas sempre foram atores políticos das suas próprias histórias, sendo, por exemplo, reconhecidos desde cedo pelos conquistadores europeus como importantes aliados em sua empresa colonialista. (CUNHA, 1992). Nesse sentido, podemos observar resistência e luta por um longo período, em prol da re/conquista de seus territórios e pela manutenção de suas culturas no Vale do Rio Branco.

A configuração que vinha se formando nas últimas décadas do século XX a respeito da questão indígena em Roraima foi se definindo como um ambiente de conflitos e de acirradas manifestações de disputas entre os povos ancestrais e os seus adversários. Esses protagonistas levantaram a voz em defesa de seus direitos e reagiram com protestos, manifestações e revoltas. Tais resistências ocasionaram reações violentas por parte de posseiros e garimpeiros.

As ações mais violentas geralmente estiveram vinculadas à disputa pela posse das terras, para criação de gado ou cultivo da monocultura, ou para exploração mineral. Diante dessas adversidades, os indígenas se uniram para lutar por direitos e, para tanto, reuniram diversas etnias com objetivos comuns. Após iniciarem as reuniões de lideranças, com realização anual, criaram representatividades jurídicas visando a conquistar direitos.

A esse respeito, Costa Filho e Santos afirmam:

Movimento indígena em Roraima é a denominação das ações desenvolvidas pelos índios, na luta por seus direitos locais a partir da década de 1970 do século XX, em Roraima, tendo como interlocutor o próprio índio, através das lideranças indígenas pertencentes ao Conselho Indígena de Roraima, espaço de discussão das causas indígenas, em âmbito estadual. Num processo de organização e articulação que demonstra que os índios aprenderam como se mobilizar de forma autônoma na luta pela reconquista de seus espaços, açambarcados pelos europeus que chegaram nestas paragens, a partir do século XV e continuada pelos atuais ramos parentais destes invasores. (2016, p. 197).

Em Roraima, as lideranças indígenas começaram a se reunir ao final da década de 1960; aos poucos foram organizando um movimento que foi crescendo e se fortalecendo, até se tornar o Conselho Indígena do Território Federal Roraima (CINTER), em 1987 (VIEIRA; SILVA, 2016). O movimento se consolidou na década de 1980 (COSTA FILHO; SANTOS, 2016), quando Roraima se transformou em Estado; com isso, a denominação do Conselho foi alterada para Conselho Indígena de Roraima (CIR).

A consolidação do movimento social indígena se deu através do acúmulo das experiências dos sujeitos. Nesse sentido, os indígenas tiveram de aprender a se organizar para re/conquistar os espaços espoliados no processo de expansão da fronteira econômica e a lutar por seus direitos. Conforme destacamos anteriormente, a dinâmica dessa organização se iniciou com as reuniões de lideranças, que contaram com o apoio da Igreja Católica. As suas falas constam nos registros das Atas, em que as pautas giravam em torno da discussão dos problemas enfrentados pelas comunidades indígenas, sobretudo em relação à invasão de terras, os confrontos com posseiros e a conseqüente violência impingida por não indígenas.

Destacamos o ano de 1977 como momento inicial dessa fase de impulso do movimento indígena, quando foi realizado o evento denominado “ou vai ou Racha”. Esse evento marca a época em que se define a manutenção das culturas indígenas não somente como estratégia de defesa, mas também princípio de luta (MONGIANO, 2011). Trata-se de um importante marco histórico e, nessa condição, se faz sempre presente na memória dos indígenas de Roraima. Por isso costumam aludir ao caráter coletivo da decisão de lutar abertamente contra uso de bebida alcoólica nas malocas, resistindo também contra a situação de violência e espólio de suas terras.

Segundo relato da professora Lacimir da Silva – Coordenadora Pedagógica do Centro Regional de Educação Escolar Indígena Mirikiyo Macuxi –, o “ou vai ou racha” foi uma expressão utilizada pelo tuxaua Jaci José de Souza, numa reunião realizada em 1977, na Comunidade do Maturuca. Desse modo, o líder afirmou, naquele momento, que não iria mais consumir bebida alcóolica. Além disso, ele fez um chamado, aos seus companheiros, para empreenderem a luta por seus direitos e pela reconquista dos seus territórios. Esse momento se tornou um marco que ficou registrado na pintura da parede da sede do malocão do Centro Regional de Maturuca. Mais que simples ação simbólica, o gesto reforçou o ato de resistência indígena, haja vista que instituiu um posicionamento de valorização cultural e de luta pelo respeito aos seus modos de vida.

O alcoolismo era à época um dos mais graves problemas, em termos individuais, sociais e culturais, enfrentado pelos povos indígenas. A partir do contato com os não indígenas, a cachaça foi introduzida nas aldeias – o que muito modificou os hábitos de consumir bebidas nas comunidades. Nesse passo vale lembrar que, entre os Macuxi e os Wapichana, é costume os adultos comemorarem os eventos da vida tomando muitas bebidas preparadas a partir da mandioca e de outros vegetais fermentados. Essas bebidas, denominadas de “caxiri”, “pajuaru”, “tanik” apresentam progressivo aumento de teor alcoólico, que varia de acordo com o tempo decorrido desde a preparação até o momento em que são consumidas.

Nas atas que registram as assembleias dos tuxauas do período em estudo, o problema do alcoolismo em diversas malocas é tema de denúncias frequentes; são relatados casos de alcoolismo inclusive entre lideranças indígenas. Para fazer frente a essa situação, foi criada uma Associação de Mulheres, que depois se tornou a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIRR (1999). A Instituição foi criada, em 1999, como estratégia inicial de enfrentamento do alcoolismo – um problema que tanto afeta as mulheres e a intimidade dos lares. Mais que qualquer outro segmento, coube às mulheres indígenas assumir parte significativa dessa tarefa de combate ao alcoolismo (Ibidem).

Analizamos a formação do movimento social indígena, a partir de 1977 até 1995, observando as vozes nas reuniões de tuxauas. Ao nos debruçarmos no estudo dos registros desse movimento, nas “atas de reuniões ou assembleias”, nos deparamos com as falas dos protagonistas da luta dos povos indígenas de Roraima. Os inúmeros documentos produzidos, nesse processo, são evidências dessas lutas. As pautas discutidas nos indicam o enfrentamento da situação vivida por esse coletivo, assinalando as múltiplas experiências das lideranças e comunidades indígenas. Para tanto, selecionamos o conjunto de atas registradas no recorte temporal citado, destacando-as, às vezes, por alguns anos sequenciados.

Em alguns casos, quando não dispomos desses documentos completos, ou na inexistência destes, como foi o caso da RGT de 1977, recorreremos a outras fontes ou a matéria de jornal para complementarmos as informações contidas nos quadros 1 e 2 anexados a esse trabalho. Contudo, nem sempre tais registros consultados trouxeram todos os dados, impossibilitando, portanto, o preenchimento completo de todas as informações.

As primeiras assembleias indígenas realizadas em Roraima tiveram o apoio do CIMI e da Diocese de Roraima e foram realizadas na Missão São José, localizada na Vila Surumu, que era, então, o epicentro de todo o conflito indígena. Nesse lugar, símbolo de resistência indígena, se estruturou o movimento social organizado. Para se ter uma ideia do clima reinante nessa verdadeira arena de luta, vale lembrar que, em represália à homologação da Terra Indígena

Raposa-Serra do Sol, em 2005, o prédio da antiga missão foi incendiado por homens encapuzados⁵². O episódio evidencia, de forma trágica, como se desencadearam as relações sociais em torno da questão fundiária nas décadas anteriores.

Para discutir a questão, faço, nesse passo, breve digressão: ao abordar a formação da classe trabalhadora da Inglaterra, especialmente entre 1790 e 1830, o historiador inglês E. P. Thompson mostrou que, ao contrário das explicações mais em voga, a classe trabalhadora inglesa não surgiu de um dia para o outro; tampouco teve origem em consequência da Revolução Industrial. Seu trabalho, ao contrário, enfatiza que só existe classe quando existe experiência de classe, processo no qual os sujeitos se identificam entre si e na oposição a outros sujeitos. Daí falar em “*making*”, apontando esse processo como um fazer-se dos trabalhadores a partir de experiências compartilhadas, trabalhadas no âmbito dos pensamentos e dos afetos. Thompson registra também as múltiplas dimensões educativas desse processo, em especial no que se refere à identificação de problemas e direitos comuns e à resistência contra os opressores (THOMPSON, 2017). Assim, podemos aproximar o “formar-se” do “educar-se”.

Guardadas as distâncias entre aquela experiência registrada por Thompson e a realidade dos indígenas de Roraima, talvez possamos afirmar que, neste caso, tratou-se também de um processo formativo-educativo, de um aprendizado quanto à organização e união, modos de registro, pautas e, também, demandas por escola e educação formal. A resposta dos povos indígenas de Roraima contra à exploração e ao extermínio consistiu na formação de um coletivo para lutar, na arena fundiária, onde se configuravam os graves problemas sociais, econômicos e políticos sobre as populações indígenas.

Nota-se que, no processo de formação do movimento indígena em Roraima, houve a arregimentação das etnias que se encontravam dispersas entre si, inclusive com algumas tidas tradicionalmente como inimigas. Com isso eles constituíram uma ação orientada por valores e vontades de um grupo que conflita com outros grupos. A compreensão de que os problemas em relação à disputa por seus territórios eram comuns e afligiam a todas as etnias, só se tornou possível a partir da realização das AGT e das reuniões de Conselhos Regionais.

O associativismo indígena em Roraima, levou esses sujeitos a desenvolverem mecanismos de resistências, como por exemplo os projetos de *auto sustentação* para as suas comunidades, ideia também aventada pela Igreja Católica e posteriormente, pela FUNAI. Historicamente, essas são as principais agências indigenistas atuantes em Roraima. Entretanto, defendemos que essas instituições cedo se deram conta da força dessas lideranças, cujas

⁵² Ver <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz0910200509.htm>; ver figuras 9 e 10 no capítulo seguinte.

orientações eram prontamente acolhidas, como se pode comprovar em diversos registros históricos.

Os indígenas protagonizaram o processo de reconstrução da identidade coletiva e da cidadania no campo político, bem como mediaram a inter-relação da sociedade civil com o Estado. O auto reconhecimento como sujeitos pertencentes ao grupo conduziu a relação social, por meio da luta por direitos.

Essa formação se deu na prática, através das experiências à frente das lideranças de suas malocas, da participação das reuniões de tuxauas, compondo os Conselhos Regionais e Territorial, participando de eventos externos e reivindicando os seus direitos coletivos junto às autoridades. Nesse sentido, compreendemos que a atuação nessas áreas se configurou como espaços de formação e *auto formação* desses sujeitos.

O processo de valorização da identidade indígena entre os povos Makuxi, Wapichana e Taurepang unificou o movimento indígena e fortaleceu práticas de resistência tais como a matança das reses que invadiam suas roças, os bloqueios nas estradas, a queima de pontes em protestos, a não prestação de serviços e represália aos fazendeiros, dentre outras. Essas ações, praticadas desde o início das invasões dos territórios indígenas tiveram como consequências a repressão e a violência desmedida de posseiros ou delegados de polícia. Além disso, provocaram uma “progressiva aceitação e interiorização da ‘inferioridade’ indígena perante o branco (‘patrão’).” (CIDR, 1990, p. 42).

Os estudos pós-coloniais se debruçaram com denodo sobre as particularidades desses processos de “interiorização da subalternização” das populações marginalizadas pelas práticas colonialistas de fatura eurocêntrica, e bastante avançaram e aprofundaram a compreensão sobre os modos de ocorrência desse fenômeno. Tais são os casos de Homi K. Bhabha (2003), que investigou o processo de descolonização da Ásia e da África; de Aijaz Ahmad (1992), que se voltou para a discussão do papel da teoria e dos teóricos no movimento contra o colonialismo e o imperialismo; e de Stuart Hall (2005), que estudou a construção das identidades de minorias.

Com base nos estudos de Bhabha (2003), podemos aventar que o processo de auto-formação dos protagonistas do movimento social indígena roraimense se consolidou como construção mediado por relações de tipo intersticial. Conforme essa perspectiva, a construção de identidades dos sujeitos sociais envolvidos transita entre fronteiras sociais e culturais. Desse estado de coisas resultam situações de hibridismo cultural e identitário.

Dessa perspectiva, as identidades desses sujeitos jamais são imutáveis nem permanentes; antes, e ao contrário do que defende o senso comum, as identidades desses sujeitos, que se caracterizam por realizar traduções culturalmente motivadas de suas

experiências, de modo a percorrer limiares sociais e culturais, são construídas por eles mesmos. Para Bhabha (2003), os interstícios sociais advêm da vivência entre os sujeitos de diferentes culturas, que sempre negociam instados por diversos interesses que existem entre eles.

As reflexões sociais e políticas acerca da descolonização da Ásia e da África desenvolvidas por Aijaz Ahmad (1992), por seu turno, defendem uma perspectiva construída na contramão da abordagem marxista tradicional. Contrapondo-se à lógica imperialista, esse autor aponta os aspectos do sistema desigual em relação ao capitalismo mundial.

Para S. Hall (2005), os movimentos de resistências contra as políticas hegemônicas dos Estados latino-americanos, denominados de deslocamentos, propiciaram a reestruturação de diversos grupos. Esse fenômeno pode ser percebido nas ações dos sujeitos do movimento social indígena de Roraima, não propriamente contra o Estado, mas contra as relações sociais pré-estabelecidas pelos grupos de poder local.

A resistência indígena, formadora dos sujeitos que passaram a ocupar esse campo de luta, passou a ocorrer de modo diferente: se, no passado, a proteção de si implicava, por vezes, na denúncia dos invasores a órgãos governamentais, agora não havia mais delação, em razão de que os indígenas começaram, por exemplo, a se negar a indenizar o animal morto, passando a exigir a reparação do dano que ele havia causado ao invadir a sua plantação. Essa tática foi progredindo até o ponto em que não se conseguia prender mais ninguém. Essas notícias tiveram uma grande repercussão entre as outras comunidades, “produzindo reações positivas e dando força e coragem aos índios”. (Ibidem, 1990).

Essas reações, segundo o consenso dos posseiros, eram frutos das reuniões de tuxauas, iniciadas com o incentivo e apoio dos padres da Consolata, conforme abordamos no capítulo II. Como seria de se esperar, as frequentes reuniões, e a conseguinte mudança de comportamento dos indígenas, começaram a causar inquietações entre fazendeiros. Essa preocupação fica explícita num relato manuscrito do Bispo Dom Aldo Mongiano, em que ele reproduz uma conversa mantida entre ele e um fazendeiro, ocorrido no dia 13 de janeiro de 1981:

Surumu 13/1/1981

Conversa com o sr. O. B. que veio a Surumu pedindo para ser admitido à Assembleia dos Tuxauas.

Respondi que a Assembleia não é secreta: estão presentes dois representantes da Funai, foi anunciada desde longo tempo, falei nisso ao Sr. Governador, ao delegado da Funai. Mas é uma reunião formativa e pedagógica à qual não permitimos a outras pessoas estarem presentes. Ele apresenta um índio Wapixana, natural da [maloca] Barata, mas que viveu sempre fora e estudou e agora é seu parente. Respondo que irei falar com os índios para que seja encaminhado seu caso. Exponho o que estamos fazendo com os índios.

O Sr. O. diz que eu penso acertado, mas não assim os padres. Na assembleia de planejamento os padres atacaram o Bispo, uma madre considerou a interromper a sessão e a rezar. [O. B.] Disse que nós padres somos inocentes, *úteis ao serviço de forças internacionais*, e que tudo isso vai desembocar na subversão, que estamos fazendo uma conscientização de massas. E acrescentou ‘acredito que o senhor não veio aqui para fazer mal à minha terra. Eu conheço o índio, o sentimento de vingança que ele tem. Tudo isso acaba por jogar o índio contra o branco.’ O Sr. O. vinha acompanhado pelo índio V. P. M., dirigia um carro pequeno, branco, da Codesaima⁵³. Trazia escondido, mas bem visível, um pequeno gravador. A um dado momento disse: ‘vou informar...’ e tendo eu perguntado se vinha de mando de alguém, respondeu ‘eu não questiono o senhor e não quero ser questionado’.

O V. trazia uma carta do *S.P.I. de 1971*, com nome, filiação, idade, local de nascimento (Barata) e foto.

Os tuxauas responderam assim ao pedido de V.: Alcides da Barata – ‘Os tuxauas procuram a união e não a dispersão da maloca. O V. viveu sempre fora até que eu nem o conheço’.

Jacy – do Maturuca – ‘Consideramos para a assembleia gente ligada à maloca e ao problema.’

Clovis Ambrósio – da Taba Lascada – ‘Aceitamos a ajuda de todos, embora nem todos possam entrar na assembleia’ (ADR. Transcrição do manuscrito da conversa do sr. O. B. e Dom Aldo Mongiano, no dia 13/01/1981, grifo nosso).

Nesse relato se pode destacar: o interesse de um fazendeiro em participar da reunião, com a intenção de saber o que estava sendo tratado nela; a pressão do fazendeiro sobre os religiosos e indígenas, a fim de extirpar a organização do movimento social; o indígena *civilizado*, trazido pelo fazendeiro, parecia ter uma missão: a de informar o desenrolar da reunião às pessoas externas ao movimento indígena. Essa situação corrobora o que Ortolan Matos afirma: que o CIMI orientava os indígenas a “restringirem ao máximo a presença de não índios nas suas assembleias, com exceção dos assessores missionários e da imprensa” (ORTOLAN MATOS, 1999, p. 43).

Entretanto, o documento parece conter uma contradição, uma vez que afirma que Valmir trazia uma carta do SPI datada do ano de 1971: ora, o SPI havia sido extinto em 1967, o mesmo ano em que a FUNAI o substituiu, e que, no caso, deveria ter expedido seu documento de filiação e nascimento. Devemos considerar que o relator pode ter se enganado com o nome do órgão, dado que pode ter passado despercebido no momento em que foi transcrita a conversa.

Um ponto interessante a ser destacado na fala do sr. O. B.: ao se referir que os padres “[são] inocentes, [mas] *úteis ao serviço de forças internacionais*, e que tudo isso vai desembocar na subversão, que estamos fazendo uma conscientização de massas.” Os comentários acerca de os padres incentivarem os indígenas a agirem contra os fazendeiros com violência era evidenciado entre os fazendeiros, políticos e instituições do Estado. Esse assunto,

⁵³ CODESAIMA – Companhia de Desenvolvimento de Roraima.

também abordado no capítulo II, demonstra que a atuação dos religiosos junto aos indígenas foi alvo de críticas e disputa política, colocando-os como inimigos da pátria.

Antecedendo ao início e durante a organização do movimento indígena, os missionários realizavam cursos de instrução religiosa na missão Surumu. Observamos que, nesses cursos oferecidos, ajudou a despertar a consciência para a situação crítica vivenciada pelos indígenas. Daí a razão da indignação dos fazendeiros com os padres.

Um trecho da fala do tuxaua Raimundo, da maloca da Cachoeirinha, retrata bem essa percepção:

Fazendeiro dizem que é bom; é bom nada, fazendeiro é bom é aquele que vai embora da área do índio, mas os outros que ficam não são bons, é mentira, não são eles que nos chamam de preguiçosos e nos maltratam? Fazendeiro fala: porque índio quer toda esta terra se não tem nada? Mesmo por isso, para caçar livre, e ter que comer. Nós estamos fazendo força, para ver se dá de demarcar as nossas terras e afastar os fazendeiros. Quero consertar as coisas *castigando os fazendeiros que agora são menos fortes de antes e fazem pouco medo* (ADR.ARG, janeiro de 1979, p. 11, grifo nosso).

Nota-se, pela fala do tuxaua, que os indígenas já não se sentiam tão intimidados pelos fazendeiros, como antes. Eles estavam indignados com a situação que estavam enfrentando e, portanto, queriam lutar para transformar suas realidades. Essas discussões são evidenciadas nos registros das Reuniões Gerais de Tuxauas – RGT ou Assembleias Gerais de Tuxauas – AGT.

Nesse sentido, se percebe a sabedoria e a paciência desses sujeitos para adentrarem no mundo ainda estranho para eles, com a organização e a estruturação do movimento social indígena. A partir das experiências que paulatinamente foram adquirindo, construíram autonomia própria para atuar frente às questões sociais que lhes diziam respeito.

Nesse contexto, a figura do tuxaua como uma liderança política ganhou maior destaque. Suas atribuições eram destacadas com muita frequência nas AGT. Discutia-se sobre o seu desempenho e dos seus auxiliares para que suas comunidades fossem bem administradas. O empoderamento dessa figura se faz mediante a sua aprendizagem nessas reuniões e pelas experiências vividas nas suas malocas. O papel de um líder sempre foi exercido nos clãs, pelo chefe de família ou por um ancião. Contudo, essa posição sofreu uma transformação de denominação para *tuxaua*, que foi incorporada pelas comunidades indígenas em Roraima (CIDR, 1990).

Entre os Macuxi, a escolha do tuxaua é feita pela própria comunidade, de forma que, quando este não atende as atribuições do cargo, é deposto e substituído por outro em votação direta, sem a intervenção de instituições ou de pessoas externas ao grupo.

A influência política de um tuxaua depende de sua habilidade em dialogar e em resolver situações cotidianas internas, além de articular, em diversas circunstâncias, com indivíduos exteriores e instituições da sociedade envolvente. A posição é de destaque entre os seus liderados. No entanto, nessas reuniões, alguns mencionam certas dificuldades em conseguir maior adesão por parte dos membros de suas comunidades.

O tuxaua deve ser o primeiro a dar o exemplo, assim o pessoal atende mais. Tenho certeza que assim devagar vamos alcançar alguma coisa. Estou gostando muito daqui porque é nessas reuniões que a gente aprende. O tuxaua deve dar o jeito pra tudo, sabendo que pra mandar tem um jeito certo (ADR.ARG-Tuxaua Odalicio, 1979, p. 5).

Nota-se que o papel do líder como uma pessoa altamente capaz e como modelo para as demais foi sendo construído nesses encontros. Como exemplo, a fala do tuxaua Raimundo, da maloca da Malacacheta, ao dizer que a “tarefa do tuxaua é de aconselhar a todos”. Também, o tuxaua Mundico da maloca Vista Alegre, com vinte e cinco anos no posto, já apresenta uma postura mais autoritária. “Eu sou tuxaua e mando no pessoal, que[m] não quer pode ficar pra fora, mas quem quer viver em comunidade trabalha como digo eu [...]” (Ibidem-Tuxaua Mundico, 1979, p. 7). Essas lideranças tentam se colocar como mentores de suas malocas, assumindo a responsabilidade de orientar seus membros, para isso, a importância de aperfeiçoamento nessas reuniões.

Constatou-se na RGT de 1983, a presença de novos tuxauas, ocasionado pela realização de eleições em diversas malocas. A substituição dos tuxauas se dava como uma forma de melhorar administrativamente as malocas. Concluía-se, portanto, sobre a necessidade de promover a unidade entre os moradores e melhorar as relações intercomunidades – se tratando de uma das principais funções do tuxaua. Essa tarefa consistia numa ação tática imprescindível para que as terras fossem demarcadas. Além disso, o tuxaua deveria fazer reuniões com mais frequência nas malocas e envolver toda as comunidades nos eventos sociais. A importância da figura do tuxaua tendia a ser reforçada em todas as assembleias (RGT, 1983).

O tuxaua não era a única liderança na maloca, pois, contava com a participação do segundo tuxaua e dos professores. Os professores são fortes lideranças nas comunidades indígenas e, daí a cobrança de sua participação no movimento e a exigência quanto ao seu envolvimento nas atividades da comunidade e nas ações planejadas. Além deles, as lideranças eram compostas também pelo capataz – sujeito responsável pela organização dos serviços na comunidade –, o catequista, o agente de saúde e por outros profissionais, e também pelo

conselheiro regional, que periodicamente participava das reuniões na maloca, após a criação dos Conselhos Regionais.

Dentre as tentativas de fortalecimento das lideranças notamos uma importante atuação no movimento indígena em 1986. O assunto ao final da AGT tratou da “declaração de compromisso”, um documento que foi aprovado e assinado por tuxauas e conselheiros contendo oito tópicos, detalhando responsabilidades e posturas dos representantes indígenas no processo de demarcação das terras indígenas. Entre esses itens, destacamos os dois últimos e o seu desfecho:

- 7- Autoridade indígena quando se apresenta à Delegacia da FUNAI e as outras autoridades deve estar em estado de discutir os problemas;
- 8- A autoridade indígena se compromete a não usar mais da cachaça; O desrespeito a este compromisso resultará na destituição da autoridade (ADR.AAGT, 1986, p.17).

Esse documento demonstra a tentativa de melhorar a organização do movimento, cuidando das suas bases, a administração das malocas, no sentido de cobrar que as lideranças buscassem se inteirar dos processos de suas terras, tendo o total controle do conhecimento dos limites territoriais reclamados.

A tentativa inicial de organizar o movimento indígena em Roraima estava centrada na figura do tuxaua e de seus auxiliares. No enfrentamento da política indigenista, o movimento indígena buscou garantir a demarcação das terras tradicionais, a assistência à saúde e uma educação compatível com seus projetos de autodeterminação. Para tanto, buscou organizar reuniões em âmbito regional e incentivar o desenvolvimento das ações táticas nas malocas.

Os registros das reuniões em nível regional indicam que a ideia de representatividade começou a ser trabalhada a partir desses primeiros encontros por região, iniciados em 1979. Desse modo, os tuxauas escolhiam seus representantes, formando o *Conselho Regional*. Inicialmente, os Conselhos eram formados por um representante de cada área, denominados de *conselheiros*. Nesse processo, observamos certa dificuldade que o movimento enfrentou para a formação de todos os Conselhos Regionais, em relação à adesão das comunidades ou de toda uma região.

Eram nas AGT que se buscava demonstrar o sucesso nas regiões que já possuíam seus Conselhos formados. Na AGT de 1983 foi sugerida a criação de Conselhos representativos por região, seguindo-se os modelos das regiões das Serras e do Surumu⁵⁴. O Conselho Regional das

⁵⁴ Nos encontros de lideranças realizados nessas regiões foram criados os primeiros Conselhos Regionais.

Serras foi dividido em três partes, para facilitar o atendimento das comunidades. O exemplo servia de estímulo para as outras regiões criarem os seus Conselhos. A sugestão deveria ser levada às demais comunidades para que fosse decidido e escolhido o seu representante (ADR.AAGT, 1983).

As atas das assembleias anuais da década de 1980 relatam a formação de todos os Conselhos Regionais. Estes são oito no total: Surumu, Baixo Cotingo, Normandia, Taiano e Serra da Lua, São Marcos, Região das Serras e Amajari. (CIDR, 1990). Nos anos seguintes, foram aumentando os números de membros por região. Os conselheiros passaram a desempenhar importantes funções de mediadores junto aos tuxauas e às autoridades. Pode se dizer que os Conselhos Regionais originaram a formação do CINTER e do **CIR**, como veremos adiante.

Nas Assembleias Regionais, discutiam-se os projetos e experiências que já vinham sendo realizados nas diversas malocas da região. Esses encontros, iniciados a partir de 1979, com número reduzido de participantes, davam maior liberdade para as lideranças discutirem sobre os seus problemas e buscarem as soluções.

As experiências e as dificuldades relatadas não diferiam muito das que eram colocadas nas AGT. Entretanto, percebe-se em algumas narrativas uma motivação mais aguerrida na relação da comunidade com o fazendeiro e na determinação dos membros das malocas de trabalharem mais unidos. O tuxaua Silvério da maloca do Barro relata que nessas reuniões se tem a oportunidade de aprender, a se unir e a se defender:

Sempre nascem conversas, os brancos falaram que ir atrás de padre é besteira, que ninguém ganha nada. Mas eu respondi que vou porque gosto, eles nos ajudam e nos orientam, e estas reuniões são muito boas. Só agora estamos nos unindo para nos defender. Sem estas reuniões civilizado já tinha acabado com a gente. É nestas reuniões que a gente conhece mais, aprende mais. Os civilizados nunca nos deram nada. Os missionários chegaram aqui muito tempo atrás: o primeiro foi Dom Alquino que nos ensinou e orientou bem. Depois chegou o civilizado e estragou tudo: nos mandaram embora e chegamos um tempo a ter só 14 pessoas na nossa comunidade. Agora melhorou um pouco e somos 92 pessoas (ADR.ART-SURUMU - Tuxaua Silvério, 1979, p. 2).

Nessas primeiras reuniões regionais, não havia a participação maciça dos tuxauas da região, havendo um número menor do que o esperado, conforme indica o padre Sérgio, na cerimônia de abertura da reunião, realizada nos dias 31 de março a 1º de abril de 1979. Nessa reunião, o tuxaua Terêncio da maloca do Cumanã, aparece coordenando o debate, demonstrando uma ativa participação indígena nesses eventos.

Na fala do tuxaua Silvério, é interessante notar a importância dada à realização desses encontros para a sobrevivência deles, pois, nestes momentos, era propiciada a interação e a aquisição de conhecimentos acerca da sua situação e dos seus direitos. Essa era a ocasião de ouvir o outro e falar dos seus problemas, consistindo em um processo de ensino-aprendizagem que envolvia os participantes e os estimulava a enfrentar seus problemas.

O registro de ata da Assembleia Regional de Tuxauas ocorrida na missão São José/Surumu, nos dias 27 e 28 de outubro de 1979, parece delinear todo o planejamento do movimento indígena nessa fase inicial. A assembleia marcaria o início de um programa de visitas aos outros tuxauas para sensibilizá-los quanto ao fortalecimento das reuniões, quando seriam discutidas as questões das demarcações de terras indígenas. É importante destacar que, nesse momento, esboçou-se o formato em que deveria ser delimitado as terras das comunidades indígenas dessa região, formando “uma única área, onde uma maloca faria limite com a outra” alcançando a região das serras (ADR.RRGT, 1979, p. 12).

Interessante notar que no registro dessa ata da assembleia de 1979 foram levantados dois pontos cruciais. O primeiro tem a ver com a consciência de que a área estava repleta de fazendas e que os posseiros não iriam sair facilmente; o segundo ponto se refere às dificuldades a serem enfrentadas pelas lideranças junto às suas comunidades no sentido de prepará-las para o enfrentamento das futuras situações.

Desse modo, os tuxauas chamavam a atenção para que as comunidades se envolvessem com as ações que se pretendiam colocar em prática. Decidiu-se, então, que todos deveriam buscar a ocupação gradativa das terras pertencentes às malocas pelos próprios indígenas. Contudo, inicialmente, todos deveriam garantir as terras necessárias à sobrevivência das comunidades. De forma que, as “áreas seriam conquistadas com trabalho e não com palavras” (Ibidem).

Observamos que nessa primeira reunião regional de tuxauas, após os relatos e as discussões nos grupos acerca da situação enfrentada nas malocas, os indígenas traçavam linhas de trabalho, com ações para solucionar os problemas de suas comunidades. Essas propostas então se expandiam para a discussão nas assembleias anuais.

Nesse sentido, as linhas de ações planejadas consistiam tanto em fortalecer os vínculos entre as comunidades e suas lideranças, como em desenvolver essas unidades administrativas. Desse modo, chegou-se ao consenso de que todas as malocas deveriam fazer os seus retiros e ter suas próprias criações de gado, carneiro, porco, galinha, como uma forma de subsistência, considerando-se que a caça estava cada vez mais escassa.

Daí a decisão de focar nos problemas enfrentados com os posseiros, uma vez que eles justificavam a criação de seus rebanhos como necessidade para garantir a posse da terra, ao mesmo tempo que argumentavam que os indígenas “nada tinham”, então para que eles queriam terra? Desse modo, esse mecanismo começava a se inverter, fazendo com que eles se sentissem ameaçados de perder seus espaços “conquistados”, muitas vezes, por seus pais ou avós, que se apossaram dos territórios indígenas ou compraram de outrem. Nesse sentido, chegava-se à conclusão de que, se o fazendeiro puxava briga, os indígenas deveriam estar prontos a responder à altura, sem medo (ADR.ARG, 1982).

Além dessas e outras atividades de cunho econômico, uma série de outras ações sociais circunscritas deveriam ser colocadas em prática. A saber, a proibição da entrada e o consumo de bebida alcoólica; a valorização da língua nativa, da cultura e a da permanência dos jovens na comunidade⁵⁵. Contudo, para tentar evitar a evasão dos jovens, sentia-se a necessidade de solicitar à Secretaria de Educação que construísse escolas nas comunidades e enviasse professores indígenas, conforme abordaremos no capítulo IV.

Ações como essas não dependiam da comunidade, nem das lideranças, assim como a delimitação e demarcação de seus territórios. No entanto, buscavam-se as soluções cabíveis dentro de suas competências, como encaminhar documentos com a petição às instâncias de poder. Essas são algumas das propostas que definiriam o projeto social desses protagonistas (Ibidem).

Diante de um problema praticamente impossível de resolver, dada a circunstância da invasão de garimpeiros em terras indígenas, mais precisamente nas regiões das Serras e nos territórios dos Yanomami, buscou-se uma solução interessante, a qual foi registrada na ata da assembleia de 1985. Como solução imediata, pensou-se na garimpagem feita pelos próprios indígenas. De forma que as comunidades deveriam enviar alguns homens ao garimpo. O minério encontrado estava sendo usado para aquisição de gados e fazendas, mais uma tática que estava dando certo na região das Serras, onde estava havendo exploração de ouro e diamantes, como forma de recuperar seus territórios. Além de ser uma tentativa de evitar a entrada de garimpeiros, não indígenas. As regiões mais distantes tiveram dificuldades ou não puderam se beneficiar dessa ação (ADR.AAGT, 1985).

Ações como as descritas acima, além de resistências, buscavam assegurar a permanência nos territórios para garantir a manutenção das culturas, fortalecendo economicamente as comunidades. Esse conjunto de ações, bem como o desempenho das lideranças, dos Conselhos

⁵⁵ Há constantes relatos, nos registros de atas, acerca dos jovens que saíam das suas comunidades para estudar e não retornavam mais.

Regionais e das próprias comunidades eram avaliadas nas assembleias anuais, tendo como referência ao ano anterior. A *avaliação* consistia num forte instrumento para ajustar ações dos sujeitos no interior do movimento indígena, uma contínua prática adotada em todas as RGT ou AGT e nas demais reuniões de lideranças.

Exemplificando essa situação, destacamos a avaliação dos Conselhos Regionais, constante no registro da ata da Assembleia Geral de Tuxauas do ano de 1984. Nela, observa-se que os Conselhos Regionais ainda não estavam funcionando bem, pois se esperava que os conselheiros fossem visitar e orientar todas as comunidades, verificando seus problemas e levando ao conhecimento da FUNAI. Concluiu-se que isso não ocorreu na prática, devido à falta de condições de transportes e à inexperiência dos novos conselheiros (Ibidem).

Acreditamos que as distâncias a serem percorridas e a falta de transporte, aliada à falta de recursos financeiros, eram fatores determinantes para dificultar a realização dessas ações. Contudo, diante de todas as dificuldades, elas ainda eram realizadas, mesmo que precariamente. O mais interessante, em nosso entender, não se trata do resultado em si, mas da visão advinda da realização das tais *avaliações*.

Nos anos anteriores, as tentativas de implantar os Conselhos Regionais em locais onde eram ainda inexistentes não obtiveram grande êxito. Os tuxauas do Taiano, por exemplo, apontaram que foi formado um Conselho de Tuxauas em sua região, mas essa ação não havia funcionado. Segundo eles, a comunidade não compreendeu qual era a finalidade do Conselho e nem estava preparada para colocar a ação em prática, por isso não se interessou na efetivação de tal organismo. Outras regiões relataram situações semelhantes ou ainda não haviam criado os seus Conselhos. A exceção era a região das Serras e Surumu que já trabalhavam com a sistemática de reunir periodicamente os conselheiros e visitar as malocas (Ibid., p. 3 e 4).

Na pauta da AGT de 1986 foi abordada a relevância da ampliação dos trabalhos com os Conselhos Regionais. Esse tema foi reforçado por Ailton Krenak – indígena do povo Krenak, escritor, ativista dos direitos indígenas e membro da Assembleia Nacional Constituinte –, ao destacar a importância dos Conselhos. Ele afirmou que “a UNI é um grande Conselho dos povos indígenas”. Assim, todas as decisões importantes devem ser subordinadas a essa instituição, inclusive escolher os seus representantes políticos. Krenak apontou a necessidade de escolher indígenas para representar e lutar pelos seus direitos, ressaltando que o “voto político tem muito valor, senão o Deputado Mozarildo Cavalcante não teria apresentado um projeto político em Brasília para obrigar todos vocês a votar.” (Id., 1986, p. 14 - Ailton Krenak-UNI).

Ailton Krenak esteve presente nas AGT de 1985 e 1986 como representante da União das Nações Indígenas – UNI. Segundo Laiana Pereira dos Santos (2016), a finalidade de sua

visita era articular as possibilidades da presença indígena na política brasileira. A intenção seria eleger indígenas como deputados federais para participar da elaboração da nova Constituinte. Nesse sentido, o movimento indígena estava lutando para garantir direitos na Lei maior.

Essa articulação política estava embrincada com organização e funcionamento dos Conselhos Regionais, portanto, era constantemente reforçada nas AGT. Exemplo disso, o assunto destaca-se como a pauta principal da AGT de 1987, quando foram discutidas as atribuições do Conselheiro através de duas perguntas geradoras. “Qual é o trabalho dos Conselheiros na Maloca? O conselheiro é maior que o tuxaua na maloca?”.

Então, foram formados grupos de estudos por regiões para debate e explanação do assunto. Ao final, os grupos demonstram em suas respostas que o Conselho era um organismo vital, assim como conselheiro desempenhava um papel importantíssimo dentro da maloca e como articulador do movimento indígena. Fortalecia-se, assim, a ideia de representatividade de modo mais sistematizado, permitindo indiretamente a participação de todas as comunidades. Essa representatividade agregava maior força aos sujeitos para lutarem por seus direitos. Nesse sentido, essa ideia avançaria a um nível maior, criando-se o Conselho Indígena do Território de Roraima – CINTER, uma organização representativa dos povos indígenas de Roraima (Id., 1987).

Ficou acordado que, para organizar o CINTER, era necessário que os nomes de dois elementos de cada Conselho Regional (Surumu, Serra, Raposa, Taiano, Serra da Lua, Amajari e São Marcos) fossem enviados para a casa de formação de líderes em Surumu e que o primeiro encontro do Conselho seria na casa de apoio⁵⁶, em Boa Vista, nos dias 25 e 26 de fevereiro de 1987 (Ibidem). Esse ano foi criado o Conselho Territorial Indígena – CINTER. Com a transformação do Território Federal para Estado de Roraima, pela Constituição Federal de 1988, foi mudada a denominação CINTER para CIR – Conselho Indígena de Roraima (Ibidem).

De acordo com os Conselheiros, o CINTER iniciou seus trabalhos em abril de 1987, em Boa Vista, em um quarto emprestado, onde foi montado o escritório para atender os “parentes⁵⁷” que levavam seus problemas. Sem a experiência nessa função, esses conselheiros tiveram que se esforçar para desenvolver um trabalho que atendesse as comunidades, fazendo pressão para que as autoridades resolvessem os problemas nas áreas indígenas (Id., 1988).

⁵⁶ Casa localizada em Boa Vista, capital de Roraima, para o acolhimento das lideranças e outros indígenas em deslocamentos para tratamento de saúde ou outras necessidades.

⁵⁷ Termo atribuído pelos próprios indígenas, denotando que todos pertencem uma grande família, mesmo sendo de etnias distintas.

Esses primeiros conselheiros tentavam demonstrar, diante da assembleia, seus esforços para solucionar os problemas que foram levados até eles. Essa foi uma forma de sensibilizar os presentes que o trabalho realizado era para o benefício de todos os indígenas. Clóvis, um dos conselheiros, afirmou que havia várias calúnias contra essa organização. Essa era uma forma de desestruturar o movimento, contudo, segundo Jaci, o CINTER havia nascido para unir todos os povos indígenas de Roraima. “Somos povos dependentes, para terminar essa dependência, precisamos nos organizar” (Ibidem):

Nunca se ouviu dizer que a FUNAI expulsou fazendeiros e garimpeiros que prejudicam os parentes, mas sim que expulsou as pessoas que ajuda os pobres. A FUNAI possui 109 funcionários e nunca resolveram os problemas das comunidades indígenas, por isso devemos entender a situação dos conselheiros territoriais que são poucos e fazem o que podem. Os projetos que há nas malocas estão sob a direção do CINTER (Ibid., p. 5 - Jaci - Conselheiro Territorial).

O discurso de Jaci tinha o propósito de levar as comunidades indígenas a adquirir a credibilidade nas lideranças da organização que acabava de ser formada, através do convencimento do público ali presente. Ademais, o conhecimento de causa apresentado assegurava sua atuação pois, se o principal órgão governamental, que deveria atender os seus interesses, era completamente falho e contrário à resolução dos seus problemas, então, a esperança era unir-se a essa organização indígena.

O CINTER iniciou seus trabalhos de forma modesta, com poucos recursos, mas com grandes atribuições delegadas, como os projetos, antes coordenados pela Diocese: gado; corte-costura; marcenaria, ferramentas; cantinas. Além disso, era responsabilidade dos conselheiros: acompanhar os problemas que as comunidades indígenas enfrentavam em relação aos fazendeiros e garimpeiros; acompanhar os tuxauas, encaminhando-os, de acordo com a situação, aos órgãos competentes; enviar documentos; incentivar as reuniões dos Conselhos Regionais com as suas respectivas comunidades; orientar os tuxauas a fazer roças comunitárias; procurar melhorar as escolas indígenas; organizar o escritório; organizar a Assembleia Anual de Tuxauas no Surumu; reunir com os conselheiros regionais; buscar melhoras para a situação da saúde indígena; ir à Brasília para exigir os direitos dos indígenas de Roraima; elaborar seu estatuto (ADR.AAGT, 1988).

Em 1988, na avaliação do CINTER referente as ações do ano anterior, registra-se que a maioria optou por apoiá-lo, e que uma minoria desconhecia seus conselheiros e o seu trabalho. Outros dois tuxauas indagaram sobre o comentário de que o Conselho recebeu dinheiro e não

prestou contas. Esse assunto surgiu na reunião da maloca Vista Alegre, onde foi criada a Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR):

Trabalho na área da Raposa e participei da reunião de Vista Alegre. Lá se tratou do dinheiro desviado pelo CINTER, importância de US\$ 18 milhões de dólares. Acho que a reunião foi com intuito de dividir as comunidades indígenas. (Ibid., p. 9, Orlando – Raposa II).

A formação da APIR se caracterizou como divisão do movimento indígena, reunindo os indivíduos que mantiveram posições contrárias às das lideranças do CINTER. A partir de então, surgiram as organizações ARIKON, SODIOURR, TWN e ADMIR, desmembrando-se da APIR. (REPETTO, 2008). A resposta acerca do suposto sequestro do dinheiro veio do conselheiro Abel Tobias que se manifestou informando que a reunião da Vista Alegre havia sido um ato político para dividir as comunidades indígenas. Além disso, foi apresentado o relatório do movimento do caixa dos meses de maio a novembro de 1987, comprovando um modesto valor de entradas e saídas de verbas.

O surgimento de novas organizações estabelece dois movimentos, os quais são favoráveis à demarcação das terras indígenas da Raposa-Serra do Sol, se diferenciando na forma como seriam definidos a demarcação desse território: se em ilhas ou se em área contínua. Concordamos com Maxim Repetto quando ele destaca essa situação como um conflito interno no movimento indígena, motivado por grupos de poder local interessados em promover dissensões entre os indígenas, para tentar enfraquecer o movimento (Ibidem).

Entre os dias cinco e oito de janeiro de 1989 foi realizada a XI AGT. Sem dispormos do registro da ata completo, apenas a parte introdutória contendo algumas informações, observa-se que esse evento foi um dos mais expressivos desde o início dessas reuniões, “com a participação de mais de 350 índios” (ADR.AAGT, 1989, p. 1). As assembleias passaram a ser realizadas sob a responsabilidade do CINTER/CIR desde o ano anterior, como se pode notar no próprio documento que contém seus símbolos – os fechos de varas, o arco e a flechas –, além do endereço da sua sede, conforme figura no Anexo D.

Em 1990, a denominação do evento teve o acréscimo da numeração inicial “XII”, um detalhe aparentemente pouco significativo, mas que, entretanto, revela o esforço de demonstrar uma tradição, na continuidade da realização dessas assembleias. Conferindo deste ano para trás, nota-se que as assembleias começaram a ser computadas em 1979, desconsiderando a assembleia de 1977, que não chegou a ser concluída, e pulando o ano de 1978, em que não ocorreu. Além disso, é interessante notar que a quantidade de pessoas que auxiliavam esses

encontros teve um substancial aumento em relação aos anos anteriores, uma tendência nos últimos anos, como pode ser percebido na coluna 3 “coordenadores” do quadro 1 – Anexo A.

O cômputo das assembleias anuais parecia seguir uma cronologia, dado observado na AGT de 1991, denominada a “XIII Assembleia Geral dos Tuxauas”. Contudo, em 1992, essa numeração pulou para a “21ª Assembleia Geral dos Tuxauas em Surumu”, conforme demonstrado na coluna 1 do quadro 2 – Anexo B. Observamos que se trata do mesmo evento em série, entretanto, a sequência cronológica obteve um salto numérico de oito anos, de um ano para o outro. O que nos leva a supor que foi realizada uma nova contagem da realização dessas reuniões, iniciando a partir de 1970. Talvez esse dado seja pouco relevante, conforme já apontamos; contudo, parece implicitamente importante aos coordenadores do CIR resgatar a caminhada do movimento até aquele momento.

Gradativamente, os próprios indígenas passaram a coordenar e a organizar as assembleias anuais. Conforme podemos observar no quadro 1 – Anexo A, 1981 foi o primeiro ano que contou com a presença somente de tuxauas como oradores – embora seja notória a presença de missionários nos bastidores. Desse modo, algumas lideranças indígenas se destacaram frente à coordenação desses eventos.

A participação de secretários, assessores ou colaboradores como apoiadores na realização das assembleias indígenas pode ser notada, no quadro 1- Anexo A, a partir de 1986. Esse é um indicativo da dinâmica dessas reuniões que foram se avolumando tanto em termos quantitativos, quanto qualitativamente.

As falas quase que exclusivamente em Makuxi e Wapichana eram traduzidas para a língua portuguesa por algum tuxaua. O uso dessas duas línguas indígenas, sempre com uma pessoa traduzindo, caracterizou um ponto forte de valorização da cultura nesses encontros. Assim como a apresentação de orações, cantos e danças no início de cada evento anual. A prática de realizar orações ou cultos antes das assembleias se deve aos trabalhos missionários, e há muito é difundida na catequese dos indígenas. Essa forma de inculcar a religião, por outro lado, ajudou a promover as habilidades de oratória e comunicação ao público, como parte da formação de catequistas e líderes indígenas. Além disso, a participação dos cursos de lideranças promovidos na missão de Surumu, contribuiu significativamente para aquisição de conhecimentos linguístico e afins.

Consideramos que aqui, novamente, os trabalhos de Thompson possam ajudar na criação de hipóteses acerca dessa relação entre a presença de missionários, suas práticas e o movimento social indígena. Ao tratar da organização dos trabalhadores ingleses, Thompson destacou o papel do metodismo não apenas para a interiorização de valores ligados à disciplina,

mas também, e principalmente, para que essas pessoas, espoliadas de suas formas tradicionais de vida, encontrassem uma comunidade, encontrassem seus pares. Além disso, os próprios modos de estruturação da igreja, a leitura e a escrita, teriam colaborado neste processo (THOMPSON, 2017). Ao observarmos a relação entre os missionários da Consolata e as distintas populações indígenas de Roraima, entendemos que, em que pese o esforço da catequese, outros aprendizados foram agregados, apropriados pelos indígenas para a consecução de suas lutas.

Reunir uma grande quantidade de pessoas para discutir seus problemas era algo inovador para os povos indígenas de Roraima, nesse período. No entanto, o ato sempre foi realizado em menor proporção, uma vez que os indígenas habituavam a se agrupar para programar suas ações. Seus ancestrais costumavam discutir antecipadamente suas festas, caças, pescas, guerras e tudo o mais que fosse necessário compartilhar com seus membros.

Nesse sentido, o tuxaua Terêncio, da maloca Cumanã, localizada na região de Surumu, enfatizou que seus “avós já faziam reuniões”. (Da mesma forma, Clóvis Ambrósio, coordenador do CIR, ao realizar a abertura da Assembleia Geral de Tuxauas, em 1990, afirmou que “a reunião era costume de nossos antepassados, que parou com a chegada do homem branco. Agora é preciso resgatar e valorizar esse valor cultural.” (Id., 1990, p. 4).

Inicialmente, os registros das atas e os relatórios eram feitos pelos missionários da Ordem da Consolata, conforme observado. Primeiramente eram feitas gravações de áudio e anotações manuscritas no momento das reuniões para posteriormente serem datilografadas e arquivadas. Talvez por isso, nem sempre apresentam assinaturas dos participantes presentes nas reuniões. Posteriormente, cópias dessas atas datilografadas, circulavam nas malocas e tais documentos eram utilizados como instrumentos de arregimentação e incentivo à causa. Observamos, nesse conjunto documental, aspectos importantes do ponto de vista do Estado, dos políticos, da FUNAI, de setores da Igreja Católica de Roraima, do CIMI e dos sujeitos sociais que compõem o protagonismo indígena em Roraima.

A dinâmica das Assembleias incidia na divisão de grupos por temas, assim como ocorreu em 1982, quando foram tratados: terras; criação e retiro; fazendeiros e gado; cantinas; união nas malocas: povos e tuxauas. A questão da terra era sempre colocada como a mais importante, devido aos problemas enfrentados: até mesmo nas áreas demarcadas havia invasão do gado nas roças. Observamos que esses problemas tornaram a ser apresentados nas assembleias realizadas nas décadas de 1980 e 1990.

Pelo que se percebe, essa metodologia vinha sendo praticada desde os primeiros encontros, como ocorreu na primeira grande assembleia de 1977. Da mesma forma, ocorria nas

demais reuniões até meados da década de 1980, quando se observa algumas mudanças, como o aumento da participação de pessoas na coordenação das reuniões e pela condução dos temas através de perguntas geradoras.

À medida que eram realizadas as assembleias anuais, novas dinâmicas iam sendo incorporadas a essa prática; isso pode ser observada na RGT de 1983, com a eleição para a escolha da pauta e a formação dos grupos. Além disso, era solicitado que cada grupo escolhesse um secretário para relatar a síntese da discussão. Também é interessante notar que, anualmente, tanto os registros quanto o ato de expor a opinião dos grupos por relatores iam ganhando destaque.

A logística, locomoção e acomodação das lideranças e de seus acompanhantes também podem ser percebidas nos registros das atas. Exemplo disso, observa-se na AGT de janeiro de 1980, em que se registrou a presença de 150 índios, 62 tuxauas, capatazes e acompanhantes, conforme quadro 1. Alguns indígenas da região das serras caminharam cerca de cinco ou mais dias para chegar com antecedência de até um dia ao encontro. Todos os outros, das regiões do Amajari, Normandia, São Marcos, Serra da Lua, Surumu e Taiano, também se deslocavam de distintas maneiras para chegarem a tempo à reunião. A logística ficava por conta da comunidade que sediava o evento, da Prelazia e dos missionários da Consolata, que se encarregavam, em parte, do transporte. Nota-se, pela quantidade de pessoas, um acréscimo de dezoito tuxauas em relação ao ano anterior, denotando o interesse e envolvimento destes com a causa (ADR.REGTCA, 1980).

As assembleias anuais indígenas podem ser consideradas educativas. Para melhor esclarecimento, consideramos importante dividir o período estudado em duas fases, de acordo com a realização das assembleias. A primeira fase, compreendida entre 1977 a 1989, teve maior participação dos missionários da Consolata. Inicialmente, esses religiosos controlavam o tempo das falas, organizavam as pautas e os preparativos para esse evento, de acordo com o quadro 1.

A segunda fase, inicia-se em 1990 e se encerra em 1995, período em que o movimento indígena foi se fortalecendo e estruturando sua principal organização política, o Conselho Indígena de Roraima – CIR. Esse processo pode ser observado no quadro 2 – Anexo B. Os dois períodos serão abordados no próximo item com um pouco mais de profundidade no que tange às ações desenvolvidas pelos sujeitos que articularam as ações políticas e sociais.

3. 3. A história do movimento social indígena de Roraima nos registros das assembleias indígenas (1977-1995).

A realização da primeira grande assembleia indígena de Roraima, marcada para ocorrer em janeiro de 1977, foi impedida pela FUNAI, conforme afirmamos anteriormente, no capítulo 2. O agenciamento que impediu a realização desse evento do movimento indígena teve grande repercussão dentro e fora do Estado. Apesar dessa situação, o movimento indígena soube capitalizar politicamente essa pequena derrota e, por consequência desse acontecimento, não tardou a conquistar a adesão de muitas comunidades que até então não participavam do movimento. Daí que, nas reuniões seguintes, realizadas a partir de 1979, já que em 1978, Segundo Vieira (2003), não houve reunião geral por receio de represálias. A partir dessa situação registra-se um maior engajamento das lideranças indígenas de Roraima.

Na composição das primeiras reuniões observa-se a participação de apenas quatro etnias, a saber: Makuxi, Wapichana, Taurepang e Ingaricó, conforme se observa nos registros da ata da RGT da Assembleia de 1979. Nesta, assim como na de 1977, também se obteve uma expressiva quantidade de participantes (ADR.ARG, 1979).

As AGT, realizadas sempre no mês de janeiro, no período de 1979 a 1992, ocorreram na Missão São José/ Vila Surumu, no antigo prédio do internato, com a participação de tuxauas ou de seus representantes e secretários; elas eram abertas ao público indígena. A partir de 1993, as Assembleias passaram a ocorrer na maloca do Bismark, na região da Raposa (ver coluna 2 dos quadros 1 e 2 – Anexos A e B).

A metodologia das primeiras assembleias consistia em deixar que todas as lideranças se apresentassem e relatassem seus problemas, com um tempo cronometrado para que cada tuxaua pudesse falar aos demais. Esse tempo variava entre dez a quinze minutos, de acordo com a quantidade de participantes. Contudo, com tantos problemas em cada comunidade, alguns lamentavam o controle do tempo de suas falas. Foi assim que, certa vez, numa das assembleias, o tuxaua Cirino, da maloca do Napoleão, região Normandia, de forma cômica, disse que passaria um dia todo falando dos problemas de sua maloca, mas só teria os quinze minutos disponíveis para se pronunciar (ADR.RRG, 1979, p. 6). O controle do tempo foi um importante recurso, utilizado para dar oportunidades iguais para todos se comunicarem nesses espaços de discussões.

As reuniões regionais continuaram focando em dois temas relevantes: o combate ao vício da bebida alcoólica, principalmente da cachaça, e o acompanhamento dos trabalhos dos tuxauas; esses eram assuntos recorrentes e foram tratados em quase todas as reuniões ocorridas

no período pesquisado. Nesse ínterim, observa-se que algumas lideranças apresentaram dificuldades relacionadas ao vício do álcool e à falta de autoridade. Assim, aparece nos registros que alguns tuxauas foram substituídos em suas comunidades.

Nessas assembleias, sempre havia relatos fornecidos por tuxauas que estavam participando pela primeira ou pela segunda vez dessas reuniões. Contudo, suas falas se aproximavam, em teor, das falas dos veteranos. Desse modo, as questões colocadas eram comuns entre os pares, sendo a principal delas referentes à invasão e à violência dos posseiros. A seguir, reproduzimos alguns trechos de diferentes líderes, com o fim de demonstrar como era a percepção dessa situação (ADR.ARG, 1979, p 1-5):

No momento somos escravos, por causa daqueles que querem roubar o nosso terreno, e isso está fora da lei. Dizem que a lei é igual para todos, mas não é verdade: como é que um tem as terras de 30, 40, 100 famílias e nós sem nada...? Será que nós não temos direitos? [...]. Temos o problema do fazendeiro que invadiu as nossas terras, dando prejuízos e dor de cabeça para nós. (Tuxaua Terêncio – maloca Cumanã);

Chegaram aqui homens de muitas raças, de todos os lugares, mas os filhos daqui não vão lá fora, no sul, no Ceará, no Maranhão, ninguém vai daqui, são eles que vem aqui. E com eles vieram os problemas, quantos índios já morreram por está chegada de brancos? Agora tudo é ruim, tudo é proibido, até caçar e pescar não se pode mais (Tuxaua Filismino – maloca do Limão);

Eu nasci e me criei na maloca do Perdiz, agora um civilizado, dono da fazenda Vertente, Cícero Pereira é seu nome, quer impatar o nosso trabalho. Nós fizemos um barraco e ele o derrubou, jogou tudo no chão. A casa foi construída nas terras da maloca, ainda deste lado do cercado da fazenda, não [sei] como e [nem] porque agiram assim. A gente está procurando o seu direito, o pessoal da maloca não pode mais aguentar um abuso destes (Tuxaua Bento Avelino – maloca do Perdiz);

Temos lá dois fazendeiros e não é fácil viver com eles [...] O que afirmo é que quero a minha terra, porque quero trabalhar. Tem gente demais amontoadas [morando] em poucas casas porque branco não deixa fazer outras. Fiz um chiqueiro e o branco o queimou, o fiz de novo e ele impatou novamente, não sei como é que podemos viver. Como branco cria, também queremos criar e tem os direitos para isso (Tuxaua Cirino – maloca de Napoleão);

O gado está invadindo as roças, destruindo tudo. Os brancos jogaram veneno e mataram todos os cachorros da maloca. Nós somos pobres, mas queremos viver sossegados, temos um pouco de criação, os fazendeiros querem proibir isso. Queremos uma solução para isso (Tuxaua Artur – maloca de Guariba).

Esse tipo de relato se repetia à medida que os demais tuxauas se pronunciavam, revelando que a maioria enfrentava a mesma situação. Essas falas são observadas outras vezes nas assembleias posteriores. Também se verifica que são levantados questionamentos e colocações dos problemas, como ocorre na fala do tuxaua Luís Romualdo, da maloca do Piolho – região das Serras:

Estes [os não indígenas] querem fazer com nós como se faz com cachorros, porcos ou outros bichos quaisquer [...] Será que eles vêm para civilizar o índio? Não acredito, eles vem para tomar as nossas terras, eu sei que eles são assim, e estou com medo porque estão apertando cada vez mais (ADR.RRGT, 1979, p. 5).

Na fala do Tuxaua Luiz – representativa de tantas outras lideranças –, observa-se tanto o questionamento de que os não indígenas vinham “civilizar” o povo, quanto a convicção e o receio de que a aproximação com o branco tinha mesmo a ver era com a espoliação das terras. Percebemos que essa verbalização em assembleia se configura como um levantamento inicial da situação vivenciada nas malocas.

Nas primeiras assembleias não se tinha uma ideia muito clara sobre como fazer para resolver os problemas com os invasores dos territórios. Mas uma coisa era certa entre eles, a adesão à causa, observada nas falas, com fortes apelos à união do grupo contra as injustiças relatadas. Destarte, os registros das atas ratificam o que afirma Ortolan Matos (1999) acerca da *união* ser um conceito sempre bastante enfatizado.

Durante todo o período em tela, o apelo à junção das forças comunitárias representou um ponto forte para a estruturação do movimento social. Exemplo disso pode ser observado na utilização de situações reais, como o estudo de caso das malocas Camararém, localizada na TI Raposa-Serra do Sol, e Xiriki⁵⁸, situada na margem direita do rio Cotingo, na região Surumu. Estabelecer o contraste entre ambos os casos serviu para enfatizar que, enquanto na primeira o caso foi resolvido por conta de que o povo se manteve unido e, demais, recebeu apoio de outras malocas, na segunda o problema persistia com o fazendeiro, porque ninguém havia ajudado (ADR.AAGT, 1983, p. 15-16).

A discussão da temática *desunião*, como contraponto ao tema discutido – apresentada em questões pontuais acerca de brigas e desajustes internos e entre comunidades e etnias distintas – se mostrou um forte apelo ao ajustamento das condutas nesses espaços de discussões. Nesse sentido, podemos observar tal situação entre os Makuxi e os Taurepang no relato do secretário Bernardo:

Quero dizer-vos que o tuxaua antigo deixou o cargo e o novo eleito ontem pediu-me de representa-lo. O nosso assunto é *terra e união*. A nossa briga é com *caneta* para pedir a nossa terra. A nossa comunidade não vai pra frente porque não tem união. Por isso o velho tuxaua Belísio deixou o cargo. O delegado nos prometeu de demarcar as terras, mas até agora não saiu nada. A causa principal disso é desunião, os makuxi no

⁵⁸ O fazendeiro João Batista, que havia comprado as “benfeitorias” de outrem, expulsou os indígenas das terras da maloca Xiriki (Cf. ADR.ATM, 10 de outubro de 1979, p. 5)

lugar de brigar com os brancos brigam com os parentes Taurepang⁵⁹, devemos nos unir todos os índios para obter as nossas terras. A FUNAI promete, mas não faz (Ibid., p.10; secretário Bernardo, grifo nosso).

Cada maloca é uma comunidade que constituía a menor unidade administrativa que precisava ser organizada. Essa ideia foi sendo incorporada gradativamente pelas lideranças. Buscavam-se com isso, as condições mínimas de qualidade de vida, além das possibilidades de produzir bens de consumo. Por isso, a união de seus membros e a união com as demais comunidades era imprescindível para alcançar esses objetivos. Além disso, a organização política possibilitaria maior força para a conquista dos direitos.

Por essa concepção, observa-se uma demonstração da resistência muitas vezes reprimida, iniciada por uma ruptura com as relações de clientelismo e de poder dos fazendeiros. Desse modo, a estruturação do movimento social indígena tanto foi unindo as diversas etnias em torno de um objetivo comum, constituindo assim, um *agency* indígena, quanto foi gerando maior visibilidade para a causa.

Nesse processo, a eficácia de cada unidade era importante e as mais bem-sucedidas serviam de modelo para as demais se ajustarem. A relação do “trabalho” e do “ir para frente” fica compreensível quando se trata da organização da maloca em produzir seus bens de consumo, como pode ser observado na comunicação do tuxaua Bento Padrinho, da maloca Caraparu: “estamos sempre indo pra frente. Na criação temos 40 cabeças de carneiros, 60 de gado e 40 cavalos: os meus filhos me ajudam muito, ensinam e trabalham direito e todos os parentes o apoiam (...)” (ADR.ARG, 1979, p. 14). Apesar da criação de gado nas malocas ter sido introduzida pelos missionários da Consolata como tática contra a invasão dos territórios indígenas, lembramos que os povos Wapichana e Macuxi já lidavam com os rebanhos, como prestadores de serviços, desde a implantação das primeiras fazendas.

A discussão dos problemas levantados acarretava o consenso de que as lideranças precisavam buscar soluções. Desse modo, sempre ao final das assembleias, um grupo de pessoas era selecionado para escrever um documento relatando os problemas. Na AGT de 1979, os tuxauas Terêncio, Alcides, Cirino, Jaci, e os secretários Juvêncio, Eupidio e Nelito, ficaram responsáveis por redigir uma carta endereçada ao presidente da FUNAI. Após a confecção, essa carta foi lida e, em seguida, aprovada por todos e, por fim, encaminhada também para ser

⁵⁹ A desavença entre os Makuxi e os Taurepang das comunidades vizinhas Sorocaima e Bananal, localizadas atualmente na região de Pacaraima, foi apresentada na Assembleia Regional de Tuxauas do Surumu realizada em 1979 pelo sr. Bernardo, segundo tuxaua da maloca Boca da Mata.

divulgada na imprensa pelos agentes da pastoral indígena. A elaboração de *documentos finais* contendo denúncias e reivindicações foi uma prática muito utilizada nas AGT; este instrumento e a imprensa eram canais de reivindicações dos indígenas:

No decorrer das assembleias, os índios foram conhecendo novos canais de reivindicação, que embora pertencentes originalmente ao campo político da sociedade nacional, tornaram-se úteis ao movimento pan-indígena, por este atuar em um espaço interétnico. Um deles é a imprensa, cuja presença nas primeiras assembleias causou desconfiança aos índios, mas que posteriormente, sobretudo com a orientação dos missionários do CIMI, foi aceita por difundir suas reivindicações (ORTOLAN MATOS, 1999, p. 52-53).

Ao final de cada AGT, uma comissão de tuxauas escrevia cartas dirigidas às autoridades, denunciando os acontecimentos relacionados e solicitando providências para tal. As cartas eram também encaminhadas à imprensa para que fossem divulgadas à população, em geral. Esse foi um forte instrumento utilizado a favor da causa. A demarcação das suas terras sempre estava incluída entre os assuntos.

Percebe-se, com isso, a intenção de alertar a opinião pública, tanto para chamar a atenção da situação vivida, como para demonstrar que havia uma organização se mobilizando a favor da causa indígena e contra a política indigenista que, até então, só prejudicava, procrastinando a demarcação das terras. A confecção das cartas, observada em praticamente todos os registros de atas, foi uma prática que exigiu que as lideranças relacionassem suas experiências ao discurso escrito.

Essas experiências proporcionavam estímulos para lutar, desenvolvendo um sentimento de empoderamento coletivo, de forma que, nos relatos dos tuxauas, percebe-se maior ousadia no diálogo com os fazendeiros. Em alguns casos demonstra-se não haver mais medo das ameaças, como ocorreu na maloca Barreirinha:

Eu também tenho um problema com os brancos. Fizemos um retiro, trabalhamos demais, 15 homens.
Veio o vaqueiro da fazenda e falou que deveríamos parar com este serviço e de não tirar mais nenhum pau.
O segundo tuxaua, responsável do serviço, disse que *não parava a não ser se o nosso chefe diz parar*, mas que *não obedecia às ordens do fazendeiro*. Aí a conversa foi longe. Veio o pessoal da FUNAI para resolver a questão. *Nós falamos que também se não tem demarcação a área é nossa*. Nós moramos lá desde sempre e temos todo o direito de trabalhar lá (ADR.ARG, 1982, p. 5 - tuxaua Raimundo, grifo nosso).

A intrepidez do relato desse diálogo demonstra a segurança quanto à percepção de que se ainda não existia uma demarcação definindo a situação fundiária em favor dos posseiros,

então os indígenas tinham direito sobre a terra. Com a mesma entonação, situação semelhante é apresentada num texto lido na RGT de 1982:

No dia 26 de dezembro de 1981 o fazendeiro Totinho Mota Pereira foi ao encontro do tuxaua Damásio Galé enquanto se deslocava da maloca Gavião. Este branco falou sobre a construção de casa no Congresso, do índio Ilário Paulino. Falou para o Tuxaua que não permitia esta casa naquele local e que se já tinha perdido uma parte da sua terra, agora não permitia mais. Por isso não suportava esta casa no seu terreno.

Mandou parar com o trabalho do homem, se caso continuasse o trabalho ele resolveria assim: bota a casa no chão e queima-a; fazia isso para causar a morte do dono da casa, falou ainda que não tinha medo de morrer.

Prosseguiu com a fala dizendo para o tuxaua que ele ficasse sabendo disso e que ia fazer mesmo.

Disse ainda que os índios da região não tinham direito de nada, agora ele tinha porque este lugar ficou como herança do pai.

O tuxaua respondeu assim: – *Nós índios temos mais direitos do que vocês brancos porque somos nativos deste lugar. Não vivemos de outro lugar e temos direito de tudo, nossos avós moravam aqui e nós e os nossos netos temos que morar aqui.* Assim o branco se aproximou ao tuxaua com estupidez (ADR.AARGT, 1982, p. 4 - tuxaua Damásio, maloca Perdiz, grifo nosso).

O reconhecimento dos direitos imemorais, mesmo longe de existir constitucionalmente, passou a conduzir as ações, como uma força motriz que avançava sobre os problemas enfrentados. Embora as terras não estivessem demarcadas, eles sabiam que tinham direitos sobre elas, e isso lhes impulsionava a enfrentar os adversários. Esses novos conhecimentos foram sendo internalizados de forma coletiva nas assembleias anuais, regionais, e nas reuniões das comunidades, ao mesmo tempo que os unia em um coletivo.

Um dos problemas recorrentes enfrentados nas relações com os posseiros foi apresentado na RGT de 1982, em que é emblemático o caso da maloca Jabuti, onde um fazendeiro destruiu as roças, mandou arrancar toda a mandioca dos moradores – principal fonte de alimentos dos indígenas –, bem como proibiu a caça e a pesca. Observa-se, na colocação abaixo, que os ânimos começavam a se acirrar, questionando-se o descaso da FUNAI e a possibilidade de tomar as próprias providências. Reforça-se assim, a importância de realizar uma demarcação unindo todas as malocas, ou seja, em área contínua.

Devemos pedir uma área única para todos, assim não dá problemas. Quem deve fazer demarcação somos nós mesmos. *Devemos fazer retiro e criação, assim recuperamos as nossas terras.* Por isso os fazendeiros estão brabos, querendo empatar tudo. Sempre o problema é o mesmo: o branco que está sempre em cima, não deixando fazer nada. *Nós não devemos ter medo, se o branco queima o nosso retiro, queimamos o deles; se queima a nossa casa, queimamos a casa deles.* É o mesmo branco que ensina, nós vamos atrás deles. (ADR.AARGT, 1982, p. 9 - tuxaua Jaci – Maturuca, grifo nosso).

A fala do tuxaua Jaci reflete a conclusão da assembleia em demarcar uma “área única”. Sua voz demonstra o ápice da falta de paciência com a violência, com o descaso e com a conivência das autoridades e da própria FUNAI, com os abusos cometidos nas terras ocupadas pelos indígenas e ainda sem demarcação.

Essa reação mais aguerrida dos indígenas chegou mesmo a produzir um clima mais acirrado entre ambas as partes. No caso dos indígenas, citamos, como exemplo, “pequenas práticas de defesa contra abusos específicos e contra indivíduos da sociedade dos brancos. Assim, mata-se uma vaca que invade a roça destruindo a plantação; corta-se o arame farpado que impede a passagem para o rio; etc.” (CIDR, 1990, p. 41).

Os posseiros ou seus funcionários derrubavam, queimavam as casas dos indígenas, humilhava-os, ameaçavam ou os surravam. Em muitos casos, soldados da polícia prendiam e os espancavam. Esses conflitos deixavam vítimas de ambos os lados; no entanto, “sempre ocorreram de forma assimétrica prevalecendo a força das armas, das instituições, dos meios de comunicação entre outros, sendo que a justificativa passou a ser a internacionalização da Amazônia.” (VIEIRA; SILVA; RAMALHO, 2011, p. 7).

Nessa primeira fase, praticamente todas as pautas tratadas nas reuniões se tornaram recorrentes nos demais encontros indígenas, além dos problemas externos abordados, como as colocações das injustiças cometidas por parte de agentes do Estado e por fazendeiros, as reclamações acerca do descaso da FUNAI e sua política indigenista. Também, outros temas, de ordem interna, foram bastante abordados.

A saber, tratavam da desunião entre os membros das comunidades; o vício de tomar bebida alcoólica por parte de alguns indígenas; o desespero por parte de alguns tuxauas que não sabiam a quem mais recorrer para solucionar seus problemas; as mudanças de costumes; o reconhecimento dos direitos; as reivindicações por justiça; apelo às reações e incentivo à resistência; a luta para “melhorar”; saída de indígenas das suas malocas para morar na cidade, em busca de trabalho; a evasão dos jovens, que saíam para estudar e preferiam ficar morando na cidade; o desuso da língua entre os mais jovens; a importância da educação e da escola.

Na segunda fase do movimento indígena, iniciado após a fundação do CINTER, os grupos passaram a ser organizados por regiões ou, em algumas ocasiões, pela situação legal de suas terras. De forma que as colocações dirigidas à assembleia se davam por região, e não mais por lideranças. Embora fosse um tuxaua a falar, ele não se expressava em seu nome ou só da sua maloca, mas pela localização em que ela estava inserida. Acreditamos que esta era uma forma de estruturar a participação de todos, nos grupos, possibilitando um consenso das

questões discutidas, além de enfatizar a participação dos conselheiros regionais. Ao final, o representante apresentava as conclusões do grupo, otimizando o tempo.

Ao analisarmos as atas das AGT de 1990 a 1995, observamos, na maioria das vezes, a continuidade da forma como se desenvolvia as reuniões anteriores com a permanência da mesma dinâmica: a abertura pelo coordenador do CIR, apresentação das lideranças, formação e apresentação de grupos para discussão das pautas relacionadas na tabela 2, estudos e palestras de temas pertinentes à causa indígena como legislações, política e economia.

As avaliações dos trabalhos dos Conselhos Regionais permaneceram, ampliando-se para as ações do CIR, iniciadas em 1988, assim como o planejamento das ações por regiões. A primeira pauta da assembleia de 1990, introduzida com a pergunta “O que as comunidades acharam do trabalho do CIR?”, norteou a avaliação acerca dos pontos positivos e negativos dos trabalhos desenvolvidos no ano anterior. (ADR.AAGT, 1990, p. 4). Essa metodologia já havia sido colocada em prática nos anos anteriores, desde a criação dos Conselhos Regionais, e continuou sendo utilizada nas demais assembleias, se tornando um dos pontos importantes para o crescimento da recém-criada organização.

Nas avaliações acerca dos trabalhos do CIR, os grupos formados por regiões, junto com seus coordenadores levantavam o que a organização conseguiu realizar dentro do planejamento do ano anterior e os objetivos que não haviam sido alcançados. Esses apontamentos eram considerados como pontos “positivos e negativos”.

Essas avaliações davam a oportunidade para que as lideranças e comunidades expressassem as suas satisfações e insatisfações com a instituição que os representava. Além disso, forneciam importantes informações para o aperfeiçoamento das suas ações. É interessante observar que as colocações registradas eram bastantes críticas e diretas, favorecendo os ajustamentos das experiências dos conselheiros.

Dentre os pontos positivos levantados, observam-se três categorias de ações desenvolvidas. A primeira, se trata das *ações específicas* voltadas para as comunidades, tais como, a construção do local da Assembleia que ocorreu na maloca do Bismark (1993); o acompanhamento e ampliação dos projetos econômicos – gado, cantina, corte e costura, marcenaria, ferramentas; realização de cursos – marceneiro, seleiros, cantineiros e capatazes; construção da casa de apoio e armazém da casa de apoio em Boa Vista; e, participação de reuniões e eventos nas malocas.

Segunda, tinha a ver com as *ações externas*, como a participação de seus membros em eventos fora do Estado⁶⁰ e mobilização para discutir o Estatuto do Índio; realização de manifestações dos povos indígenas pelas demarcações e atenção aos problemas que os Yanomami enfrentavam com os garimpeiros; denúncias de invasão das terras demarcadas; encaminhamento de documentos das comunidades para autoridades pertinentes; apoio aos tuxauas, realizando diversas reuniões; além da busca de melhorias nas áreas de educação e saúde indígenas junto às autoridades competentes.

Na terceira, destacaram-se também, *as interações com outras entidades e profissionais*, como advogados e antropólogos, visando a ministração de palestras e esclarecimentos dos assuntos de interesses dos indígenas, bem como a busca de assessorias para exercer pressões junto ao Governo Federal, FUNAI e ao Ministério do Interior para que fosse realizada a delimitação e demarcação das terras indígenas em Roraima; a busca de apoio e ajuda de profissionais de áreas técnicas para a construção de casas, retiros e fundação de novas malocas; convites às autoridades, como o presidente e o delegado regional da FUNAI e instituições afins, representantes de instâncias dos poderes relacionados à causa indígena para participar das assembleias anuais e reuniões; convite à profissionais das áreas de educação, saúde, jurídica e instituições afins.

A organização buscou contar com a ajuda de diversos agentes externos, ONGs e apoiadores da causa indígena, para a articulação do movimento social. Além disso, pressionou as autoridades, trazendo-as para próximo das lideranças indígenas sempre que fosse possível. Podemos observar a participação de algumas delas, nos seguintes registros: no encontro de lideranças indígenas, realizado em outubro de 1990, que reuniu as etnias Makuxi, Wapichana, Taurepang, Ingaricó e Maiogong, realizado na maloca Canta Galo, região do Surumu com a participação de cerca de 250 pessoas (ADR. RETEMWTI, 1990, p.1).

Nesse encontro, as lideranças pretendiam encontrar com Cantídio Guerreiro Guimarães, presidente da FUNAI, para expor a situação das suas comunidades e entregar um documento em suas mãos. Por isso chegaram no dia anterior à sua vinda, para poderem se organizar e elaborar uma carta contendo as suas reivindicações. Contudo, ao final do dia seguinte, João Calos Nicolle, administrador Regional da instituição, informou que o presidente não iria comparecer. As suas petições consistiam na imediata retirada dos posseiros, já indenizados; requerer ampliação de três mil hectares das áreas delimitadas e sua posterior demarcação,

⁶⁰ Participação de membros do CIR na ECO 92 (Cf. ADR. AAGT, 1993); Participação na III Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, em Viena; mobilizações em Brasília para protestar contra a revisão constitucional em 1993 (Id., 1994).

retirada dos garimpeiros e posseiros dessas áreas; imediata interdição da área indígena Raposa-Serra do Sol.

Aproveitando a presença do delegado regional, os tuxauas apresentaram seus problemas e denunciaram a violência policial. Também informaram que a partir da data desse encontro, iriam determinar se aceitariam ou não os chefes de postos indígenas que, até então, eram indicados pela FUNAI. Se a comunidade não estivesse de acordo com tal indicação, essa instituição teria que os substituir (ADR.RETEMWTI, 1990). Nessa reunião, se percebe a força exercida pelas lideranças no sentido de pressionar as autoridades a atender suas reivindicações.

Enfim, o diálogo com Cantídio Guerreiro Guimarães, presidente da FUNAI, no dia dez de janeiro de 1991 – um dia após a realização da AGT (ADR.RAGT, 1991, p. 2) – pareceu mais um confronto acerca da exposição dos graves problemas enfrentados pelos indígenas, e a cobrança pela negligência e descaso do governo federal e da FUNAI em relação às populações indígenas de Roraima. Entre as queixas mais graves relatadas, estava a antiga situação da maloca Santa Cruz.

Os fatos que aconteceram no início de março de 1990. O fazendeiro Newton Tavares mandou fazer uma grande vala interditando assim a única saída dos índios da Santa Cruz em direção a Normandia que media mais de 5km de comprimento, 4m de largura e 3m de profundidade. Foi denunciado imediatamente a FUNAI, e a polícia Federal abrindo assim inquérito contra o fazendeiro e seu empregado Manoel dos Santos. Um índio foi espancado pelo mesmo Manoel dos Santos dia 12/03/90. No dia 23 o vaqueiro do posseiro Newton Tavares queimou duas casas da maloca Santa Cruz [...] (ADR.AAGT, 1991, p.10).

Verifica-se nesses relatos na AGT, a queima de casas e retiros, a prisão de indígenas pela polícia de Normandia, os espancamentos, os assassinatos realizados por um determinado jagunço, e outros atos semelhantes ocorridos também em outras comunidades indígenas.

Todos os casos foram denunciados à FUNAI e à Polícia Federal, mas até a data da reunião nada havia sido resolvido. Entre os registros de violências, doenças e mortes, um dos casos mais graves era o dos povos Yanomami (Ibidem). Essa situação persistiu também nos anos posteriores, agravando-se nas áreas de garimpos.

Não foram poucas as vezes que a presença de autoridades foi solicitada nas RGT ou AGT. Desse modo, Dinarte Madeiro, então presidente da FUNAI, diante de todos os presentes, na Assembleia Anual de Tuxauas de 1994, explicou as dificuldades referente ao processo de demarcação da TI Raposa-Serra do Sol. Observa-se, em sua fala, dois alertas aos seus ouvintes. O primeiro, se trata da Revisão Constitucional do artigo 231, que estava prevista para ocorrer por causa “das mais de 150 emendas contrárias a demarcação e que procuram reduzir as áreas,

fazer com que o processo passe pelo Congresso Nacional”. O segundo, expressa uma opinião acerca do que os indígenas poderiam fazer no ano eleitoral corrente para mostrar a sua força, tendo condições de influenciar o resultado dessas eleições (ADR.AAGT, 1994, p. 7-8 – MADEIRO).

O comparecimento do presidente da FUNAI possibilitou uma maior interação dos indígenas com advogados, religiosos, conselheiros regionais e do CIR, acerca de questões de interesses das etnias indígenas de Roraima (Ibidem). Compreendemos que a presença dessa e de outras autoridades foram propiciadas por força do próprio CIR, ao organizar as AGT.

Essa entidade foi se destacando entre os indígenas através de seu desempenho aguerrido, não só voltado à questão da demarcação das terras, mas pela atenção às outras questões sociais. Mas nem tudo eram flores e, exemplo disso, podemos observar na avaliação do desempenho dos seus conselheiros, ocorrido na AGT de 1990, na qual foram apontados os “pontos negativos”. Nela, constatam-se: o não comparecimento de representantes em comunidades específicas; viagens dos membros do CIR para outros Estados, sem que benefícios fossem vislumbrados; membros que não possuem competência para exercer o cargo por não saber como solucionar os problemas (Id., 1990); o apoio e aprovação dos projetos sem consultar as bases; entrega de projetos sem consultar os responsáveis das regiões (Ibidem, 1990); não consulta à base quando afastaram o ex-coordenador Terêncio e o motorista Rogaciano; ausência dos membros no escritório ou o não atendimento regional (Id., 1991).

Questões e críticas pontuais como estas eram frequentemente levantadas de forma que os membros do CIR buscavam dar respostas ou justificá-las, como o da situação que pode ser vista na AGT de 1991, quando o então coordenador do CIR, Clóvis Ambrósio, procurou justificar que quando ocorria isso, era porque os membros do Conselho estavam viajando ou atendendo a outras comunidades. Na oportunidade ele arguiu que algumas comunidades estavam esperando muito pelo CIR. Explicou, em seguida, que “quem fará a organização crescer são as comunidades juntamente com os membros e o Coordenador. O trabalho não será feito somente pelo coordenador, mas por todos os índios” (Ibid., p. 6 - Clóvis Ambrósio). É interessante que há uma cobrança de ambas as partes para que todos pudessem contribuir para o crescimento individual e coletivo do movimento social.

O ajustamento entre o CIR, Conselhos Regionais e Comunidades era discutido nessas reuniões, uma vez que estes Conselhos eram submetidos ao crivo das regiões; as comunidades também eram avaliadas. A colocação de Silvestre, tuxaua da maloca Boqueirão, destaca bem as responsabilidades dessas bases: “Será que o CIR, deve sair da cidade para resolver os

problemas da maloca?” (ADR.AAGT, 1991, p. 6). Esperava-se que as malocas buscassem resolver seus problemas internos e se fortalecessem para apoiar a organização.

Prosseguindo sobre os “pontos negativos”, estes continuavam a ser trabalhados a cada assembleia anual e, assim, levados para serem discutidos nas reuniões de membros da coordenação do CIR; tal foi o que ocorreu nos dias 15 a 18 de maio de 1992. Por conseguinte, elaborava-se um plano de ação com o objetivo de buscar as soluções aos problemas levantados. Além disso, esquematizava-se pressionar os órgãos públicos para que desempenhassem as suas funções nas áreas de saúde, educação, demarcação das TIs, entre outros assuntos. Decidiram estabelecer as datas e horários para atender as comunidades.

Discutiu-se também, sobre a remuneração mensal dos membros e do descuido com o acompanhamento dos recursos financeiros, do qual ficou faltando uma quantia em dinheiro sem que se soubesse com o que havia sido gasta. Concluiu-se que a quantia que ficou faltando serviria “de experiência para a Coordenação se preocupar em administrar a parte financeira com mais responsabilidade e estudar melhor como economizar” (ADR/Ata de Reunião dos Membros da Coordenação do CIR, 1992, p. 7).

Consideramos apropriado destacar a ponderação por parte de membros da Coordenação do CIR: em um dado momento, após as conclusões da avaliação dos trabalhos do ano anterior, eles valorizam as críticas para a melhoria dos trabalhos e demonstraram reconhecer de que a administração não havia funcionado bem. A situação foi justificada pela falta de experiências das pessoas que estavam à frente do trabalho e da dificuldade de obter recursos para a organização (ADR.AAGT, 1992). Em algumas atas percebe-se que os recursos para a manutenção e mobilidade dos membros do CIR eram provenientes da doação de sacas de farinha de mandioca e de outros produtos agrícolas ou dinheiro das comunidades.

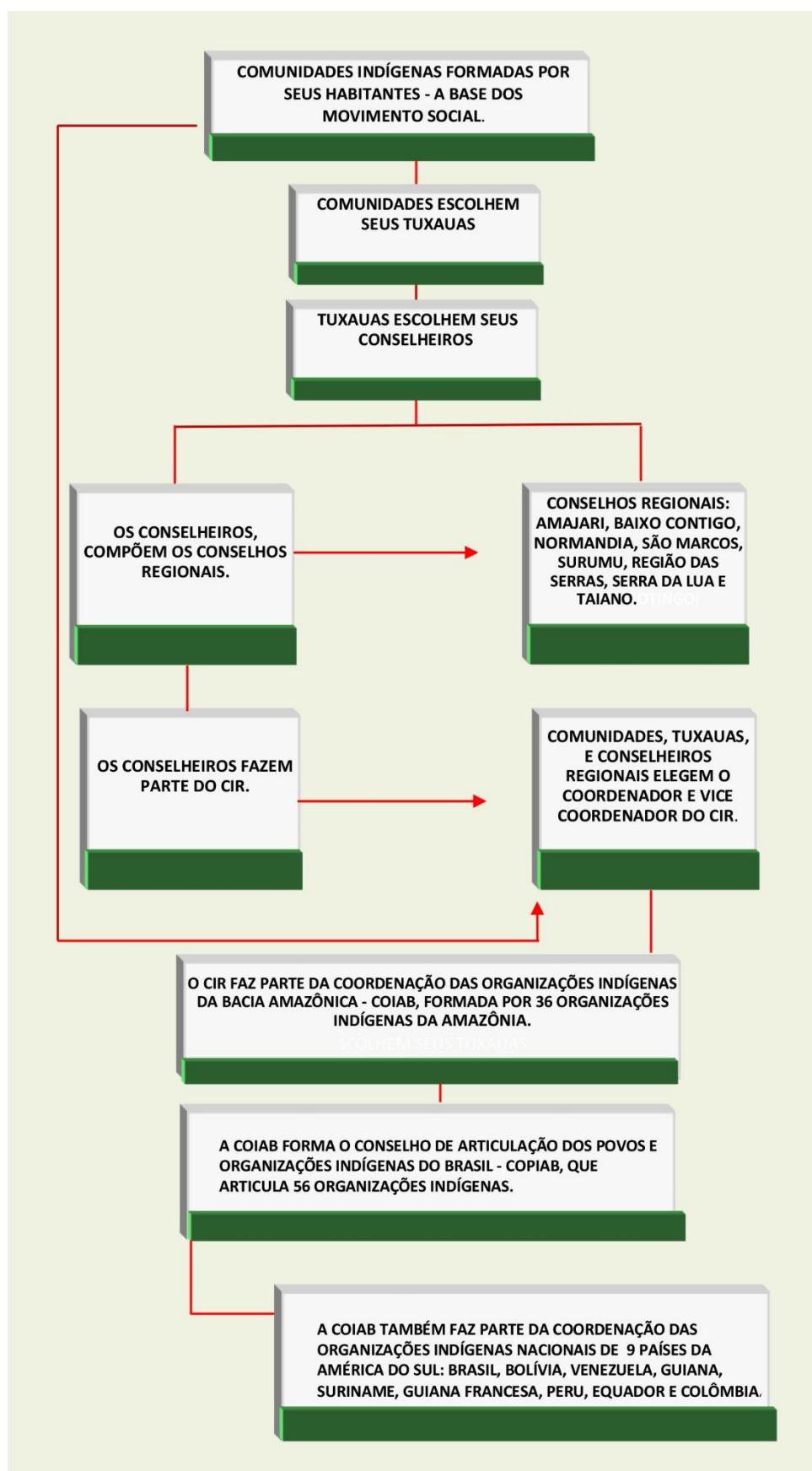
Na AGT de 1993, os grupos formados por região reconheceram que as políticas públicas voltadas para as comunidades indígenas precisavam existir. Mais uma vez, esse assunto estava incluso nas pautas “pontos positivos e negativos”. Pensava-se em alternativas para melhorar as condições de vida nas malocas em relação à saúde, como o resgate à medicina alternativa. Discutiu-se sobre o que cabia ao CIR e sobre o que era responsabilidade dos poderes públicos. Chegou-se à compreensão que a saúde era assunto sério e que há muito tempo estava sendo negligenciado pelo governo, deixando-se a obrigação a cargo das missões evangélicas e da Igreja católica. Outro ponto destacado trata da importância do saneamento básico (Id., 1993). Os pontos levantados tratam dos direcionamentos que o CIR deveria tomar para resolver tais questões.

Após o levantamento dos pontos positivos e negativos, nota-se a cobrança para a realização de um plano estratégico anual, por região, de modo a dar ênfase à superação das dificuldades levantadas. Nesse sentido, nota-se a exigência direcionada aos Conselhos Regionais para que encaminhassem seus documentos, contendo suas programações, à sede do CIR, no prazo aproximado de trinta dias, conforme ocorreu na AGT de 1990. Percebe-se que a elaboração desse plano era relevante para pensar na estruturação das ações.

Essa ação se tornou uma prática também nos anos posteriores, embora não ocorresse em todas as malocas. Contudo, a participação das comunidades na realização dessas atividades, tornando-as concretas, era o que dava força ao movimento indígena, unindo as bases ao Conselho. Como o próprio Coordenador do CIR colocou, ao fazer a abertura da Assembleia: “O coordenador não tem em suas mãos o poder de resolver os problemas. O poder está na nossa organização que caminha com a nossa União” (ADR.AAGT, 1990, p. 4).

Com a realização das AGT e o envolvimento de todos se chegou à compreensão de que o movimento indígena de Roraima era formado pelos indivíduos que compunham as Comunidades Indígenas, Conselhos Regionais e pelo CIR. Assim, a consciência de que a união dos povos indígenas era crucial para resgatar suas culturas e conseguir a tão desejada demarcação das suas terras em área contínua. Desse modo, o CIR passou a ser o intermediário entre as comunidades e as organizações em nível regional e nacional, como um articulador do movimento social, conforme pode ser visto no organograma a seguir.

Figura 6. Dinâmica da articulação do Movimento Indígena de Roraima – CIR (1993).



Fonte: Arquivo da Diocese de Roraima – ADR (Imagem produzida pela autora).

Participando da articulação em nível estadual, nacional e internacional com outras organizações de apoio, o CIR avançou a ponto de se estruturar como um órgão forte no contexto do movimento social indígena, conforme se pode verificar na figura 6. Contudo, havia ainda uma longa batalha a ser enfrentada para conseguir com que os territórios fossem demarcados e para retirar os posseiros que insistiam em permanecer nessas áreas, desrespeitando as leis e os direitos dos indígenas nas áreas já demarcadas. Para as demais áreas – ainda não demarcadas – era preciso lidar com a indefinição da situação fundiária.

É interessante lembrar que, em 1993, se esgotava o prazo estipulado pela Constituição Federal para demarcar as TI. Para compreender a complexidade dessa trajetória, analisamos a exposição de Felisberto Damasceno – advogado do CIMI –, acerca da conjuntura nacional em relação à política indigenista no ano de 1992. Vários foram os entraves que determinaram a lentidão do processo demarcatório: os recursos destinados e não repassados à FUNAI; os projetos de lei que tramitavam no Congresso Nacional, criados com objetivos de burocratizar os processos demarcatórios (ADR.AAGT, 1993, p. 7-8). Ademais, a pressão exercida pelos posseiros e garimpeiros sobre os políticos e governo local era latente, pela forma como era expressada nos meios de comunicação e na morosidade do processo demarcatório.

Além da realização da palestra de Felisberto Damasceno sobre a conjuntura jurídica e a política indigenista, foi definida uma forma bastante dinâmica de realizar esse estudo. Dessa vez, foram formados três grupos, reunidos de acordo a situação jurídica de cada maloca. Grupo 1 – áreas identificadas; Grupo 2 – áreas delimitadas; Grupo 3 – áreas demarcadas e homologadas. A seguir foram dirigidas as seguintes perguntas aos grupos: “1- Qual o próximo passo que CIR tem que fazer para ajudar no processo de demarcação de sua área?; 2- Qual é o passo para a retirada dos invasores de sua área?” (Ibid., p. 9).

Desse modo, os grupos analisaram, formularam e concluíram quais os procedimentos deveriam tomar e quais as alternativas em comunidades poderiam assumir. As conclusões desse trabalho tanto ajudaram as lideranças e as comunidades a refletir sobre suas situações e sobre como proceder, quanto auxiliaram aos membros do CIR a nortear suas ações (Ibidem).

As repostas que se seguiam eram definidoras para os planejamentos das ações anuais. De forma que, para o ano de 1993, as ações foram deliberadas da seguinte forma: solicitar às autoridades que impedissem a invasão dos garimpeiros e fazendeiros; pressionar governo para realizar a demarcação das TI e para retirar os invasores das terras demarcadas; pressionar

comunidades e tuxauas contrários à demarcação; criar pontos de vigilância da FUNAI para impedir invasões nas TI dos Yanomami.

Essas ações eram específicas do CIR, mas não paravam por aí, uma vez que havia tantas outras que também eram de responsabilidades das comunidades indígenas. As *ações específicas* visavam atingir os problemas de frente, como continuar a mobilização e conscientização das bases para garantir os direitos indígenas; ocupar mais espaços de comunicação dentro do Estado de Roraima. Os esforços de *auto sustentação* tratavam da ampliação dos projetos econômicos já colocados em prática desde o início do movimento. Estes foram se ampliando e se estendendo para diversas comunidades, objetivando promover o desenvolvimento econômico e o povoamento dessas áreas indígenas.

A contratação de técnicos especializados para o acompanhamento dos projetos de auto sustentação, o incentivo à criação de açudes para piscicultura, e o aproveitamento de águas encanadas, o aumento da criação de gado constituem ações do planejamento de 1994 (Id., 1994). Essas ações também chamam a atenção pelo fato de os indígenas buscarem entrar em uma área que, de certa forma, antes não era de seus domínios.

Entretanto, essas ações podem ser compreendidas não só como uma tática de ocupação dos territórios, mas também como uma necessidade de suprir as comunidades com variadas opções de alimentação baseada na cultura indígena, como peixes e carnes, diante da impossibilidade de realizarem a caça e a pesca. Percebe-se aqui, a vitalidade de todas as regiões ao idealizarem seus projetos de auto sustentação para serem colocadas em prática ainda no mesmo ano.

Muitas dessas táticas, no entanto, não eram compatíveis com os hábitos culturais de todos os povos, conforme pode ser observada na fala de Davi Kopenawa, registrada na ata da XIII Assembleia Geral dos Tuxauas, em 1991 (p. 17): “Disse ainda que o projeto dele são os animais da floresta (macaco, anta, veado, etc.) porque estes não precisam ser cuidados como gado”. Embora as etnias fossem distintas, esse foi um dos momentos de aproximação entre elas para apoiarem-se mutuamente.

De acordo com os registros das atas, os Yanomami se achegaram ao movimento em 1984 e os Wai-Wai começaram a participar das reuniões no ano de 1988⁶¹, buscando apoio para a retirada dos garimpeiros que estavam invadindo seus territórios já demarcados. Contudo, conforme o registro da ata da AGT de 1990 (ver quadro 2 – Anexo B), essas etnias aparecem

⁶¹ Ver tabela 1

entre os convidados. Isso significa que ainda não havia uma participação tão efetiva desses grupos no movimento.

Política partidária também passou a ser um assunto discutido nessas assembleias. No entanto, as opiniões dos grupos eram diversas. Uns apoiavam candidatos indígenas para trabalhar a favor dos seus direitos e outros tinham dúvidas sobre participar das eleições. As primeiras orientações das lideranças eram de que os indígenas não deveriam se envolverem com esse assunto. Também havia os que desconfiavam das intenções dos políticos, ainda que estes fossem indígenas, pela possibilidade de esses sujeitos se corromperem pelo poder. “Estamos em dúvida com a política partidária, porque dificilmente os eleitos cumprem seus compromissos. Não temos confiança em política partidária. O eleito se vende e isso desanima, não aceitamos participar da política, nem indicar candidatos.” (ADR/AAGT/RR, 1990, p. 16).

A organização indígena tentou eleger candidatos indígenas desde as eleições de 1986, mas sem muito sucesso. Nas discussões sobre esse assunto, observa-se a tentativa de buscar uma representação legislativa para defender seus direitos em todos os pleitos sem, no entanto, ter logrado êxito. O ano eleitoral era importante, pois, se tratava de formar um grupo de deputados para legislar em favor dos indígenas na próxima constituinte, a qual se esperava que fosse no ano de 1987.

Nas conclusões sobre as áreas demarcadas e em vias de demarcações, em 1990, vê-se que havia muitas terras demarcadas: Região São Marcos (1975), Aningal (1981); Pium, Serra da Moça e Truarú (1985). As comunidades indígenas da Raposa à Serra do Sol continuavam reivindicando a demarcação em área contínua; outras comunidades tiveram seus processos de demarcação interrompidos por causa da intervenção de fazendeiros. Como já havia sido relatado nos anos anteriores, mesmo as comunidades com suas áreas demarcadas e homologadas enfrentavam problemas com garimpeiros ou posseiros, até mesmo com alguns que já haviam sido indenizados (Ibid., p. 14).

Desse modo, continuar plantando e a valorização da prática das roças comunitárias era um reforço à união das malocas. Também a criação de animais continuava sendo incentivada nas reuniões, pois considerava-se que assim estavam ocupando os espaços. Valorizou-se, ainda, a criação de novas comunidades, tal como ocorreu com a fundação da maloca Tabatinga, em 1990. Essa era mais uma forma de estabelecer povoações nessas áreas, embora se tratasse de um pequeno número de pessoas. Além disso, a compra de posses pareceu ser outro meio para reconquistar parte dos territórios em questão. Exemplo disso, os tuxauas e conselheiros da região compraram uma casa do posseiro que ficava dentro da área indígena, trocando-a por vinte e duas reses. (Ibidem).

Nos registros dos anos seguintes, a articulação com outras organizações indígenas e a divulgação, e busca de apoio nos níveis estadual, nacional e internacional permanecem presentes nas pautas. Nesse sentido, nota-se que o movimento indígena de Roraima não ficou restrito ao âmbito regional e que, já no início do período das assembleias, pode-se observar uma movimentação no sentido de encaminhar lideranças indígenas para participar de eventos nacionais e internacionais.

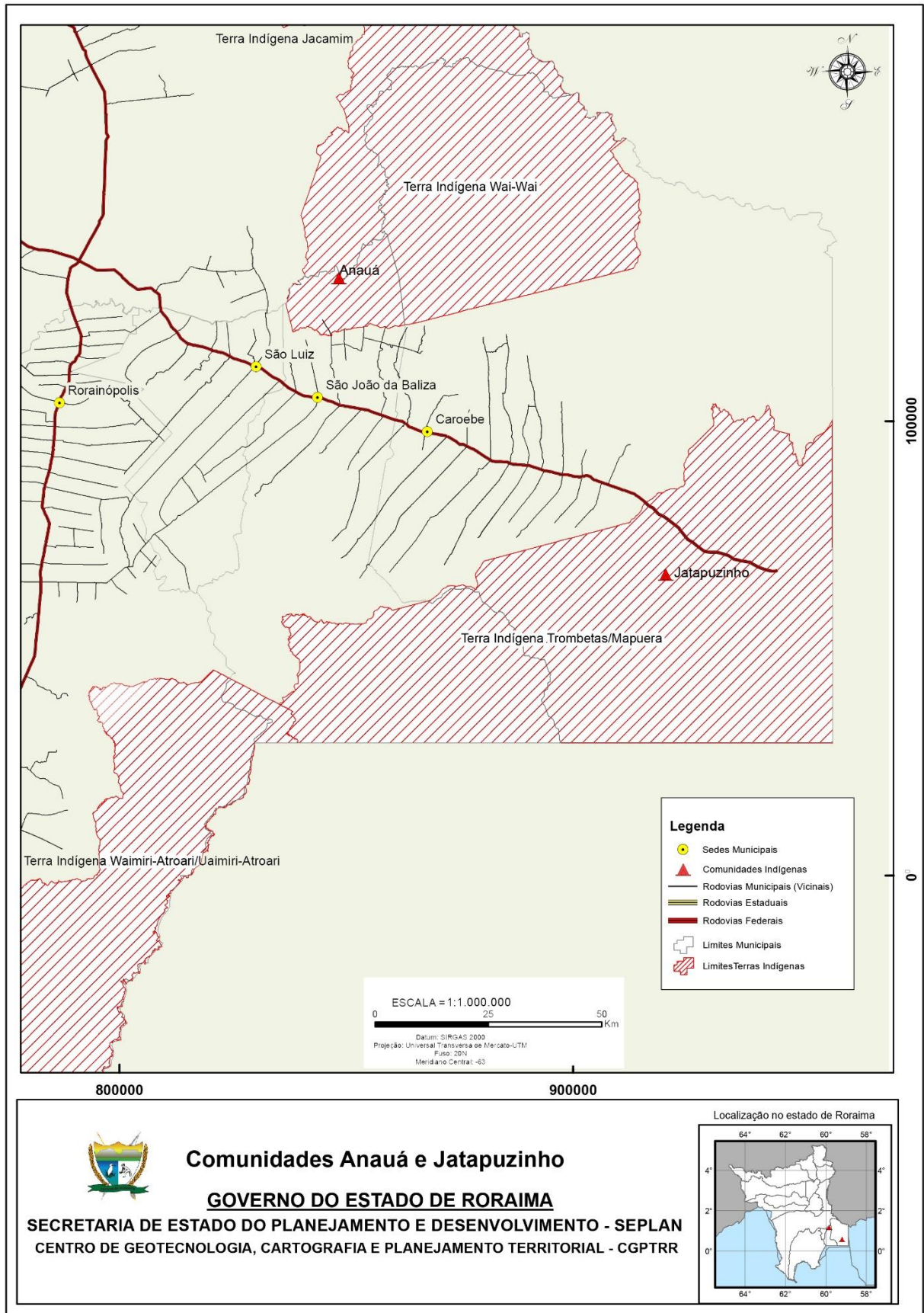
Nesse ínterim, as bases do movimento indígena cobravam nas diversas assembleias anuais que o CIR buscasse encaminhar as propostas de ampliação e definições das áreas indígenas. Além disso, instava-se que essa organização mantivesse as comunidades cientes através de boletins informativos, uma forma de manter todos a par das situações.

Em 1993, foram assinadas as portarias de demarcação das áreas indígenas Jaboti, Canauani e Raimundão. No mesmo ano foi assinado o relatório de delimitação da área indígena Raposa-Serra do Sol, como fruto do movimento indígena organizado. A soma dos esforços de seus agentes e de seus parceiros, através de campanhas em âmbitos regional, nacional e internacional, resultou nessas primeiras conquistas. O CIR exerceu pressões políticas junto ao Ministério da Justiça, Presidência da República e outras instâncias federais no sentido de garantir o processo de demarcação (ADR.AAGT, 1994, p. 10-11).

Embora o movimento indígena tenha obtido conquistas fundamentais, ainda se registrava, na AGT de 1995, focos de invasão garimpeira e exploração de madeiras nas áreas indígenas da etnia Wai-Wai⁶². Essa etnia encontra-se distribuída em apenas duas malocas, a do Jatapuzinho e Anauá, localizados no mapa abaixo (ver figura 7). O representante desse grupo apontou, nessa Assembleia, que se encontrava desassistido pela FUNAI e que os indígenas enfrentavam dificuldades como falta de estrada para escoar seus produtos (Ibid., 1995).

⁶² Cf. Relato das lideranças Wai-Wai, que compareceram à Assembleia Geral de Tuxauas em 1995.

Figura 7. Mapa Comunidades Anauá e Jatapuzinho



Fonte: Governo do Estado - SEPLAN

Em relação ao histórico de demarcação da área única, em 1977, a FUNAI iniciou o processo de demarcação da TI Raposa-Serra do Sol, mas não chegou a concluir os trabalhos. Nos anos de 1979, 1984 e 1988, outros grupos de trabalhos buscaram realizar a identificação dessa área, mas também não concluíram. Em 1992, a FUNAI editou a Portaria nº 1.553, de 8 de outubro, criando o grupo interministerial para realizar o levantamento fundiário da terra indígena, resultando na conclusão de uma área de 1.678.800 ha. A portaria de demarcação só foi assinada no dia 11 de dezembro de 1998, pelo então Ministro da Justiça, Renan Calheiros. (LIMA, 2008).

O processo de demarcação dessa área se alongou por vários anos levando os indígenas a estabelecerem uma relação mais estreita entre si para lutar contra a violência e a espoliação das suas terras. A aproximação dos diversos povos, dessa e de outras áreas indígenas, que passavam pelos mesmos problemas, resultou na criação de uma organização social para lutar contra os interesses dos grupos de poder político e econômico e a favor de seus direitos.

A demarcação da TI Raposa-Serra do Sol ainda não seria o último capítulo dessa história, pois o processo de homologação dessa área só viria a ocorrer, de fato, em 2005, em uma situação envolta por muita discussão e violência. O associativismo indígena, representado pelo CIR, desempenhou um importante trabalho no processo de demarcação das terras indígenas de Roraima. O Estado possui atualmente quase cem por cento das suas terras indígenas regularizadas, com apenas duas TI em processo de estudo.

Os povos indígenas de Roraima lutaram contra o preconceito de uma sociedade local. Para Maria Goretti Lima, a visão de que os povos indígenas eram atrasados, tutelados ou inferiores foi criada pelos europeus, sendo persistentemente estampada nas charges e fotorreportagens dos jornais impressos em Roraima, no período de 1991 a 1996. Entretanto, a autora afirma que esta imagem estereotipada está sendo reformulada no imaginário dos roraimenses:

Uma nova imagem, entretanto, vem sendo formada no imaginário roraimense. Trata-se de uma imagem-conceito de um índio lutador, um índio manifestante que vive reivindicando seus direitos e que não mais aceita a interdição dos órgãos governamentais em sua defesa, para cuidar dos seus interesses e da manutenção da posse de suas terras. Eles agem, agora, por conta própria, às vezes violentamente (Ibid., p. 110).

Mas o fato é que talvez a situação de preconceito e discriminação em relação aos povos indígenas de Roraima ainda persista em alguns aspectos e que ainda não tenha sido totalmente superada por muitos que acompanharam o processo de luta pela demarcação dos seus territórios.

Contudo, o protagonismo desses povos foi fundamental na resistência à política assimilacionista e em favor da manutenção de suas culturas.

CAPÍTULO IV – RAZÕES E CONTRADIÇÕES: PARA QUÊ ÍNDIO QUER ESCOLA?

Kandii nii kid na'ik Aunaraz isakichpan: kandii nii kawii'z'u aipen tuminhapkizai?

A escola atualmente não funcionou do nosso jeito. Porque ela faz nossos jovens esquecer todos os nossos costumes, principalmente nossa língua, danças, crenças, mitos e tradições indígenas. Para recuperar tudo o que perdemos, queremos o funcionamento de nossa escola dentro da nossa comunidade do nosso jeito, dentro da nossa cultura indígena. (ADR. AAGT, 1990, p.12)

Kai tuminhapkizai aunanaa ituminhapkidian wa aipen kawan at. Xapanymkayan utuman kuraiziian, innhau manhikynyntan ipei wa naydap nii kid waxa'aptan, itinaimen wa pardan,wakunaypan, wamixidian, kywaikid na'ik wiizai san nau kakinhaurikid. Wa aipen dun ipeiraz wamanhikynyntan, wa aipen waynau idiuway tuminhapkizai na'ik waynau wiiz dia'aunii, wakadyz diti'unii tuminhapkidian (ADR. AAGT, 1990, p.12- Região Baixo Cotingo – Língua wapichana).

A razão do tema deste capítulo se deve ao entendimento e opção pela investigação nas atas e relatórios das RGT ou AGT, focada nas verbalizações acerca da valorização da educação como instrumento de manutenção das culturas indígenas de Roraima, através da consolidação da educação escolar indígena específica e diferenciada. Adotamos como eixo de análise a política educacional voltada para os povos indígenas da região. Nesse sentido, utilizamos como categorias fundamentais: a “educação indígena” e a “educação escolar indígena”.

Para tanto, realizamos um breve histórico sobre como foram postas as políticas educacionais indigenistas em Roraima antes da promulgação da Constituição Federal de 1988. A seguir, o estudo privilegia aspectos do movimento social indígena em favor da construção da educação escolar adequada às culturas indígenas, com foco na discussão sobre educação e escola, considerando que as suas práxis constituem ferramentas para um diálogo intercultural com os diferentes setores sociais e, ao mesmo tempo, a preservação da história e das identidades dos povos indígenas.

Nesse sentido, abordamos a atuação do Movimento social indígena e da Organização dos Professores Indígenas de Roraima – OPIRR – e sua luta por uma educação diferenciada, além do diálogo com outras organizações de professores indígenas do país, que partilhavam as mesmas ideias em favor da causa educacional; apresentamos, ainda, os resultados de sua atuação desde sua fundação, em 1990, até ano de 1996, quando foi promulgado a Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB. Ao final, observamos algumas experiências educacionais voltadas para a construção da educação indígena *diferenciada*.

4.1. História da Educação Escolar indígena de Roraima, antes da Constituição Federal de 1988

A história da educação indígena de Roraima está vinculada a dois marcos temporais importantes: o antes e o depois da Constituição Federal de 1988. Contrastando os dois momentos, percebemos que o primeiro e longuíssimo foi marcado por políticas oficiais de caráter assimilacionista; enquanto o segundo apresenta grandes mudanças, no que tange ao tratamento jurídico sobre os direitos territoriais e culturais dos povos indígenas. Embora não tenhamos a intenção de apresentar esse processo seguindo certa linearidade cronológica, consideramos importante destacar as observações na literatura de algumas autoridades no assunto que apontam essa divisão histórica.

Segundo Candau e Russo (2010), o processo de oferta de educação escolar para os indígenas no Brasil ocorreu em quatro etapas não lineares e, não raro, sobrepostas umas às outras. A primeira etapa, mais longa, se desenvolveu desde o período colonial até o início do século XX. Ferreira (2001), que também classifica a história da educação para os indígenas em quatro períodos, considera que essa fase está ligada à história da Igreja Católica no Brasil. Esses autores destacam que as práticas educacionais visavam o “aniquilamento” das diferenças culturais, a assimilação da religião cristã e a incorporação da mão de obra à sociedade nacional (FERREIRA, 2001, p. 72); (CANDAU & RUSSO, 2010, p. 155).

Na época do Império, as políticas governamentais voltadas para os povos indígenas na Amazônia não destoavam da que era ofertada ao restante do país. Desse modo, o processo de escolarização indígena ocorria de acordo com os interesses econômicos e políticos dos governantes, orquestrado pelo Regulamento das Missões de Catequese e Civilizações dos Índios, em conformidade com o Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845. Sobre esse período, Adria de Souza afirma que “evangelização e exploração formavam um conjunto indissociável, pois a

catequese indígena visava, além de transformar o índio em súdito português, explorar a mão-de-obra indígena com o intuito de acumular riquezas” (SOUZA, 2011, p. 2).

Os religiosos católicos realizaram suas empreitadas visando à propagação da sua fé. Desse modo, a catequese e a instrução escolar foram instrumentos utilizados com o fim de criação de relações de interdependência, voltada para a *civilização* dos nativos, interferindo, assim, nos seus costumes tribais e na sua língua. Além disso, os governantes se empenharam na tarefa de povoar a região através da fixação dos elementos humanos, colocando em prática a política educacional como uma estratégia governamental.

[...] a província do Amazonas desenvolveu sua política educacional motivada principalmente pelo ato de “civilizar” os nativos na língua, nos costumes, nos hábitos e maneirismos do colonizador português. Isso não representava a intenção de desenvolver a região por meio da escolarização, mas de preparar mão de obra para atender as necessidades de serviços surgidas com a criação dos núcleos urbanos. Além disso, era uma forma de prover um contingente populacional fixado à região no sentido de povoar a fronteira para garantir de fato a posse da terra lusa e o Território integrava esta região. Isto vai ocorrer em grande parte da extensão territorial, chegando às extremidades e em todos os povoados, pela ocupação espontânea ou dirigida. E a escolarização das populações despontava tanto pela necessidade dos sujeitos quanto pelo direcionamento do Estado (SCHRAMM, 2013, p. 56).

A política educacional no Vale do Rio Branco foi iniciada pelas missões religiosas, no período dos primeiros núcleos de povoamento: carmelitanos, beneditinos e, posteriormente, os missionários da Consolata foram instituindo missões em distintos lugares do Território. Nesse sentido, “a missão, célula de irradiação evangelizadora”, foi fundada em Surumu por monges carmelitas, no início do século XX (SANTILLI, 2014, p. 41). Trata-se de um lugar estratégico para propagar os valores cristãos e os propósitos civilizatórios dos religiosos aos povos indígenas.

No que concerne à instrução dos indígenas, embora houvesse discordâncias entre os agentes oficiais do Estado e os religiosos, nos primórdios da política indigenista oficial foram desenvolvidas, de comum acordo, formas de moldagem dos indivíduos ao gosto e às necessidades do colonizador. Noutra vertente da questão, vale acrescentar que a relação entre indígenas e religiosos ocorreu com a anuência do Estado.

As Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, um dos mais importantes documentos brasileiros sobre a questão, afirma que

É preciso reconhecer que, no Brasil, do século XVI até praticamente a metade deste século, a oferta de programas de educação escolar às comunidades indígenas esteve pautada pela catequização, civilização e integração forçada dos índios à sociedade nacional. Dos missionários jesuítas aos positivistas do Serviço de Proteção aos Índios, do ensino catequético ao ensino bilíngue, a tônica foi uma só: negar a diferença, assimilar os índios, fazer com que eles se transformassem em algo diferente do que eram. Neste processo, a instituição da escola entre grupos indígenas serviu de instrumento de imposição de valores alheios e negação de identidades e culturas diferenciadas (BRASIL. SEF/ MEC, 1994 p. 3).

A partir do documento, depreende-se que o Estado brasileiro passa a reconhecer que, desde o período da catequese, a educação ofertada para os povos indígenas era planejada com um único objetivo: o de integrar os indígenas à sociedade envolvente. Contudo, conforme abordamos em capítulo anterior, no extremo norte destaca-se um diferencial: a importância da fixação dos indígenas para assegurar o domínio português na fronteira com a implantação dos aldeamentos e povoações (FARAGE, 1991; CUNHA, 2012).

Essa concepção se manteve com o advento da República no Brasil. Vale ressaltar que a sociedade rio-branquense foi se organizando com a presença de uma elite econômica-agraria, oriunda, em parte, dos militares que fundaram o Forte São Joaquim, e seus herdeiros; mas também de posseiros e de fazendeiros, que arrendaram terras e o gado das “Fazendas Nacionais”. O desfecho dessa configuração social resume a intrincada relação entre os fazendeiros, indígenas e a Igreja Católica em Roraima.

No Vale do Rio Branco, registra-se a presença mais efetiva dos religiosos católicos no início da República. A vinda dos missionários da Ordem de São Bento para esta região, ocorreu em junho de 1909. Conforme Jacir Vieira, houve o desmembramento da Diocese do Amazonas, em razão da criação da Prelazia do Rio Branco. Com isso, os beneditinos receberam uma fazenda denominada Calungá que pertencia à paróquia do Carmo. Esta propriedade estava sob os cuidados de um poderoso político, comerciante e proprietário de terra, de nome Bento Brasil, filho de um capitão que comandou o Forte São Joaquim em 1855 (VIEIRA, 2003, p.96). Essa situação gerou o descontentamento desse político com os monges.

Dessa feita, os beneditinos tentaram se instalar na vila de Boa Vista, mas os confrontos com o poderoso fazendeiro os impingiram a migrar para o interior, quando passaram a ocupar as margens do rio Surumu – onde fundaram a missão de que há pouco falamos, o que propiciou o contato com os indígenas. Segundo Vieira (2003), em 1910, os beneditinos criaram uma escola para a alfabetização, a carpintaria e a jardinagem para crianças indígenas nessa missão. Entretanto, após três anos, eles precisaram abandonar tais instalações por questões de doenças acometidas em seus membros fundadores. Em 1948, no mesmo local, foi fundado um internato

pelos missionários da Consolata na missão católica denominada São José, localizada na região do Surumu, onde os beneditinos assentaram suas bases catequéticas, no início do século XX.

Entretanto, a Ordem continuou a enviar seus agentes para as atividades catequéticas. Uma das figuras que se destacou foi Dom Alcuino Meyer devido a sua permanência, de 1926 até 1948, realizando as ações de desobriga⁶³ junto aos indígenas. Segundo Paulo Santilli (2014), Meyer se concentrou na catequese e na educação formal de crianças indígenas. O desenvolvimento de sua missão religiosa por cerca de vinte anos lhe permitiu desenvolver um método próprio ao aprender a língua makuxi, possibilitando-lhe uma maior aproximação com esta etnia:

Por sugestão de Dom Mauro Wirth, seu irmão de Ordem, que havia estudado literatura na Universidade de Viena e chegara na missão em 1936, Dom Alcuino passou a coletar contos míticos, que lhe eram narrados por seus acompanhantes Makuxi nas pausas para descanso durante as viagens e chegou a colecionar cento e cinquenta desses relatos (SANTILLI, 2014, p.55).

Segundo Santilli, seu interesse era mais linguístico do que propriamente literário, assim, seu método consistia em dominar melhor a língua a fim de catequizar os indígenas em seu próprio idioma. As correspondências, em sua maioria destinadas aos monges de seu mosteiro de origem, revelam sua empreitada nas missões que ele ia realizando. Seus esforços propiciaram o estreitamento da relação com fins instrucional nos moldes catequéticos junto aos povos Makuxi e Wapichana, realizando missões de *desobriga* (MEYER, sd).

Em Roraima, a intervenção supostamente civilizadora do Estado e dos religiosos junto aos indígenas teve como consequência não somente a transformação de muitos de seus costumes tribais, mas o apagamento da língua materna de muitos dos indígenas. A língua consiste num importante elemento cultural, sendo alvo de desestruturação, através da imposição da língua portuguesa.

Desde então, o pensamento colonialista tem se negado a aceitar as línguas dos povos indígenas como verdadeiras. Sabe-se que não existem línguas inferiores, pobres, incipientes ou ineficazes. Existem as que são oprimidas, como foram e ainda são as línguas indígenas brasileiras (LUCIANO, 2006, p.123).

Sob a égide dos religiosos e do Estado Nacional, as práticas educacionais colonialistas recriminavam a utilização da língua indígena, denominando-a de *gíria* – designação atribuída à língua indígena de uma forma depreciativa. Um exemplo claro dessa situação ocorreu com os

⁶³ Visitas periódicas dos religiosos para realizar ritos sacramentais como batismos, casamentos e cultos.

pais da professora Maria Anunciação da Silva Nascimento, de 51 anos, Assessora Pedagógica da Divisão de Educação Indígena da Secretaria de Estado da Educação.

Maria Anunciação relata que seus pais, Aurino da Silva Costa, nascido em 1943 (já falecido), e Raimunda Ireunice da Silva Nascimento, nascida em 1945, então falantes da língua makuxi, tiveram nove filhos. Destes, nenhum é falante da língua nativa porque seus pais não ensinaram e nem permitiram que eles a aprendessem. Isso se justifica pela intimidação dos catequizadores e fazendeiros tanto em proibir essa prática, quanto em menosprezá-la, ao afirmar que se tratava de “uma língua feia” ou uma “gíria”, provocando um sentimento de vergonha de falar a língua de seus antepassados.

Segundo Marcos Maia, “essa afirmação de que uma língua é uma ‘gíria’, ou um ‘dialeto primitivo’ menos desenvolvido do que outra, é equivocada e revela, apenas, a ignorância e o preconceito de quem a faz” (MAIA, 2006, p.40). As formas de recriminar o costume de outrem foram mecanismos utilizados dentro de um projeto político-social da construção de identidades homogêneas.

Stuart Hall (2005) já desvelou o modo que essas políticas homogeneizadoras produziram dinâmicas que desembocaram na negação da alteridade de grupos diversos:

A formação de uma cultura nacional contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como meio dominante de comunicação em toda a nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como por exemplo, um sistema educacional nacional. (HALL, 2005, p. 49-50).

Relacionando à questão indígena, podemos apontar a desestabilização das suas culturas e o extermínio de suas línguas maternas. A ideia de unificar as diversas culturas numa unidade nacional, para Hall (2005), visava à preparação para o processo de industrialização. No mesmo sentido, a escolarização e a catequese cumpriram a função de promover a *civilização* e a unificação cultural, trazendo o desajuste aos costumes tribais.

Com esse intuito, a Igreja Católica enviou seus agentes aos mais longínquos lugares, chegando ao Vale do Rio Branco com uma presença mais efetiva no início do século XX. Além dos ritos católicos empregados desde o início da catequese, os propósitos civilizatórios e educacionais dos religiosos podem ser notados pela fundação de escolas, internatos, bem como pela insistente oferta de cursos profissionalizantes.

Os trabalhos dos missionários beneditinos, em especial o de Dom Alcuino Meyer, encetou uma tradição dos religiosos promoverem escolarização para os indígenas mais jovens. De acordo com Santilli, eles “fundaram então no Calungá, em Boa Vista, um ‘patronato’ para

meninos e meninas indígenas, que funcionou em regime de internato até 1945, por onde passariam centenas de crianças provenientes de diversas aldeias” (2014, p. 52-53).

Essa informação indica que o tal internato funcionou onde atualmente se localiza a residência oficial dos padres da Ordem da Consolata, e onde há, vizinha a ela, um prédio que funcionou uma escola profissionalizante até a primeira década do século XXI, no Bairro Calungá, em Boa Vista.

Em suas cartas, Dom Alcuino Meyer se refere a esta escola indicando que a instituição dava instrução à jovens do sexo masculino. Ele relata que o tuxaua Jerônimo levaria “alguns curumins para a escola de Calungá” (MEYER, s.d., p.68). Em outra carta ele afirma: “Resolvi convidar um ou dos índios de cada aldeamento maior, onde há capela ou deverá ser construída, para irem ao Calungá, passar dois ou três meses, na época de inverno, a fim de se instruírem e aprenderem as orações” (Ibid., s.d., p.85).

Segundo relato de Carlo Zacquini – Irmão da Ordem da Consolata –, quando ele chegou nesse local, em 1965, havia uma fazenda fundada pelos Beneditinos, coincidindo com a informação de Alcuino Meyer e de Jacir Vieira (2003). Nessa fazenda havia uma casa de grandes tijolos de barro, uma horta, e outros parques bens, tudo bastante precário, tendo o missionário Jaime Risso como responsável pelo lugar. Lá, um vaqueiro, por nome Bento, cuidava do gado da Prelazia. O terreno ocupava quase todo o Bairro de São Vicente e o Calungá.

Na lembrança de Zacquini, os Beneditinos tinham grandes projetos de futuro, como ideia de criar uma indústria de carne enlatada. Por isso, adquiriram bastante terras e fundaram fazendas nas proximidades de Boa Vista. Entretanto, tiveram problemas de ordem financeira, precisando abandonar seus trabalhos iniciados e bens patrimoniais adquiridos entregando-os aos missionários da Consolata, em 1948.

A ideia de incorporação desse contingente humano à sociedade nacional através da catequização se aprimorou com as estratégias e ideologias dos Estados Nacionais. Por sua vez, essa concepção foi se encorpando como política de Estado no início do século XX, com a criação do SPILTN, em 1910, conforme já descrito no capítulo anterior. Essa instituição desenvolveu suas ações alinhadas à política indigenista de Estado.

A política indigenista oficial no extremo norte foi iniciada em 1914, quando o SPILTN passou a administrar a Fazenda São Marcos, no alto rio Branco, por força da Portaria nº 04, de 29 de abril de 1914. No ano seguinte, ocorreu a instalação do primeiro posto indígena, na sede Fazenda São Marcos (DINIZ, 1972, p. 115-116). Sua fundação visava à assistência e à proteção aos indígenas, além de buscar a garantia dos direitos sobre seus territórios, os quais vinham continuamente sendo invadidos. Sua área de atuação abrangia a extensão do alto ao baixo rio

Branco, sendo denominada de “Ajudância de São Marcos”. A fazenda São Marcos consiste na área remanescente desta e das demais “fazendas nacionais”, São José e São Bento.

Desde sua criação, o SPILT (1910), depois SPI (1918) – com as múltiplas funções de integrar e controlar os indígenas – colocou em prática uma política integracionista, visível em seus próprios nomes: “Serviço de Proteção” e “Localização de trabalhadores Nacionais”, conforme apontam Antônio de Oliveira e Rita Nascimento (2012, p. 769). Exemplo disso foram as estratégias de instituir centros agrícolas nas aldeias indígenas para converter os indígenas em trabalhadores nacionais, conforme abordamos no capítulo I. Além disso, se empenharam em oferecer escolarização aos povos indígenas. Esse foi um ponto de divergência entre o Estado e a Igreja, segundo Allan Silvestre:

As primeiras divergências entre os Beneditinos e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), nasceram pela luta de conseguir verbas do Governo Federal. Ou seja, o SPI via os trabalhos dos monges beneditinos no Rio Branco como um forte concorrente na busca por financiamento perante o Governo Federal (SILVESTRE, 2016, p.35).

Essa disputa demonstra, de acordo com Allan Silvestre, que “o Estado e a Igreja elegeram a educação indígena com o principal objetivo de povoar e civilizar a região. Entretanto, a educação pública voltada para as crianças não-indígenas ficou desamparada de qualquer atenção.” (2016, p. 34). O Jornal do Rio Branco, em sua edição de abril- maio de 1917, apresenta uma crítica ao Estado e ao município por descaso em não manter as escolas públicas funcionando (AMAZONAS, 1917, p. 1-2).

O poder público não ofertava o ensino público à população rio-branquense de forma regular, nas primeiras décadas do século XX. E, no interior a instrução escolar dos indígenas foi relegada às Igrejas Católicas e Protestantes. Desse modo, a prática educativa dos religiosos católicos se estendeu à população em geral, sobretudo, aos mais carentes. Eles fundaram as primeiras escolas na capital e no interior. Desde sua chegada eles fundaram escolas e internatos na capital e no interior. Observa-se que tal tendência se alongou nos anos posteriores, como se pode perceber na análise do conjunto documental do internato da missão Surumu a qual daremos mais ênfase no último item deste capítulo.

No período do Estado Novo, o processo de expansão da fronteira com a Marcha para o Oeste se alargou. Desse modo, a criação dos Territórios Federais na década de 1940 levou a União, os Estados e Municípios a desenvolverem formas de fixar um contingente populacional nessas faixas territoriais fronteiriças. Nesse contexto, as políticas educacionais foram se ampliando.

A criação do Território Federal do Rio Branco proporcionou uma nova configuração em termos organizacionais, com a implantação de diversas divisões administrativas subordinadas ao governo. Destarte, a Divisão de Ensino do Território foi implantada em 1945 sob a direção do professor João Chrysóstomo de Oliveira, que permaneceu até abril de 1946, deixando registros em relatórios de suas ações [...] (SCHRAMM, 2013, p. 57).

Dois anos após a formação do Território Federal do Rio Branco (1943-1962), iniciou-se o processo de implantação da rede escolar de ensino público. De acordo com Inês Macedo (2004), no ano de 1945, foi criado, na capital, o Grupo Escolar Lobo D'Almada, reunindo as escolas mistas da capital. A oferta se ampliou também para as regiões do interior e para algumas comunidades indígenas no mesmo ano e nos anos posteriores, conforme pode ser observado na tabela 2 abaixo. Isso quer dizer que, existiam escolas isoladas mantidas pelo poder público, mas não havia, até então, uma política de educação que garantisse o funcionamento e a permanência destas por longas datas, somente com a criação do Território começou-se a estruturar a rede de ensino.

A política governamental de fixação da população nessa fronteira, incluía a criação e ampliação da rede de escolarização, inclusive para os indígenas, embora com o mínimo de assistência, conforme se pode observar na tabela 2 abaixo, que informa sobre a disposição das instituições criadas pelo Estado, no período de 1945 a 1988, em diversas regiões onde haviam povos indígenas.

Tabela 2: Dinâmica de criação das escolas (1945-1988)

1945	1946	1950	1953	1964	1965	1966	1971	1977	1983	1986	1988
03	01	03	01	09	01	03	11	05	02	01	01

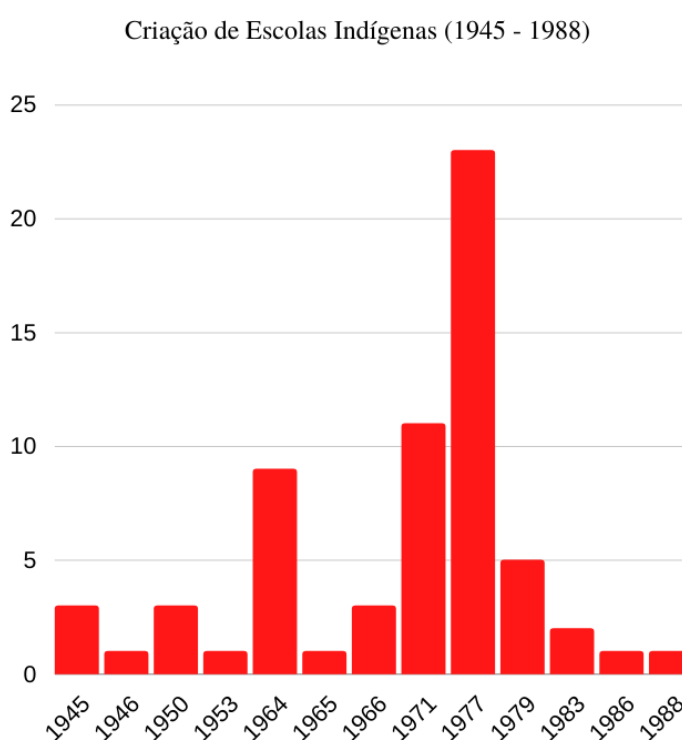
Fonte: Auditoria do Controle da Rede de Ensino – ACRE

Na tentativa de compreender a dinâmica de criação das escolas em regiões que os indígenas habitavam, coletamos dados na Auditoria do Controle da Rede de Ensino - ACRE, setor ligado à Secretaria de Estado da Educação de Roraima. No documento que consta a relação de escolas, por data e decreto de criação verificamos que 64 escolas foram criadas no período de 1945 a 1988 nas regiões onde havia malocas ou povoados indígenas.

Considerando que as demarcações das terras indígenas só iniciaram a partir da década de 1980, oficialmente muitas dessas áreas ainda não eram terras indígenas. Nesse sentido, foi necessário fazer uma pesquisa nas atuais escolas e regiões para constatar que estas atualmente

são escolas indígenas, devidamente localizadas em territórios demarcados. No gráfico abaixo, podemos visualizar, em dados quantitativos, os anos em que foram criadas estas escolas.

Figura 8: Gráfico da Criação de Escolas (1945-1988)



Fonte: Auditoria do Controle da Rede Escolar – ACRE.

Conforme, os dados representados na tabela 2 e na figura 8, entre os anos de 1945 a 1953 foram criadas 8 escolas. Estima-se que todas estas escolas possam ter sido criadas por religiosos católicos. Pois, há relatos de cronistas indígenas que as primeiras escolas das malocas foram criadas por missionários católicos ou evangélicos. Contudo, esta informação não está explícita no documento. Ademais, vale destacar que a rede escolar de ensino no Território Federal foi implantada no ano de 1945.

Prosseguindo, não há registro de criação de escolas no período de 1954 a 1963, apenas em 1964, com a criação de mais 9 escolas. No período de 1964 a 1988 foram criadas 56 escolas, das quais nos anos de 1971 e 1977 se observa o maior quantitativo. Esse dado chama atenção pelo fato de se criar 34 escolas nesses dois anos, exatamente no decorrer do período político militar, quando ainda se deflagra os programas educacionais de cunho assimilacionistas. Podemos considerar também que houve um crescimento populacional de 3,75% na década de 1970 (ver tabela 1). Nesse sentido, podemos constatar que a política de povoamento adotado, pelos governantes militares, pode ter influências diretas na criação das escolas indígenas, uma vez que nessas unidades educacionais buscavam-se moldar o cidadão brasileiro.

Entretanto, nota-se que a proposta de escolarização dos indígenas colocada em foco era um dos elementos da ação desde a criação do SPILT/SPI no processo de *pacificação* e *sedentarização*, baseada em pressupostos civilizatórios. Educar era tornar o índio em branco e trabalhador nacional. Esse foi o período em que se iniciou a segunda etapa da Educação Escolar indígena, de acordo com Mariana Ferreira (2001).

Nesse projeto de nacionalização, continua-se a dar ênfase ao ensino da língua portuguesa, em detrimento das línguas maternas, com a implantação das escolas nas fazendas. Essa realidade pode ser comprovada através do Decreto nº 75, de 06 de novembro de 1979 (E), assinado pelo então governador Ottomar de Souza Pinto. O documento transfere 57 escolas de uma região para outra, discriminando-as uma a uma.

Dessas escolas, 21 são transferidas da fazenda para malocas; 6 de fazenda para fazenda; 7 de localidades ou lugares não definidos como fazendas, sítios ou regiões para fazenda; 3 de fazendas para localidades, aparentemente não indígenas; 3 saem de malocas para fazendas; e 17 de localidades para localidades diversas, algumas das quais, atualmente são terras indígenas, visto que estas ainda não estavam demarcadas. Observa-se, então, que a maioria das escolas antes do Decreto se localizava nas fazendas. Talvez uma projeção da política educacional voltada para fins assimilacionistas, os quais se coadunavam com os objetivos do SPI, concepção que se manteve com o advento da FUNAI.

Além disso, há relatos nas crônicas indígenas de que as primeiras escolas não confessionais de Roraima, que atendiam os indígenas, funcionavam nas fazendas, com o objetivo primeiro de escolarizar os filhos dos fazendeiros; nessas fazendas, geralmente quem lecionava eram as filhas dos proprietários. Desse modo, o ensino da língua portuguesa e dos conteúdos curriculares colocados em prática menosprezava os costumes e as línguas indígenas.

Segundo Antonella Tassinari, “além da educação escolar visando o ensino da língua portuguesa, e noções de matemática para o comércio, também eram transmitidas técnicas agrícolas, pecuária e industriais.” (2008, p.222). Para a autora, as concepções de políticas indigenistas no Brasil se ancoraram nas ideias positivistas e evolucionistas, embasados em estudos antropológicos prevalentes até a década de 1930.

Assim sendo, as escolas indígenas, sob a responsabilidade do SPI, funcionavam em consonância com esses ideais. Com esse mesmo intuito, salvo poucas divergências, as instituições religiosas se alinharam ao Estado e continuaram a desenvolver o papel pedagógico, contribuindo para o processo educacional de caráter assimilacionista. Nesse mesmo período observa-se a existência de instituições confessionais voltadas à escolarização dos povos indígenas.

Ainda que, a partir da década de 1930, alguns estudos antropológicos, de acordo com Antonella Tassinari (2008), tenham começado a questionar o modelo de escola na aldeia, acusado de desprezar os conhecimentos ancestrais, e tenham proposto outras possibilidades educativas, as políticas indigenistas permaneceram, por longa data, promovendo um ensino baseado no antigo modelo assimilacionista.

Os indígenas apresentaram um crescente desinteresse pelo processo de escolarização, segundo Mariana Ferreira. O que levou o SPI, a partir de 1953, a adaptar uma estrutura educacional um pouco mais próxima às realidades indígenas. Implantando, assim os ‘Clubes Agrícolas’ com alcunha de ‘Casa do Índio’. No entanto, esse modelo educacional não tinha o objetivo de adequar a cada grupo indígena, mas voltado aos mais aculturados (FERREIRA, 2011, p.75).

Segundo Mariana Ferreira, o SPI e a FUNAI mantiveram a política educacional voltada para a diversidade linguística e cultural dos povos indígenas, firmando assim, o ensino bilíngue com objetivos civilizatórios. Período em que se deu ênfase ao trabalho das organizações e missões religiosas que desenvolviam o ensino bilíngue nas aldeias indígenas, com a justificativa de desenvolver um ensino indígena mais humanitário voltado aos princípios positivistas (Ibidem).

Com a política indigenista promovida pelos militares foi realizado um convênio com a agência missionária norte-americana *Summer Institut of Linguistics* – (SIL), que se tratava de uma missão evangélica especializada na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas. O SIL obteve apoio entre os intelectuais por manter a escolarização nas aldeias e por utilizar dos métodos bilíngue e bicultural, reconhecidos internacionalmente (BARROS, 2004). No entanto, seus objetivos eram de evangelização e de incorporação do indígena ao sistema produtivo.

Na Amazônia, o trabalho missionário junto aos indígenas foi realizado pela Missão Evangélica da Amazônia – MEVA, uma entidade missionária interdenominacional, especializada em trabalho indígena. Sua expertise era: Linguística, voltada para análise de línguas ágrafas e tradução bíblica; educação bilíngue-bicultural; Evangelismo e discipulados transculturais; e, treinamento de liderança.

Em Roraima, os trabalhos missionários da MEVA iniciaram em 1941, com a vinda de Neil Hawkins, e de sua esposa, Mary Hawkins, para a região do rio Cotingo, na comunidade indígena Contão. A partir daí, eles foram irradiando sua atuação para outras regiões, atendendo na área espiritual e dando assistência médica. Contudo, também empreenderam na área educacional, abrindo inicialmente escolas e internatos. A MEVA desenvolveu ações semelhantes às do SIL.

Uma das agências de maior influência para o estabelecimento do bilinguismo de transição na América Latina foi a organização estadunidense *Summer Institute of Linguistics*. Foi graças às suas atividades com diferentes governos latino-americanos, que se estabeleceu uma percepção comum sobre as “diferentes etapas” necessárias para a “transição” do índio à categoria de “trabalhador rural” ou “campesino”. Nessa proposta, a escola era vista como um “motor de desenvolvimento comunitário” onde, ‘através de explicações dadas na língua materna, a criança conseguiria entender muito melhor e transmitir para os pais os conceitos e valores da cultura nacional [...]’ (CANDAUI & RUSSO, 2010, p. 156, grifos dos autores).

As agências missionárias cumpriam um importante papel na doutrinação por meio da assistência e da educação dos indígenas, auxiliando na unificação da língua e da cultura na América Latina. Dessa feita, ao nosso entender, essas instituições contribuíram com o Estado para promover um processo de integração cultural mais rapidamente.

A construção dos estados nacionais no continente latino-americano supôs um processo de homogeneização cultural em que a educação escolar exerceu um papel fundamental, tendo por função difundir e consolidar uma cultura comum de base ocidental e eurocêntrica, silenciando e/ou inviabilizando vozes, saberes, cores, crenças e sensibilidades (Ibid., p. 154)

Prova disso podemos apontar no Estatuto do índio (Lei 6001, de 1973), que previa, no artigo 50, que: “a educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais” (BRASIL, 1973).

O artigo 49 da mesma Lei determina que “a alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardado o uso da primeira”, caracterizando, assim, a “nova” prática educacional voltada aos indígenas adotada no regime militar, por

intermédio da FUNAI. O discurso do “ensino bilíngue”, por meio da alfabetização na língua materna, cumpria a função de facilitar a integração do indígena ao sistema econômico e social como força de trabalho.

Ferreira afirma que:

A educação bilíngue se firmou, assim, como tática para assegurar interesses civilizatórios do Estado, favorecendo o acesso dos índios ao sistema nacional, da mesma forma que fazem os missionários evangélicos – os verdadeiros inventores das técnicas bilíngues-, que procuraram a conversão religiosa (2001, p.76).

Conforme Candau e Russo (2010), a concepção do bilinguismo influenciou a política nacional indigenista por toda a América Latina até a década de 1970, quando do início da terceira etapa, em que o “bilinguismo deixa de ser visto apenas como instrumento civilizatório para ser considerado de importância fundamental para a continuidade dos próprios grupos minoritários” (CANDAU & RUSSO, 2010, p. 156-157). O ensino Bilingue passou a ser adotado como política de estado, tendo sido assegurado no Estatuto do Índio, em 1973. Candau e Russo consideram que isto foi “[...] um modo para alfabetizar e ‘civilizar’ mais facilmente povos inteiros” (2010, p. 74 e 75).

De acordo com Mariana Ferreira, o convênio entre a FUNAI e o SIL foi interrompido em 1977, tendo sido reativado em 1983, sob fortes críticas por parte de instituições acadêmicas da área de Letras e Antropologia, que questionavam as finalidades evangelizadoras por parte do SIL. Além disso, diversos estudiosos, questionavam os programas educacionais desenvolvidos junto aos indígenas, considerando-os inadequados (FERREIRA, 2001, p. 77 e 79).

Outra concepção bastante difundida, em relação tanto à educação dos povos indígenas, quanto da população pobre, diz respeito à formação profissionalizante. Essa foi uma política de Estado voltada para a industrialização e para o desenvolvimento de mão de obra mais técnica. Nesse contexto, os missionários da Consolata se inseriram nesta modalidade de ensino para os jovens (indígenas ou não) de Boa Vista e do interior do Território a partir de 1965. A Ordem implantou diversos cursos profissionalizantes, permanecendo apenas os de mecânica de carro, tornearia e marcenaria. A escola não era um internato, mas acabava acolhendo alguns alunos durante o período em que estudavam.

A unidade educativa foi denominada *Centro Educacional e Social da Consolata*, mas se tornou mais conhecida como *a Escola dos Padres*. Ficando assim conhecida por estar localizada ao lado da residência dos padres da Consolata. Havia sido criada com o propósito de

promover a formação profissional de jovens e adolescente e, assim permaneceu até o seu fechamento.

A escola chegou a fazer parceria com entidades mantenedoras para ministrar programas de treinamento profissional. Conforme se pode perceber pelo registro de certificação de um aluno egresso dos cursos de carpintaria e marcenaria inserido no Programa Intensivo de Preparação de Mão de Obra – PIPMO. Inicialmente, o programa foi criado para a formação de profissionais voltados à indústria, através do Decreto nº 53.324, de 18 de dezembro de 1963, e transformado pelo Decreto nº 70882, de 28/07/1972.

Segundo Anésia Maria da Silva Barradas (1986, p.10), esse programa foi criado para funcionar por vinte meses, mas teve uma duração de cerca de dezenove anos. Ele se tornou um instrumento amplamente utilizado pelo Estado, tendo sido inserido em quase todos os segmentos ligados à formação profissional da classe trabalhadora, num período que visava a projeção para o desenvolvimento do país. Nesse sentido assumiu diversas formas de atuação, inclusive junto às entidades assistenciais como foi a *Escola dos Padres*.

Para Anésia Barradas, as várias formas de atuação do PIPMO cumpriram mais uma proposta de adestramento de trabalhadores do que propriamente educativa, se constituindo como um programa massificador para atender aos mais diversos propósitos de reorganização jurídico-político-administrativa do Governo (BARRADAS, 1986). O sentido de *adestramento* apontado pela autora se refere ao treinamento das destrezas operacionais. Essa preocupação com a formação de mão de obra operacional parecia vir bem a calhar em Roraima, por ser um Território Federal em processo de estruturação e uma forte intervenção governamental, no caso, militar.

Nas décadas de 1960 a 1990 havia na capital uma população pobre, composta também por migrantes nordestinos e indígenas de diversas etnias que, desde o início desse século, passaram a se acomodar na cidade devido à expulsão de seus territórios. Nesse sentido, compreendemos que estas pessoas eram alvos dessa política educacional, a qual se estendeu também para o interior do Território Federal.

A oferta de ensino profissionalizante chegou também às comunidades indígenas com cursos técnicos de enfermagem e de corte e costura, dentre outros, muitos dos quais promovidos por missionários da Consolata. Essa foi uma estratégia utilizada para a formação de lideranças indígenas, conforme se pode observar no registro das atas das AGT e nos registros dos relatórios do Centro de Formação Indígena, localizado no internato do Surumu.

4.2. Educação e escola: a caminhada do movimento por uma educação diferenciada em Roraima

Dentre as ações educativas levadas a cabo pela Igreja Católica junto aos indígenas de Roraima destaca-se o processo de formação de lideranças. Essa ação se deu inicialmente no internato da Missão São José, localizado às margens do rio Surumu, tendo sido fundado em 1948, por Dom Giuseppe Nepotte⁶⁴. A instituição iniciou suas ações como uma espécie de orfanato, criado para atender indígenas, órfãos e crianças carentes. Somente em 1967 se tornou uma escola-internato, passando a formar professores indígenas no Primeiro Grau, como então se designava a primeira fase do ensino fundamental. O objetivo dessa iniciativa era o de suprir a necessidade de lideranças e de professores nas comunidades indígenas. Nesse ambiente foram formados os primeiros professores indígenas e as lideranças políticas mais reconhecidas no movimento social indígena de Roraima.

Compreendemos que essa ação de formação de professores indígenas, desenvolvida na escola internato no final da década de 1960, foi fruto do descontentamento das lideranças indígenas com a educação colonialista imposta aos povos indígenas, conforme veremos na seção seguinte desse trabalho.

Para corroborar essa hipótese, os exames nos registros das RGT e AGT demonstram a determinação pela mudança na política educacional indígena. A discussão sobre essa questão está presente em praticamente todos os registros de atas das Assembleias Indígenas realizadas pelo CINTER/ CIR, nas décadas de 1970 a 1990. Assim, a educação escolar ofertada nas comunidades foi tema constante nessas assembleias. Nessa tônica, predominavam as denúncias, as inquietações e as insatisfações dos diferentes povos indígenas de Roraima com esse modelo educacional adotado pelo Estado.

O principal fundamento nesse processo consistiu na luta pelo direito de permanecer índio e de ser reconhecido por sua alteridade. Os séculos de imposição da cultura não indígena, por meio da política educacional integracionista, não foram capazes de desvanecer os povos indígenas a lutarem pela manutenção dos seus costumes. Para tanto, debatia-se sobre as mudanças necessárias de modo a garantir tais direitos. Esse diálogo e engajamento local fazem parte de amplo contexto de discussões que se promoveu e se articulou por todo o país. As críticas se configuraram na definição das concepções de educação escolar fundamentadas na diversidade cultural brasileira.

⁶⁴4º Bispo Prelado do Território Federal do Rio Branco/ Roraima (1952-1964).

Na década de 1970, assembleias e reuniões locais de lideranças indígenas ocorriam no Brasil com objetivo de buscar soluções para os problemas envolvendo questões territoriais, diversidade étnica e linguística, direito à assistência à saúde e à educação diferenciada, caracterizando um momento inicial do movimento indígena. No entanto, na década de 1980 houve uma efervescência do movimento indígena, com diversos encontros nacionais, com objetivos definidos de reorganizar a política indigenista, incluindo sempre a questão educacional. De acordo com Ferreira (2001, p. 95-96), um dos marcos mais importante, nesta terceira fase, se refere à criação da União das Nações Indígenas, no dia 19 de abril de 1980.

Nas décadas de 1970 a 1980, foram criadas diversas Organizações não governamentais de apoio à causa indígena como: a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI/SP), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). Nos setores progressistas da Igreja Católica: a Operação Anchieta (OPAN) e o Conselho Missionário Indígena (CIMI). Articulou-se também, a criação de instituições indígenas como a União das Nações Indígenas (UNI).

Ferreira (2001) destaca mais duas ações importantes nesta fase, a primeira se refere à atuação de diferentes entidades e instituições pró-índio articuladas ao movimento indígena para organizar as propostas de elaboração de uma Política Nacional de Educação Escolar indígena. Neste sentido, foi criado o Grupo de Trabalho BONDE para os encaminhamentos de tais propostas, fundamentadas por professores indígenas. A segunda trata da criação dos Núcleos de Educação Indígena – NEI – em diversos Estados, a partir de 1981 (FERREIRA, 2001, p. 90-94).

A partir de 1987, o GT BONDE promoveu a articulação das organizações indígenas para a construção da Constituinte e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Nesse processo, diversos encontros de professores indígenas foram realizados por todo o país para discussão e construção de documentos para serem encaminhados a fim de compor o Projeto de Lei (ACERVO ISA.BONDE, 1991).

O Boletim de Educação Indígena nº 04, do Grupo de Trabalho BONDE, é a prova de que houve uma intensa articulação política dos professores indígenas, através das organizações indígenas dos diversos Estados Brasileiros, para inserir suas reivindicações tanto na Constituição Federal quanto na LDBEN 9394/96. Neste mesmo Boletim, observa-se os informes sobre os quatro primeiros encontros dos Professores Indígenas do Amazonas e de Roraima, realizados a partir de 1988 (Ibidem).

De acordo com Candau e Russo (2010), nesta fase, as experiências educativas realizadas em determinadas aldeias se caracterizavam como formas isoladas e sem apoio governamental, “[...] até o final da década de 1980, quando se inicia o que denominam de quarta etapa na

educação escolar indígena do continente, quando os próprios indígenas passam a participar das definições para o setor educativo” (CANDAU & RUSSO, 2010, p. 157).

Para Mariana Ferreira (2001), o pós-Constituição foi o período em que os indígenas começaram a criar suas próprias organizações e realizar encontros de professores para discutirem as questões sobre a educação escolar indígena. Neste contexto, destacamos a importância da realização de reuniões, fóruns, debates, simpósios as Conferências Nacionais de Educação Indígenas – CONEIS, e as Conferências Municipais de Educação Indígena – COMEI. Articulados de forma coletiva, esses eventos ampliaram as discussões e propostas de melhorias para o processo educacional dos povos indígenas.

Vale destacar a relevante contribuição da indigenista e professora Rosa Helena Silva (1998) a respeito da mobilização dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, como ela mesma define a sua experiência:

Assim, o que define e delimita a experiência descrita e analisada nesta tese, é a questão da criação e autogestão dos processos de educação escolar indígena. Essa é sua especificidade: os próprios povos indígenas estarem discutindo, propondo e procurando, não sem dificuldades, realizar seus modelos e ideais de escola, segundo seus interesses e necessidades imediatas e futuras (SILVA, 1998, p. 41).

As discussões sobre a escolarização indígena traziam à tona questões de competência governamental, concernentes aos direitos dos povos indígenas a uma educação especificamente voltada às suas culturas. Com isso, passam a ser destacadas as diferenças entre “educação indígena” e “educação escolar indígena” e os movimentos sociais indígenas intensificaram as pressões para a garantir uma educação escolar mais assemelhada à educação indígena, buscando a transformação do modelo assimilacionista, em favor de uma escolarização que respeitasse a alteridade. Nesse sentido, se tornou notória a valorização da formação do docente indígena para atuar nas suas próprias comunidades.

Nesse contexto, as lideranças passaram a se comprometer com o projeto de formação política e profissional dos seus povos. Assim, a formação dos professores indígenas também foi tema frequente nas discussões, tendo sido importante a participação de muitos dos professores que já exerciam a profissão nas comunidades indígenas (FERREIRA, 2001). Nos encontros nacionais, nas assembleias regionais e locais denunciava-se o desencanto com o quadro de profissionais não indígenas que trabalhavam nas comunidades.

Em uma das assembleias de tuxauas, na pauta sobre educação indígena, observa-se que há muitas reclamações sobre o trabalho dos professores não indígenas: “ainda tem professor branco atrapalhando” (Boqueirão); “a professora está dando muito palpite para desunir a nossa

comunidade” (Aningal). As queixas variam desde críticas negativas à comunidade, por parte dos professores, à ausência das aulas por longos períodos, porque os professores iam para a capital e demoravam a retornar por diversos motivos. (ADR. AAGT, 1990, p. 11).

Outros problemas relatados se referem às comunidades que não possuíam prédio escolar e outras que possuíam, mas não tinham professores; faltavam material e merenda escolar; quando tinha professor bilíngue, não era remunerado; havia professores contratados por tempo provisório com salários atrasados. Continuavam também as reclamações acerca de professores que não se identificavam e nem se adequavam à cultura indígena. Assim, destacamos mais algumas das reivindicações das comunidades no ano de 1990:

Queremos professores que trabalhem dentro da realidade do nosso povo (Pium).
Queremos professores que trabalhem melhor (Alto Arraia).
Queremos que o governo compreenda que é necessário o funcionamento de todas as escolas, mas do jeito que o índio quer, dentro de nossos costumes e tradições (Piolho).
Na região da Serra, simplesmente as escolas funcionam em algumas comunidades. A nossa maior preocupação é alfabetizar as nossas crianças na língua materna, costumes e tradição (Região da Serra II) (Ibid., p. 12-13).

Esses enunciados revelam que as comunidades indígenas sabiam o que queriam e o que era melhor para si, assim como revelam que tinham consciência sobre os métodos e os conteúdos que queriam ver aplicados nas salas de aula de suas comunidades. Há unanimidade em reclamar dos professores não indígenas e do descaso por parte da Secretaria de Educação.

Essas manifestações ajudavam a compreender como estava sendo realizado o processo educacional nas comunidades indígenas. Os grupos expressavam os interesses dos diferentes povos indígenas e o que buscavam alcançar com a educação, entre os quais, “queriam professores envolvidos com a causa indígena”, conforme enuncia o grupo da maloca Contão (Ibid., p.10-11).

A insatisfação era tanta que os indígenas iniciaram um projeto de formação de professores na comunidade Maturuca, onde predomina a etnia Makuxi, localizada a 320 km de Boa Vista, no município de Uiramutã. Essa iniciativa foi informada pelo grupo Região da Serra II em uma das AGT, realizada no ano de 1987. A escola, funcionou por três anos sem ligação com a rede estadual de educação. No entanto, precisavam de aprovação da Secretaria de Educação para certificar os alunos que iam completando o Primeiro Grau, habilitação necessária para lecionarem nas escolas das comunidades indígenas, na época. Os coordenadores da região do Taiano também manifestaram a intenção de criar um centro de formação indígena Wapichana e Macuxi (ADR. AAGT, 1990, p.12-14).

É importante enfatizar a iniciativa de se criar uma escola diferenciada, visando a formação de professores para desenvolver um ensino que priorizasse o fortalecimento da cultura e, ao mesmo tempo, sensibilizasse quanto à luta por direitos e garantias da ocupação dos territórios ancestrais, na Terra Indígena Raposa-Serra do Sol. No processo de escolarização na comunidade Maturuca, funda-se uma escola denominada, atualmente, de Escola Estadual Indígena José Alamaro.

Essas concepções permearam as discussões sobre a educação escolar indígena nesse canto do país. Nesse sentido, os encontros de professores do Amazonas e Roraima foram importantes espaços de debates sobre a política nacional indígena. O II Encontro de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima, realizado em Manaus, no período de 11 a 14 de julho de 1989, reuniu 24 professores e 12 organizações indígenas, que representavam 73 povos indígenas. Durante esse evento foi produzido um documento com sugestões a deputados e senadores, indicando diversas diretrizes que visavam garantir o direito à sua alteridade na nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (PROPOSTAS DOS PROFESSORES INDÍGENAS, 1989).

Nota-se que, embora ainda não existisse oficialmente a Organização dos Professores Indígenas de Roraima – OPIR -, já havia uma movimentação política dos professores de Roraima participando da articulação do movimento social para a construção da Lei da Educação, de modo a garantir suas reivindicações.

Na epígrafe desse capítulo se evidencia a constatação de que o modelo de escola monocultural não era mais aceito, por isso buscava-se uma escola do *jeito* indígena. Essas reclamações tão evidentes nos anos posteriores à promulgação da Constituição Federal de 1988, ecoavam desde a realização das primeiras RGT. A tessitura desse processo corrobora as reflexões de Homi Bhabha (2003) sobre a diferença, sob a ótica pós-colonial; dessa forma, percebe-se a importância da resistência contra os discursos hegemônicos.

Desse modo, na contramão do sistema educacional, os movimentos indígenas de Roraima foram cunhando seus projetos educacionais. As colocações nas AGT eram as expressões do coletivo, motivando as organizações a levarem a frente as pressões por uma escola adequada aos seus anseios. A construção desse projeto político educacional se originou, conforme Gleide Ribeiro, nesse processo,

A educação no estado de Roraima partiu desse processo de construção “político pedagógico revolucionário”, pois, como já citado anteriormente, é no interior de reuniões, assembleias e seminários que nascem novas propostas e metodologias de ensino/ aprendizagem e a formação política do cidadão indígena acontece (RIBEIRO, 2012, p.74, grifo da autora)

Com a participação do CIR, principalmente após a criação da Organização dos Professores indígenas de Roraima-OPIRR (1990), observa-se uma mudança significativa na política educacional indígena de Roraima; mas, para tanto, foi necessária a divulgação e o fortalecimento da organização recém-fundada. Assim, iniciou-se uma campanha de sensibilização dos professores para que se associassem, a fim fortalecer o movimento da educação escolar indígena. Nela, destacava-se a educação como uma conquista vital para a preservação e valorização das culturas indígenas; nesse processo, reivindicava-se a incorporação de professores de língua indígena ao quadro de lotação das escolas.

A educação indígena foi uma das pautas sempre presente nas Assembleias, tendo a tática se tornado ponto fulcral do movimento indígena. O tuxaua Clóvis Ambrósio se reportou aos resultados dos trabalhos nessa área afirmando que o CIR estava “apostando nos jovens, eles devem se esforçar para estudar, queremos investir neles” (ADR. AAGT, 1992, p.10). É importante destacar que em todas as AGT havia um momento dos relatos da situação escolar de todas as regiões.

Contextualizando esse momento, lembramos que a responsabilidade pelo ensino indígena, antes sob a incumbência da FUNAI, passou a ser encargo do Ministério da Educação, por determinação do Decreto nº 26/1991, de 4 de fevereiro de 1991. Este decreto previu que os Sistemas Estaduais de Educação, e em casos específicos os Municípios, atuariam em colaboração com os Estados, se responsabilizando para desenvolver a educação escolar indígena.

Também foi criada, no MEC, através da Portaria Interministerial de nº 559, de 16 de abril de 1991, uma Coordenação Nacional de Educação Indígena, com a finalidade de acompanhar e avaliar as ações pedagógicas da Educação Indígena no país. Essas ações dão início a um novo modelo de política voltada para os povos indígenas, resultando na elaboração das *Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena* em 1992.

Em seu Artigo 5º, a mesma Portaria Interministerial de nº 559 estimula a criação de Núcleos de Educação Indígena – NEI, nas Secretarias Estaduais de Educação. Assim, foram criados NEIs em quase todos os Estados brasileiros, com o objetivo de formular uma nova política para a educação escolar indígena fundamentada nos princípios do multiculturalismo e da interculturalidade.

A Secretaria de Educação de Roraima instituiu seu NEI no ano de 1986, o que pode dar a impressão de que a rede estadual de educação havia se antecipado em seguir a orientação de

instituir tal setor. Entretanto, essa constatação corrobora a afirmação de Mariana Ferreira acerca da criação desses NEI ter se iniciado em 1981, em diversas regiões do País (2001, p. 93-94).

Diante do exposto, o momento foi oportuno para as organizações indígenas se posicionarem frente ao processo de estruturação do recém-criado Estado de Roraima (1985). Nesse sentido, conforme Idelvânia Oliveira (2016), a criação do NEI na Secretaria de Educação do Estado foi uma consequência das discussões e reivindicação das lideranças. Era necessário instituí-lo como setor responsável por administrar os trabalhos referente à educação nas escolas indígenas.

A criação do NEI foi o resultado das negociações e da articulação política entre o movimento social e a instituição governamental, consistindo no diálogo entre a esfera pública e a sociedade civil. Nessa mesma perspectiva, Lauro José Prestes define esse processo como a criação de fronteiras de negociação intercultural:

Deste modo é possível perceber que as novas articulações para a produção de outros sujeitos até então ignorados, resultaram na criação de novas fronteiras de negociação intercultural, que possibilitam a evidencição de identidades até então negligenciadas, dentro da atual estrutura de poder legitimada no Estado de Roraima (PRESTES, 2013, p. 36).

O diálogo intercultural não era raro entre o movimento indígena e as entidades governamentais. Entretanto, esse era um momento ímpar e decisivo para a preservação das culturas indígenas, em Roraima, pela via educacional. Tanto que Mariana Ferreira procura “evidenciar que a questão da educação escolar esteve sempre no horizonte das reivindicações do movimento indígena organizado.” (2001, p. 95).

Desde longa data as lideranças indígenas, incluindo os professores indígenas, vinham lutando por efetivas mudanças das políticas públicas e do ensino nas escolas das comunidades indígenas de Roraima. Exemplo disso, foi a participação destes no “Dia D – Debate Nacional sobre Educação/Escola” (ADR. EMIRI, 1992). O evento, realizado no dia 17 de setembro de 1985, promovido pelo Ministério da Educação com o tema “Que escola temos e que escola queremos”, foi apontado por Loretta Emiri⁶⁵, como um marco para a educação indígena em Roraima, por ter alcançado três resultados.

Os indígenas chegaram à conclusão de que o modelo de educação até então prevalente era imposto pelo sistema educacional vigente com o objetivo de acabar com a sua cultura; eles perceberam essa realidade e “passaram a reivindicar uma educação voltada para as

⁶⁵ Escritora e indigenista, militante da causa indígena, atuou como assessora para assuntos indígenas na Secretaria de Educação, Cultura e Desportos – SECD/RR e na Comissão Pró-Índio de Roraima nas décadas de 1980 e 1990.

especificidades culturais e a realidade dos seus povos”; essas reivindicações motivaram a Secretaria de Educação a criar o Núcleo de Educação Indígena – NEI, em 1986 (Ibid., p. 2-3). Esse acontecimento desencadeou diversas ações em direção a um novo momento para a educação escolar indígena de Roraima.

Por conseguinte, essa conquista ainda tinha muito a se efetivar, uma vez que só as palavras e os documentos não eram ainda suficientes para garantir a concretização dessas mudanças na prática, conforme abordaremos no próximo item. No entanto, vê-se uma forte atuação política dos movimentos indígenas para promover uma política nacional de Educação indígena que permeou toda a década de 1980, especialmente nos anos que antecederam a elaboração da Constituição Federal de 1988, conforme Mariana Ferreira (2001). Além disso, se percebe uma forte articulação dessas organizações indígenas, na década seguinte, para efetivar esses direitos na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Ainda nesse relatório, outras importantes conquistas foram apontadas: a realização do *I Encontro de Educadores Indígenas em Roraima*, ocorrido em agosto de 1986; promovido pelo NEI, o encontro contou com a participação de cem professores que atuavam nas escolas das comunidades indígenas. Esses professores elaboraram propostas para a educação indígena e, a partir dessas propostas, o NEI elaborou seus objetivos; em 1991, dez professores indígenas elaboraram um Plano Diretor, a pedido da professora Hέλvia Maria Teixeira, então chefe do NEI, para nortear as ações da educação escolar indígena (Ibid., p. 3). Por esse relatório, observa-se sempre a intervenção dos agentes do Estado nesse processo de organização da educação escolar indígena.

Nessa passagem de década, vale lembrar que, nos anos 1980, ocorreram diversos momentos de reflexão e de reivindicação que postularam mudanças na política indigenista da Estado. Nessa direção, segundo Mariana Ferreira, esse foi um período de:

Intensa articulação indígena, nas mais diversas regiões do país foram realizados encontros congressos e assembleias que permitiam o estabelecimento da comunicação permanente entre inúmeras nações indígenas, cujo objetivo principal era a reestruturação da política indigenista do Estado (FERREIRA, 2001, p. 95).

Nesse período de reestruturação e reivindicações do movimento social indígena, Ferreira destaca que houve intensas discussões travadas por eles próprios. Os debates giravam em torno da decisão do que queriam para si mesmos nos inúmeros eventos, realizados até o final da década de 1980 e início da década de 1990.

A partir daí, segundo Maria da Glória Gohn, esses movimentos assumiram outra configuração, resultando em perdas de sua autonomia.” (2013, p. 21). Nessa mesma

perspectiva, Maria Helena Ortolan Matos (2006) informa que, na década de 1990, houve mudanças na dinâmica do movimento indígena, pois

[...] foi constituída uma esfera pública com caráter participativo mais amplo que exigiu a organização da sociedade civil a partir de um novo perfil de atuação. Com a reforma do Estado, algumas áreas de políticas públicas passaram a ter um novo modelo de gerenciamento que incluía a participação de organizações não-governamentais devidamente credenciadas para o papel (MATOS, 2006, p. 41-42).

Com as mudanças no cenário social e político, os movimentos “[...] perderam muito sua força política por diferentes razões” (GONH, 2013, p. 17). Isto se deu porque estas organizações foram mobilizadas para participarem de políticas sociais institucionalizadas, deslocando as “identidades políticas” destes sujeitos – construídas no processo de lutas, para “políticas de identidade”, com modelos estruturados pelas políticas do Estado (Ibid., p. 21). Nessa perspectiva, predominou nesse processo, uma ressignificação política, da qual o governo passou a regular as ações do movimento social deixando-os participar parcialmente dos processos decisivos.

Ao nosso ver, essas informações contidas no relatório da indigenista Loretta Emiri apresentam indícios de que o Estado buscou exercer um forte controle sobre o movimento indígena, tentando direcionar as ações educacionais. Prova disso, consiste na nomeação, em janeiro de 1992, do professor Euclides Pereira, da etnia Makuxi, para o cargo de chefe do Núcleo de Educação Indígena.

Tal ato pareceu manobra política para assegurar um contorno desejável à política educacional. “Ao assumir a Secretaria de Educação, Cultura e Desportos – SECD, o professor Aldo Gomes da Costa *quis* que o NEI fosse chefiado por um indígena.” (EMIRI, 1992, p. 4, grifo nosso). O verbo destacado demonstra a forma de controle da situação. Entretanto, se houve de fato essa influência, no sentido de fixar a vontade política governamental sobre a vontade política dos indígenas, precisamos considerar alguns aspectos.

A nomeação de Euclides Pereira, mais que um exercício de vontade pessoal, deve ser compreendida em contexto. Pereira foi umas das figuras que atuava no movimento indígena há mais de dez anos. Ele exerceu o cargo de professor indígena e foi gestor escolar em algumas escolas localizadas nas terras indígenas Raposa-Serra do Sol e São Marcos; fez parte da coordenação do CIR e da OPIRR; atuou na direção da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, por dois mandatos. Assim, é forçoso reconhecer que, em que pese o voluntarismo político, tal nomeação foi resultado também da articulação política das diferentes etnias indígenas e do protagonismo de Pereira nesta direção.

Prosseguindo acerca do NEI, segundo Idelvânia Oliveira (2016), este funcionou com essa nomenclatura de 1986 a 1990, mudando para Divisão de Educação Indígena – DEI (1991-2001); depois, para Coordenação de Educação Indígena – CEI (2002-2003) em ambos os períodos esteve subordinado à Divisão do Interior; em 2004 como Departamento de Gestão em Educação Indígena – DGEI, passou a estar ligado diretamente ao Gabinete do/a Secretário/a de Educação. Contudo, com nova estruturação, passou ser denominado Divisão de Educação Escolar Indígena – DIEEI. Essas variações na sua nomenclatura podem estar relacionadas ao seu nível de empoderamento institucional enquanto órgão tanto representativo quanto gerencial. Outra situação possível, se trata do ajustamento do setor ao contexto administrativo.

A partir da criação do Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação e Cultura de Roraima e, ensejando o momento propício à educação indígena, houve uma nova estruturação na área educacional indígena. Iniciam-se os projetos de formação docente, com os cursos específicos de formação de professores indígenas de Roraima, a contratação de indígenas para exercer os cargos de Regentes de Ensinos (professores leigos) e professores com nível de magistério, mesmo para o quadro provisório, o que representou uma significativa conquista dos movimentos indígenas.

Com a criação do NEI, as políticas educacionais foram melhor direcionadas. Entretanto, esta instituição não poderia determinar tudo sozinha. No processo de estruturação governamental e de participação política foi criada, em 1990, a Organização dos Professores Indígenas de Roraima. Inicialmente, com a sigla OPIR, depois, OPIRR. Posteriormente, foram criadas suas extensões, com a denominação de OPIRR Regionais. Esta organização se configura como uma entidade representativa e mediadora, consolidando o que preconiza a OIT 169 a respeito do direito de consulta acerca das medidas administrativas a serem tomadas em relação aos seus povos.

O principal objetivo da OPIRR é a promoção da educação indígena, tanto na formação dos professores indígenas como na preparação de material didático. Visa apoiar as atividades das lideranças indígenas em defesa de seus direitos e reivindicações. Seu bordão é ‘Organizar para Educar e Fortalecer’. (RIBEIRO, 2012, p. 63).

De posse de materiais coletados no Centro de Documentação da OPIRR, a professora Gleide Ribeiro (2012) destaca, em sua dissertação de mestrado, o compromisso da OPIRR em lutar por uma educação escolar indígena desde a sua fundação, o que veio se consolidando mais precisamente a partir do ano 2000. Entretanto, ao nosso entender, a organização parece ter sido criada um tanto tardiamente, haja vista as necessidades e demandas das comunidades indígenas

pela busca dos direitos à educação diferenciada em relação à que estava sendo ofertada, conforme as reivindicações das lideranças e comunidades já mencionadas.

Nessa perspectiva, parece que isso ocorreu devido a dois fatores: primeiro porque o movimento indígena organizado, principalmente orquestrado pelo CIR, detinha o controle das reivindicações. Inclusive, a entidade foi criada com o apoio do próprio CIR, em 1990, três anos depois de ter sido criado com a nomenclatura CINTER; segundo, até o final da década de 1980, haviam poucos professores indígenas com a formação mínima de magistério. A maioria dos que, até então, compunham o quadro de profissionais eram professores não indígenas; prova disso eram as constantes reclamações das lideranças no sentido de apontar o desinteresse destes pela causa indígena.

É importante destacar que, alguns acontecimentos ocorridos após a implantação do NEI na Secretaria de Educação foram determinantes para o ajustamento das políticas educacionais indígenas em Roraima, sendo fundamentais para o norteamento das ações educacionais. A elaboração de cartilhas de alfabetização e livros nas línguas Makuxi e Wapichana foi iniciada em 1986, com o apoio de linguistas e pesquisadores ligados às universidades.

Essa foi uma ação inicial de um grupo de professores, porém, não se estendeu a todas as escolas indígenas. No entanto, se trata de uma atitude de grande importância no sentido de valorizar a diversidade cultural, além de facilitar a alfabetização na própria língua, uma garantia legal desde a Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973, preconizado no Artigo 49. Mais tarde, também, assegurado no Artigo 210 da Constituição Federal, ainda em vigência.

A partir da sua criação, a OPIRR participou de seminários, encontros nacionais e internacionais sobre educação escolar indígena. As realizações desses eventos foram relevantes para a articulação dos movimentos indígenas no sentido de contribuir para a elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei 9394/96, assim como para a definição dos artigos constitucionais que asseguram direitos educacionais e culturais.

Dentre esses eventos destacamos o I Seminário Internacional de Educação Indígena – I SEI, realizado no período de 4 a 7 de agosto de 1992, com a participação de cento e oitenta professores das comunidades indígenas de Roraima, da Venezuela, do Pará e do Mato Grosso e da República Cooperativa da Guiana. Seu objetivo foi elaborar diretrizes educacionais para a educação indígena (OLIVEIRA, 2016). No documento, denominado “Carta de Roraima” encontra-se a proposta dos professores elaborada ao final desse seminário. No texto, vê-se as recomendações e orientações de como deveria ser efetivada a política educacional indígena na rede educacional do Estado.

Conforme relatório do I SEI, durante a realização do I Seminário, Rosely Maria de Souza Lacerda, representante do Ministério da Educação, ao proferir uma palestra informou que estava sendo criado um comitê para “viabilizar a elaboração e execução de uma política nacional de educação escolar indígena coerente com a realidade e as aspirações dos professores e das comunidades.” Em seguida afirmou que, Roraima estava “na frente dos outros Estados brasileiros, porque é o único que tem o núcleo de Educação Indígena dirigido por um índio” (I SEI-LACERDA, 1992, p.3).

Quando o referido evento ocorreu quem estava no gerenciamento do NEI era o Professor Euclides Pereira, do povo Makuxi. Em sua fala, Pereira destacou que sua experiência no setor educacional estava “dando certo porque os professores índios assumiram a responsabilidade de transformar a educação que é dada presentemente, tendo como ponto de partida a realidade e o complexo cultural dos índios” (I SEI-PEREIRA, 1992, p.3). Além disso, nesse momento, os professores se reuniram para construir propostas, nas quais passaram a fazer parte de um plano diretor traçado para assegurar o direito a uma educação indígena de fato e de direito. O professor indígena buscou parceria com outros professores, assim como a articulações com outras organizações para o desenvolvimento de sua administração frente ao NEI (OLIVEIRA, 2016).

Corroborando o que Rosely Lacerda informou, “o MEC, em julho de 1992, instituiu o Comitê Nacional de Educação Indígena, composto por representantes de organizações não-governamentais, universidades e representantes indígenas.” (SECAD, 2007, p. 24). A formação desse Comitê reforça que o movimento social indígena foi conquistando e assegurando cada vez mais a efetivação das políticas educacionais por parte do Estado.

No pós-Constituição, o eixo norteador dessas discussões girava em torno de como deveria ser a escola indígena. Pois, os professores indígenas sentiam a necessidade de colocar em prática uma metodologia própria de ensino. Nos encontros dos Professores Indígenas em que representantes da OPIRR participaram em âmbito regional e nacional, foram realizadas trocas de experiências acerca das ações em prol de uma escola específica e diferenciada, assim como sobre as dificuldades dos professores em desenvolver tal prática. Discutiu-se também, a construção de currículos e calendários diferenciados (ACERVO ISA.BONDE, 1991).

Esse momento foi propício para que o movimento se empenhasse em construir uma política própria para a educação indígena. O objetivo maior era garantir as mudanças necessárias como a estrutura da escola, do ensino, do currículo e das ações dos sujeitos. Contudo, ainda era o tempo de articulação para elucidar, no campo legal, o que se pretendia.

À medida que a educação indígena foi se estruturando no Estado de Roraima, a OPIRR foi se empoderando, passando a indicar quem seriam seus representantes no gerenciamento do

NEI. Nesse sentido, segundo Idelvânia Oliveira (2016), a organização escolheu o professor Sebastião Bento da Silva⁶⁶:

No ano seguinte 1993, mais uma vez quem assumiu a chefia do Núcleo de Educação Indígena foi o professor Sebastião Bento da Silva, da etnia Wapichana, também com a indicação dos membros da OPIR, que até então era coordenada pelo professor Fausto da Silva Mandulão, juntamente com outros professores (OLIVEIRA, 2012, p. 5).

Assim, o professor Bento permaneceu por nove anos como gestor do setor. Essa orquestração, de nomeação de professores indígenas, visava garantir a continuidade das ações em direção às conquistas dos direitos à educação intercultural específica e diferenciada planejada pela organização.

Por conseguinte, mais uma antiga reivindicação foi atendida: a criação do Curso Magistério Indígena, em 1993, através do Parecer 18/93, do dia 24 de novembro de 1993, do Conselho Estadual de Educação de Roraima – CEE/RR. Gradativamente foram sendo criadas turmas para formar professores indígenas, uns que já atuavam como professores leigos e outros que ainda estavam fora de sala de aula. É interessante destacar que geralmente eram as próprias comunidades indígenas que escolhiam, e ainda escolhem, quem deve frequentar esses cursos.

Nesse período não havia seleção específica para formar um quadro de professores indígenas. Entretanto, vários indígenas passaram no concurso público para professores do Estado de Roraima, realizado no final de 1994. Somente nos anos de 2002 e em 2007, na gestão da professora Natalina da Silva Messias – do povo Makuxi, iniciou-se o processo para a realização do primeiro concurso diferenciado específico para professores indígenas.

A habilitação e a formação de professores indígenas para atuar nas escolas localizadas nas terras indígenas se tornou uma constante preocupação da OPIRR. Por isso, esse assunto foi bastante debatido nos encontros regionais e estaduais, segundo a professora Gleide Ribeiro: “a OPIRR tem reivindicado: habilitação e formação para os professores nas pesquisas de sua própria história, alternativas sociais e econômicas autossustentáveis para as escolas e comunidades, e tem acompanhado o aumento e o progresso de escolarização indígena” (RIBEIRO, 2012, p. 65). Nessa perspectiva, o aumento do número de escolas indígenas, na década de 1990, somado ao contexto de reivindicações levou esses protagonistas a discutir novas demandas.

As conquistas dos professores indígenas foram galgadas em cada evento realizado por suas organizações. Podemos destacar como marcos na conquista dos direitos indígenas na área

⁶⁶ O Professor Bento, como era conhecido, faleceu no dia 17/11/2020 vítima do Covid-19. Além dele, outras figuras destacadas do movimento indígena também foram vítimas dessa pandemia.

educacional: a Criação da Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima/COPIAR (1989), atual Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia/ COPIAM, que criou a Declaração de Princípios para as Escolas Indígenas; 1990/Criação da Organização dos Professores Indígenas de RORAIMA – OPIRR; 1994/Criação do Magistério Parcelado Indígena – reivindicação de tuxauas e lideranças indígenas, formando “460 (quatrocentos e sessenta) novos professores indígenas (PRESTES, 2013, p. 65); 1996 promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDBEN 9394/96. Assim como a criação de disciplinas específicas, voltadas para a manutenção e resgate das culturas indígenas, também são relevantes iniciativas por parte da Organização de Professores Indígenas de Roraima OPIRR.

As leis mudaram pela força dos movimentos organizados. Os movimentos de luta pela regularização da terra indígena e pelo direito à educação escolar indígena caminharam juntos em Roraima, tomando corpo nos anos setenta e se intensificando nos anos seguintes. Pontuados por sua organização social, pelo apoio indigenista oficial e de parceiros. Nesse sentido, os indígenas, através de representações legítimas, passaram a participar ativamente das ações e dos eventos, regionais e nacionais, em prol de sua visibilidade e de seu direito de ser reconhecido como tal: específico e diferenciado.

No que tange à educação indígena nas etapas do Ensino Fundamental, a Constituição Federal de 1988 passou a preconizar, no Parágrafo 2º, do Artigo 210, o direito à utilização suas línguas maternas e seus processos próprios de aprendizagem, assegurando seus valores culturais e artísticos. No Artigo 215, a Constituição garante a obrigatoriedade do Estado em proteger as suas manifestações culturais e a valorização da diversidade étnica. E, no Artigo 231, reconhece a sua forma de organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições. Nesse sentido, abre-se um leque de garantias fundamentais voltadas à educação escolar indígena diferenciada, específica, intercultural e multilíngue.

A consolidação dos preceitos legais acerca da educação diferenciada se deu com a promulgação da Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional nº 9.394/96. Determinando no Artigo 78, a garantia da oferta da educação escolar bilingue e intercultural aos povos indígenas, a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação das suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências e o acesso às informações e conhecimentos necessários à sua formação nos mais diversos aspectos.

Com a LDBEN 9394/96, o currículo passou a ser dado maior atenção no sentido de distinguir as características regionais. Com isso, no Artigo 26:

Os currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio devem ter base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e em cada estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos. (BRASIL. LDB, 1996).

Além desse, os Artigos 32 e 79, tratam especificamente da educação escolar indígena, voltada para as especificidades. No Parágrafo 2º do Artigo 23: “o calendário escolar deverá adequar-se às peculiaridades locais, inclusive climáticas e econômicas, a critério do respectivo sistema de ensino, sem com isso reduzir o número de horas letivas previsto nesta Lei.”

Quanto à formação do professor, a mesma Lei, em seu Artigo 87, parágrafo 3º, inciso III, obriga a União, os Estados e os Municípios a realizarem a formação e a capacitação de todos os professores em exercício, inclusive com recursos de educação à distância. Todos esses preceitos legais visam assegurar o direito à educação escolar indígena voltada para as especificidades culturais.

Para assegurar esses direitos, a OPIRR tem travado um diálogo intercultural visando o desenvolvimento de uma política educacional voltada para a promoção da alteridade dos povos indígenas através do ensino diferenciado, garantindo também escola para todas as comunidades indígenas, recursos materiais e humanos. Verifica-se, assim, que houveram muitas conquistas no período recortado, mas, mesmo nos dias atuais ainda há muito o que se fazer no sentido de melhorias para a educação escolar indígena em Roraima.

4.3. Dilemas e desafios na busca da consolidação de uma escola indígena específica e diferenciada.

Considerando a mudança de paradigma ocorrido com o advento da Constituição Federal de 1988, e a conseguinte consolidação desses direitos na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, poder-se-ia afirmar que a educação escolar indígena gradativamente ia se tornando mais próxima daquilo que o movimento indígena reivindicava. Mas a transformação da tradição homogeneizadora de séculos de escolarização para o indígena não iria ocorrer de forma abrupta.

Antecedendo essa mudança, observa-se, como demonstramos, a discussão sobre a necessidade de uma prática educacional voltada para as necessidades e realidades indígenas. O denominado “Dia D da Educação” trazia à baila exatamente essa pauta. Assim também, ocorreu em diversos outros momentos, a saber: nos vários encontros de professores indígenas de Roraima. O que se buscava aprofundar nesses debates era a superação do modelo educacional colonialista da escola.

Essa perspectiva está assentada em estudos acerca do pensamento decolonial, em que se busca romper com a imposição “do ser, do saber e do poder” (TELES, 2017, p. 13). Neste aspecto, procura-se compreender o sentido de educação escolar indígena mais assemelhado à educação indígena, como um direito à diferença, livre de imposições exteriores às culturas dos diferentes povos. Nesse sentido, é importante destacar as distinções entre *educação indígena* e *educação escolar indígena*.

Concordamos com o que afirma Melià (1999), acerca da *educação indígena* ocorrer nas comunidades indígenas tradicionais: aquela que acontece por meio do convívio entre os grupos consanguíneos, familiares ou grupos linguísticos. Nesse mesmo sentido, Delta Maria de Souza Maia argumenta sobre a educação dos povos Wapichana em Roraima: “(...) a aprendizagem das crianças acontece de forma natural, sem um tempo específico ou sem um espaço determinado, já que aprendem com os pais ou com os adultos da comunidade na convivência (...)” (2014, p. 34).

As formas de educar as crianças, segundo Delta Maia, possuem os valores que os pais passam aos filhos. Além disso, estes aprendem muito cedo os diversos meios de sobrevivência por causa da convivência diária com os mais velhos, assim como as pequenas tarefas realizadas servem como aprendizado para a vida adulta. A observação da autora reitera a forma tradicional de aprendizagem pelo convívio e experiência no grupo, abordado por Melià:

Os povos indígenas sustentaram sua alteridade graças a estratégias próprias, das quais uma foi precisamente a ação pedagógica. Em outros termos, continua havendo nesses povos uma educação indígena que permite que o modo de ser e a cultura venham a se reproduzir nas novas gerações, mas também que essas sociedades encarem com relativo sucesso situações novas (MELIÀ, 1999, p.12).

A conservação da alteridade por meio da ação pedagógica atua como um mecanismo de resistência para a manutenção da cultura. Para Melià, a ação pedagógica tradicional é composta pela língua, a economia e o parentesco, garantindo, assim, a perpetuação das tradições. A transmissão dos conhecimentos para os mais jovens é considerada uma ação pedagógica (Ibid., p.13).

Desse modo, os povos indígenas dominam o conhecimento tradicional que seus ancestrais legaram. Antagonicamente, para o antropólogo, o processo de educação escolar contribuiu para a perda da alteridade dos indígenas, através da uniformidade produzida pela escola (Ibidem). Em se tratando de *educação escolar indígena* no Brasil é interessante destacar que esta foi institucionalizada pelo Estado, a fim de promover uma política educacional aos

povos indígenas, não se diferenciando da “educação escolar convencional” (ABBONIZIO e GHANEM, 2016, p.887).

Entretanto, compreendemos que, através da intervenção do movimento social indígena, com a participação mais efetiva dos professores, essa concepção foi sendo reformulada. A atuação dessa categoria profissional resultou na reestruturação da política educacional, construindo-se a *educação escolar indígena* voltada para a preservação e valorização da alteridade. Nesse sentido, a escola outrora, utilizada como instrumento de aniquilamento das culturas indígenas passa a ter um sentido novo para os povos indígenas.

Nesse viés, Aline Abbonizio e Elie Ghanem (2016) apresentam aspectos distintivos entre educação indígena e educação escolar indígena:

Para apreender aspectos inovadores na educação escolar indígena, seja em relação à escolarização destinada a indígenas desde o período colonial, seja quanto à escolarização brasileira em geral, são propostos traços convencionais ou consumados da educação escolar que permitam generalizações e contraposições.

Dentre vários, três traços são salientes: a) a escola costuma ser um espaço confinado e a maioria das atividades denominadas aula acontecem dentro do prédio escolar; b) a escola costuma se manter alheia às condições da vida presente das pessoas atingidas por suas ações, sendo mais voltada a uma preparação que pretensamente será aproveitada por cada indivíduo no futuro do que à intervenção sobre as atuais condições de vida; c) a escola lida com saberes cuja legitimidade decorre principalmente de serem considerados universais, o que a distância de aspectos peculiares do grupo social do qual advêm os(as) estudantes (Ibid., p. 890).

Esses três traços destacados por Aline Abbonizio e Elie Ghanem apontam apenas alguns dos reflexos históricos da educação escolar convencional. A semelhança desses pontos levantados, reitera que houve um processo de ressignificação na apropriação da ideia de educação escolar indígena. Desse estado de coisas, derivou a “construção de um novo modelo de escola nas áreas indígenas, que se pretendia oposto ao modelo missionário e civilizatório” (2016, p. 892). Nesse sentido, sua diferenciação consiste na participação da comunidade e na tomada de decisões didáticos-metodológicos, no qual se contemplam a realização dos projetos comunitários. Nestes aspectos a educação escolar indígena se torna cada vez mais diferenciada.

Abbonizio e Elie Ghanem apresentam uma experiência de educação diferenciada observada em 1998, ou seja, dez anos após a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases, numa escola municipal no Estado do Amazonas. Nesse estudo, os autores concluem que o modelo de escola construída estava alicerçado nos elementos culturais e no padrão comunitário. Entretanto, essa prática não se desenvolveu sem os seus percalços e desafios, uma vez que este se tratava de um novo modelo de escola, até então não existente.

Esse novo modelo de escola vem rompendo com a tradição escolar brasileira que desconsiderava os modos próprios de vida dos indígenas. Ela se fundamenta na Lei 9394/96, e consolida, na prática, o que está garantido na Constituição Federal de 1988, acerca do direito ao ensino diferenciado.

Não foram as leis que ensejaram a construção desse modelo de escola, haja vista que a ideia de resgatar e valorizar as culturas surge da resistência de pais, alunos, professores, líderes e, por fim, do movimento social indígena. Desse modo, a práxis dos costumes indígenas precediam as disputas por direitos à educação diferenciada. O cerne da questão estava em reconhecer que o ensino voltado para os valores de uma outra cultura obscurecia os da sua, por isso lutava-se para que prevalecessem tais direitos. Essa forma de resistência estava intimamente ligada à reconquista de seus territórios visando, o que salienta E. P. Thompson acerca da preservação dos padrões costumeiros de exploração da terra (THOMPSON, 1997).

As discussões acerca da insatisfação com o modelo de escola convencional podem ter iniciado timidamente, mas provocou a reorganização no modelo desejado, culminando na modificação dos paradigmas legais referente à política educacional indígena. Essa situação ocorreu com a Escola - Internato de Surumu⁶⁷, denominada Escola Padre José de Anchieta. A instituição funcionava de 1ª a 8ª série do 1º Grau, da qual já nos referimos no início do item anterior.

O anseio pela consolidação da educação Escolar indígena foi gestado bem antes de a Carta Magna ser promulgada. Essa situação pode ser percebida, em Roraima, através da experiência documentada no internato da missão Surumu, com a tentativa de se implantar um projeto de escola diferenciada, mais voltado para a realidade indígena. Desse modo, é interessante notar, através dos relatórios de atividades realizadas nos anos de 1975 a 1978, o funcionamento da instituição denominada Unidade Integrada Padre José de Anchieta.

Ao analisarmos o conjunto documental da escola do internato da missão Surumu, verificamos o empenho em elaborar uma proposta de educação diferenciada. Além disso, há registros da existência de um Centro de Formação de Lideranças, com regulamento próprio (ADR.REGULAMENTO, 1978; 1982). Esse Centro se inseria numa modalidade que funcionou paralelamente ao processo educacional desenvolvido na Escola Padre José de Anchieta. No entanto, se observa dois pontos em comum: a oferta de cursos específicos voltados para as necessidades das comunidades indígenas: cursos de corte e costura, selaria, marcenaria,

⁶⁷ A Escola-Internato foi criada na Missão Surumu, em 1948, pelos Missionários da Consolata.

formação de líder e enfermagem; e, as avaliações e ajustes para adequações nas metodologias do ensino ofertado na escola.

As informações obtidas nessas fontes documentais indicam uma expressiva tentativa de desenvolver um ensino diferenciado, de 1976-1986. No entanto, verificam-se as dificuldades e entraves durante esse processo, incluindo as taxas de abandono dos alunos que, ao irem para as suas comunidades na época das férias, não retornavam mais ao internato. Essa situação informada nos relatórios da instituição era, muitas vezes, atribuída às dificuldades de promover uma práxis mais voltada ao público indígena.

De acordo com o Relatório de 1975, a instituição, amparada pela Lei 5692, acresceu a 8ª série para então, completar “o ciclo do 1º Grau” (p.1), chegando a atender 176 alunos e formando 9 concludentes; em 1975, atendeu 154 alunos, formando 16 alunos; em 1977, o relatório apresenta a nomenclatura: “Escola de 1º Grau Pe. José de Anchieta”. E, não apresenta o número de alunos matriculado, apenas o total de 13 concludentes do 1º Grau; em 1978, vê-se no relatório, o total de 197 alunos matriculados do Pré-escolar a 8ª Série do 1º Grau, com os nomes dos seus respectivos professores. E, ao final do ano letivo, a informação o total de 14 concludentes (ADR.RELATÓRIOS DE ATIVIDADES, 1975-1978).

Nesses anos, a Escola teve como mantenedora o Governo Federal, possivelmente através da FUNAI; a Secretaria de Educação, em âmbito do Território Federal; e a Diocese, com o título de “particular”. (Ibid., p.1). Através dos registros sequenciados, das atividades da instituição, observa-se a administração do currículo, oferecendo-se aulas da programação curricular governamental, no qual se compreende as disciplinas da grade nacional.

Assim, se destacam as aulas de Educação Moral e Cívica, buscando-se a integração e a inculcação do espírito patriótico. E, as aulas de Educação Física, citado como um importante componente curricular para a formação do corpo e da mente. Nesse sentido, vale ressaltar que a instituição se manteve alinhada aos ideais circunscritos no período político, alinhado à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a Lei nº 5.692/1971.

Entretanto, a instituição se localizava num ambiente diferenciado e distanciado fisicamente dos esquemas de laboração educacional, conforme se pode perceber nos relatórios de atividades (Ibidem). Desse modo, colocava-se em prática o desenvolvimento de componentes curriculares contemplados na parte diversificada do currículo escolar:

Tendo a escola de 1º Grau Pe. José de Anchieta a finalidade de atender às necessidades do povo da Região e do modo especial às necessidades das malocas, foi acrescentada ao núcleo comum da matérias, a parte diversificada, nas séries de 5ª a 8ª: 1) Enfermagem – atendimento e primeiros socorros aos doentes, curativos, aplicação de

injeções, etc. 2) Artes – bordado, objetos de uso caseiro como: pazinhas de lixo, potes de barro, vãos de papel, cinzeiros e outros objetos de madeira, peneiras, tipitis, cestos, cadeirinhas, bolsas, etc. (RELATÓRIO, 1978, p.1).

Mesmo que ainda não fosse uma educação propriamente diferenciada, percebe-se nesse e nos outros relatórios da escola do internato (1975 a 1978), a verbalização quanto à intenção de desenvolver uma educação mais voltada para as necessidades das comunidades indígenas.

Entretanto, a organização e o ensino não passaram despercebidas por um cronista de nome não identificado, tal como consta em documento datado, ao final, do dia 24 de maio de 1979, o qual apresenta suas análises sobre este processo educacional. Esse relatório anônimo informa que seus registros resultaram do que viu e ouviu durante os dois meses em que esteve na missão. Em suas observações, descreve a situação das comunidades indígenas localizadas na região da Missão Surumu que eram assistidas pela Igreja. Além disso, relata a situação do internato e da escola – justamente a que nos interessa.

De acordo com este registro, no referido ano, o internato atendia 31 meninos e 25 meninas, tendo como objetivo abrigar, dar formação religiosa e de liderança, através da frequência nas aulas. Esperava-se que, quando o aluno finalizasse o 1º Grau, retornaria a sua comunidade indígena para que pudesse “realizar um bom serviço de promoção humana” (ADR.RELATÓRIO ANÔNIMO, 1979, p.1).

Percebe-se que a intenção de promover um ensino dentro das malocas era bastante positiva. Entretanto, o autor do relatório apresenta uma severa crítica ao modelo de ensino adotado.

Querendo-se respeitar todos os valores de sua cultura, decidiu-se que o internato deveria refletir o ambiente familiar indígena e que se reproduzisse aqui a vida das malocas. No papel isso tudo fica muito bonito, mas na realidade, isso não tem se verificado. O internato funciona num esquema de eficiência capitalista, reproduz muito mais a agitada vida de nossas cidades do que a calma de uma aldeia indígena. A única coisa que estamos não refletindo, mas imitando das malocas, é que os internos dormem em redes (Ibid., p.7).

Nas críticas feitas no relatório, percebe-se haver intenções de desenvolver um ensino mais adequado à realidade das malocas; contudo, esse modelo de ensino estava distante do que se pretendia. Suas justificativas assentam-se em diversos fatores de ordem organizacional e ideológica. Além disso, suas relevantes considerações se inserem em reflexões acerca do colonialismo e da diferenciação entre os internos e os dirigentes do internato. Essas considerações apresentam informações expressivas para quem pretendesse se aprofundar no

processo de construção do ensino diferenciado, tendo em vista a atualidade das observações feitas.

A conclusão do 1º Grau, na época, seria uma das formas de minimizar a falta de formação dos indígenas das diversas etno-regiões. A escola do internato atendia os internos e os alunos que moravam nas comunidades próximas: São Jorge e Barro. Além disso, provia um contingente de profissionais leigos para atuarem como professores nas comunidades indígenas. A instalação desta unidade educacional, mais próxima das comunidades indígenas, era uma alternativa para tentar impedir a ida dos jovens para a capital, de modo a prosseguirem nos seus estudos.

Essa saída dos jovens para estudar na capital era uma opção mais drástica por vários fatores. Primeiro, porque promovia o afastamento de seus familiares, de sua cultura e o esquecimento de sua língua materna. Segundo, porque estes estavam sujeitos a todos os tipos de problemas, conforme podem ser aventados nos registros das Atas das AGT, o que envolve desde questões de ordem financeira, haja vista que muitos não tinham como custear os estudos de seus filhos longe do seu convívio, até por questões sociais, como gravidez precoce e envolvimento com drogas, dentre outros.

Nesse sentido, a escola-internato parecia ser uma boa alternativa para tentar sanar tais dificuldades, uma vez que a instituição era considerada uma boa referência em ensino-aprendizagem. Entretanto, no documento há a constatação de que os jovens que saíam de suas comunidades, para estudarem lá, também enfrentavam um abrutado afastamento de sua parentela. Além disso, se deparavam com um processo educacional totalmente diverso do que eles estavam acostumados.

Apesar do nível de ensino da Escola – Internato de Surumu, ser inclusive, considerado superior a algumas escolas de Boa Vista, os conteúdos e a vida cotidiana eram estruturados segundo os modelos dos brancos, contribuindo assim para o afastamento dos jovens indígenas das próprias malocas (ADR. PROJETO, 1985, p. 5).

Essa questão está na justificativa para a implantação de uma escola propriamente indígena, constante no “Projeto: Uma Escola Indígena em Surumu - 1985”. Esse documento, elaborado com a colaboração de técnicos educacionais, foi encaminhado à Secretaria de Educação e Cultura de modo a ser apreciado pelo Conselho Territorial de Educação. Nos seus registros evidencia-se mais uma justificativa: a de que a elaboração da proposta resultou dos debates realizados por professores, alunos e lideranças indígenas, perspectiva apontada no citado relatório da Missão Surumu, de 1979. Seu teor contempla as insatisfações com o modelo

educacional até então empregado na instituição. Desse modo, constata-se, nesse momento, a necessidade de reestruturação dessa unidade educativa:

Depois de análise e reflexões em conjunto com os responsáveis pela escola e pelos alunos, foi descoberto que nada tem a ver com a vida Indígena. Os programas de ensino são os mesmos que se desenvolvem na cidade e os textos se referem a esta realidade. Quando se fala de índio, é unicamente para identificá-los como tipos folclóricos que viviam aqui antes dos brancos trazerem a ‘civilização’. Como uma fase, que no índio, deve ser logo superada para passar a adquirir todas as características da civilização branca (Ibid., p. 4).

Pretendia-se reestruturar o internato e a escola criando um ambiente mais adequado à realidade dos indígenas. Nesse aspecto, um ponto foi levantando: “melhor seria que houvesse só índios para facilitar a caminhada da cultura deles” (Ibid., p.5). Esse seria apenas mais um desafio que teria de ser enfrentado por todos que se puseram à tarefa de adequar a instituição à educação escolar indígena propriamente dita, no sentido de ser diferenciada. Nesse passo vale lembrar que o internato atendia também a não indígenas, filhos de pessoas desfavorecidas social e economicamente das redondezas da escola ou mesmo oriundos da capital.

Diante da determinação empreendida, os objetivos pautados consistiam na adaptação do currículo escolar, buscando-se superar o modelo até então colocado em prática; atender majoritariamente uma clientela indígena, buscando oficializar a instituição como escola indígena. Entretanto, são apresentados diversos impedimentos para a concretização desse modelo educacional favorável aos interesses dos indígenas.

Conforme registro no documento PROJETO (1985), em 1981 foi apresentada à Secretaria de Educação, e à FUNAI, uma proposta de reformulação do ensino na Escola, a qual não obteve êxito. Após o debate do Dia “D”, realizado em 1985, a escola do Surumu considerou ser o momento ideal para elaborar a proposta de tornar indígena o processo de formação. Argumentava-se que era necessário aproveitar a sua estrutura física e os materiais didáticos e paradidáticos disponíveis, bem como a experiência com a educação escolar indígena, para fins de promover uma proposta de ensino que correspondesse às expectativas das lideranças e do movimento social indígena.

As resistências a esse processo podem ser apontadas em fatores como: nas taxas de desistências dos estudantes, que não retornavam para a escola após o período das férias. Uma das alternativas para diminuir essas evasões foi a implantação de um sistema de ensino por alternâncias, no qual o aluno permanecia um período na escola e outro na sua comunidade. Conforme explica Edna Brito, “a metodologia da alternância, na qual o estudante fica 60 dias

na escola e 60 dias na comunidade e outras atividades de intercâmbio com outras culturas” (BRITO, 2015, p.51).

Nas décadas de 1980 e 1990, a escola-internato desempenhou importante papel na formação de recursos humanos que, no futuro, deveriam se dedicar a efetivar mudanças na educação escolar indígena, através de um gradativo processo de empoderamento político. Isso se daria em duas frentes: através da atuação do movimento social indígena e por intermédio da ocupação de posições e de atuação proativa na rede educacional de Roraima. Desse modo, podemos citar alguns nomes de ex-alunos que se destacam/ram no movimento social, por uma educação diferenciada: José Malheiro, Euclides Pereira, Lecilda Peres Peixoto, Sobral André, Fausto da Silva Mandulão, Idelvânia Oliveira, Maria Deolícia Monteiro, Enilton André da Silva (ADR. INTERNOS e suas proveniências, 1976; ADR. RELAÇÃO DE INTERNOS, 1975).

Há poucos registros documentais dessa instituição devido ao incêndio provocado em 2005 (ver figuras 9 e 10 a seguir). Contudo, nessas evidências, observa-se a inclinação para a formação de lideranças indígenas e a busca pela educação escolar indígena diferenciada. Isso fica manifesto quando analisamos o referido Projeto (ADR.PROJETO, 1985) e o *Regulamento do Centro de Formação de Líderes Indígenas* (ADR.REGULAMENTO, 1978; 1982).

Figura 9: Fotografia das dependências da sede da Missão Surumu



Acervo: CDI

Figura 10: Fotografia do interior das dependências da sede da Missão Surumu



Acervo: CDI

De acordo com Maria Edna, em 1987, “foi terminado o internato”, deixando de funcionar como mencionado anteriormente. No entanto, a escola passou a ser profissionalizante e particular, adotando o ensino da alternância (BRITO, 2015, p. 51). Em 2005, foi reconhecida como escola profissionalizante e em 2006 foi homologada pela Secretaria de Educação. Atualmente é denominada de Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol – CIFCRSS.

De acordo com o Parecer nº 84/09, do Conselho Estadual de Educação de Roraima – CEE/RR, aprovado em 10 de dezembro de 2009⁶⁸, a Diocese de Roraima fez a doação do CIFCRSS para o CIR; este, por sua vez, passou a ser mantenedor da unidade educacional, sendo também conveniada com a SEED-RR. A instituição oferta o Ensino Médio Indígena Integrado ao Curso Técnico Agropecuária, Gestão e Manejo Ambiental.

Quanto à tentativa de implantar um ensino diferenciado na Escola do Surumu, observa-se que apesar dos esforços, diversos desafios tiveram de ser enfrentados. O caminho para reverter o processo educacional integracionista, de base colonialista, praticado por longos anos, exigia um lento processo de ressignificação da instituição escolar.

Chamam à atenção nesse longo processo, os diálogos, os encontros, os confrontos, bem como as pressões dos indígenas para que fossem feitas mudanças na estrutura política e social da escola. A luta para que a escola passasse a atender as expectativas das comunidades indígenas foi importante fator de união de indígenas de diferentes etnias.

⁶⁸ Publicado no D.O.E nº 1217, em 10 de janeiro de 2010.

Assim como esta, diversas outras experiências poderiam ser mencionadas em Roraima. Entretanto, analisaremos mais uma situação distinta acerca da construção da educação escolar indígena. Nesse sentido, destacamos a experiência voltada para a educação diferenciada, tal qual relatada por Maria Edna Brito⁶⁹ em seu livro *Etno Alfabetização Yanomama: da comunicação oral à escrita* (1996), realizada junto aos povos Yanomami, de Roraima/Amazonas, um dos quatro subgrupos dessa etnia.

Maria Edna relata a sua convivência entre os anos de 1989 a 1994, com os Yanomama do rio Catrimani, como professora, colaboradora da Missão Catrimani, sob coordenação dos missionários da Consolata. Vale acrescentar que, esse período foi marcado pelo final do auge da garimpagem nos territórios habitados tradicionalmente por esse povo. Os Consolatas expulsos da Missão em meses anterior, retornam em novembro de 1988, com a nova perspectiva de atender a vontade de ler e escrever dos jovens yanomami para proteger a sua terra. Desse modo, ocorria a luta para a demarcação e a homologação da Terra Indígena Yanomami, que aconteceria em 1992, quando, simultaneamente, se define a situação das terras e se registra o processo de retirada dos garimpeiros.

As relações com os não indígenas – com garimpeiros, madeireiros, operários construtores de estrada ou militares – foram iniciadas a partir da década de 1970, contato que acarretou situação muito danosa para os grupos que habitavam as áreas mais próximas e de maior contato. Nessa situação, surge a necessidade de comunicação e conhecimentos da língua portuguesa. Assim, a escola seria uma boa alternativa para realizar esse processo educacional.

Nas palavras da antropóloga, educadora e escritora, a aquisição da escrita para este grupo significava, “sem desprestigiar a sua linguagem oral se submeter ao conhecimento da outra [sociedade não indígena] para não ser extinto” (BRITO, 1996, p.34). O interesse em aprender os códigos linguísticos, assim como a comunicação oral na língua portuguesa foi compreendido, por ela, como um ato de resistência contra a invasão garimpeira, assim como a luta por sobrevivência e por seus territórios.

Ao apresentarmos essa experiência escolar, destacamos a atuação de Edna Brito como uma agente educacional “diferenciada”, por enfatizar —o protagonismo dos Yanomama ao construírem na floresta, dentro de suas malocas um processo escolar único e inigualável de pertença própria. Desse modo, buscamos filtrar, através da riqueza do seu olhar, o

⁶⁹A autora é Missionária leiga, jornalista, antropóloga, Mestre em Educação. Desempenhou atividades na Educação Popular e jornalismo em Comunidades Eclesiais de Bases -CEBs, na Diocese do Amapá e atualmente na Pastoral Indigenista/CIMI e Movimentos Populares, em Roraima.

desencadeamento do processo educacional de um grupo, que seria totalmente isolado, não fosse pela convivência com alguns dos invasores do seu território há alguns anos.

É relevante observar, na abordagem educacional utilizada pela educadora, que ela se inseriu no ambiente deste grupo interagindo e auxiliando, mas, ao mesmo tempo possibilitando que seus membros se tornassem sujeitos de suas histórias e de suas aprendizagens. Ela tomou o cuidado de respeitar a sua autonomia, o seu ritmo e a ocasião para ajudar a desenvolver esse processo escolar. Nesse sentido, eles se tornaram os protagonistas de suas aprendizagens.

A convivência com os Yanomama fez com que essa educadora desenvolvesse um enorme desejo de se “alfabetizar” na língua deles (1996, p. 36): ela aprendeu a língua com todos, mas, conforme sua percepção, as mais “exímias professoras” foram as crianças (p.38). À medida que foi compreendendo aspectos peculiares dessa cultura, começaram a construir juntos a alfabetização.

Mergulhei no mundo yanomama, buscando conhecer as suas condições de existência e seus esquemas de ler o mundo. O desafio maior foi aprender a língua, da qual não tinha nenhuma idéia e nunca tinha ouvido. Mas não era mistério, era a maniva em tempo de plantar com eles (BRITO, 1996, p. 53).

A percepção de que a ocasião e o interesse, por parte do grupo, eram oportunos possibilitou que o processo educacional se desenvolvesse de uma forma muito espontânea. Os momentos de aprendizagem iam ocorrendo com todos, homens, mulheres, crianças e jovens, nas atividades cotidianas, sem horários fixos. Havia, porém, programações determinadas pelos adultos (Ibid., p. 46). Maria Edna constatou, desde o início dos procedimentos pedagógicos realizados, que eles, os yanomami, não eram um povo ágrafo. Ela cedo reconheceu as riquezas de seus sinais, de suas pinturas e suas mensagens.

Nesse convívio, um ensinava ao outro e a professora também ia aprendendo. Essa forma de aprendizagem, denominada pela autora de *construtivista*, parece ter ido além dessa abordagem. Possibilitando que o grupo heterogêneo fosse capaz de aprender junto, no convívio diário, não somente os componentes curriculares, mas diversos assuntos como política, saúde, ética, valores, costumes e tradições, dentre outros. Dessa forma, o processo de ensino-aprendizagem se apresentava leve, espontâneo, sem imposições de normas rígidas.

Essa experiência parece-nos bastante inovadora por sua organização pedagógica seguir uma estrutura totalmente diferenciada das demais escolas tradicionais que conhecemos no Brasil, quiçá da educação escolar indígena. Sua metodologia, a coloca como a mediadora do conhecimento, possibilitando a interação no processo de aprendizagem entre os seus alunos.

O ensino diferenciado, nessa experiência, consiste na construção do currículo voltado para a sua etnicidade, ou seja, suas peculiaridades, demonstrando a riqueza desse processo educacional. Nesse sentido, a expertise da educadora em destacar a sutileza desse processo pode ser observada nas seguintes falas. “Trabalhando os conteúdos reais do mundo yanomae, nessa fase, percebemos que a linguagem oral conseguiu estender-se pela linguagem escrita do yanomama e a fala do português (Ibid., p. 95). E, “a seleção de conteúdos não foi uma tarefa controlada pelo processo ou pelo orientador do mesmo. Os conteúdos emergiram da história dos yanomae, dinâmica, exaustiva e desafiadora” (Ibid., p.100).

A experiência da educadora Edna Brito consistiu na tentativa de implantação da educação escolar do povo Yanomami. Essa é uma das áreas em que a Organização Não Governamental Comissão Pró-Yanomami (CCPY) –, primeiramente denominada Comissão pela Criação do Parque Yanomami – tem atuado desde 1995, criando assim, uma rede de escolas em três regiões do território indígena. A ONG, criada em 1978, teve como objetivo inicial realizar uma campanha Nacional e Internacional a favor da demarcação da Terra indígena Yanomami. A TI foi demarcada em 1991 e homologada em 1992, com 96.650 quilômetros quadrados, localizados no norte dos estados de Roraima e Amazonas⁷⁰.

Ao refletirmos acerca da experiência dos Yanomama com a introdução do processo educacional institucionalizado, não podemos desconsiderar alguns aspectos que influenciam as culturas indígenas, como o desejo de ter acesso à linguagem escrita, de modo a construir recursos de resistências contra a imposição da cultura envolvente. O resultado desses encontros consiste em dinâmicas de hibridações decorrentes desses contatos, principalmente para os povos indígenas que passam a transitar em fronteiras interculturais (BHABHA, 2003).

A construção da educação escolar indígena ocorreu através de experiências diversas entre os grupos indígenas. Nesse processo se destaca o empoderamento político dos sujeitos dos movimentos sociais. As mudanças ocorridas por causa da Constituição Federal de 1988, e da LDB 9394/96, passaram a assegurar os direitos dos povos indígenas a uma educação específica e diferenciada.

No entanto, segundo Gersem Luciano Baniwa (2011), a partir daí a educação escolar indígena ainda não se tornou a mais adequada às necessidades dos povos indígenas.

Após duas décadas da promulgação da atual Constituição Federal, que consagrou os preceitos da pluriethnicidade, do multiculturalismo e da interculturalidade na sociedade brasileira, podemos dizer que houve muitas mudanças predominantemente na forma da relação do Estado e dos governos com os povos indígenas, uma vez que a

⁷⁰ <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/quem.htm>

efetividade de políticas públicas adequadas e de qualidade destinadas a eles ainda não foi satisfatoriamente alcançada. Embora seja possível reconhecer melhorias nos serviços públicos de saúde, educação, auto-sustentação e segurança territorial, os povos indígenas continuam enfrentando sérias dificuldades e problemas básicos nessas políticas, principalmente quanto à formação de recursos humanos, materiais específicos e qualificados, infra-estrutura e recursos financeiros, mas, sobretudo quanto à qualidade da escola indígena no sentido de uma educação indígena (LUCIANO, 2011, p. 183)

Luciano avalia que, apesar de haverem muitos esforços para mudanças, ainda persistem os moldes educacionais coloniais. A mesma constatação foi feita por Edna Brito, embasada em pesquisa participante, através das informações dos próprios indígenas da Maloca do Barro, localizada na Região Surumu – Terra Indígena Raposa Serra do Sol:

As falas dos Makuxi me fizeram ver a distância do currículo desejado ao currículo prescrito, na oficialidade, na Lei de Diretrizes e Bases 9.394/1996. As escolas indígenas funcionam submissas aos conselhos estaduais que prescrevem a matriz curricular, através do Art. 26. Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela (BRASIL, 2001, p. 23) 30. Constatei que nas salas observadas as aulas seguem uma prática de ensino baseada na forma estabelecida por esse currículo (BRITO, 2015, p.110).

A constatação de Maria Edna acerca da submissão da educação escolar indígena sob a orientação das matrizes curriculares de base nacional comum, de certa forma, conduz os profissionais a desenvolverem suas atividades coadunando com as normativas do Estado. Por mais que o currículo seja composto também da *Parte Diversificada*, dando abertura para uma práxis cultural, parece haver um distanciamento nas práticas docentes e o ensino diferenciado. “Há dificuldades em se apoiar nas leis e realizar, de fato, a especificidade sociocultural, linguística, que faz a escola indígena ser diferente das escolas públicas comuns”. (Ibidem).

Muitos esforços para desenvolver e melhorar a educação escolar indígena, no sentido de torná-la específica e diferenciada, tem sido empreendido, a partir das experiências de educadores também “diferenciados”. Exemplo disso, é o engajamento pela revitalização da língua, devidamente assegurado na Constituição. Contudo, há diversos outros fatores que influem nessa oferta, conforme aborda Gersem Luciano (2011).

Corroborando a tese de Luciano, as escolas indígenas de Roraima também apresentam semelhantes dificuldades, como falta de estrutura; falta de professores concursados; inexistência e/ou inadequação de prédio escolar; habilitação profissional de professores inadequadas. Mesmo diante de muitas dessas questões, se percebe o empenho das comunidades e dos professores para fazerem cumprir seus projetos pedagógicos.

Salvo todas as dificuldades, dilemas e desafios enfrentados pelos protagonistas no processo educacional em tela, vale destacar que as duas experiências ora apontadas foram importantes e significativas de consolidação da educação escolar indígena: a do internato demonstra um esforço empreendido pelos gestores, gerado pela inquietação e pressão do movimento social, atualmente gerido pelo CIR; a experiência da educadora Edna, além de inovadora, foi uma semente que germinou entre alguns de seus alunos que se tornaram professores de algumas das escolas dos povos Yanomami. Muito provavelmente adotando a sua metodologia de ensino.

Analisando as diferentes experiências apontadas neste capítulo, observamos que os movimentos sociais indígenas, composto por lideranças, pais, alunos e professores percorreram um longo processo de resistência a favor dos seus direitos educacionais. Direitos básicos como o de ter uma escola, um professor, o resgate da língua e o respeito à sua alteridade. Percebemos que muito se conquistou acerca da educação escolar indígena, mas o processo de luta não parou por aí.

Neste capítulo, buscamos realizar primeiramente um resgate histórico da educação indigenista, em Roraima, antes da Constituição Federal de 1988. A seguir, destacamos o protagonismo do movimento social indígena na construção de uma educação específica e diferenciada. Por fim, apresentamos algumas experiências inovadoras, destacando os dilemas e desafios para tentar consolidar a conquista da educação escolar indígena no referido Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os brancos dizem que tem direito de ocupar as terras porque são brasileiros, mas esquecem que o primeiro brasileiro é o índio e eles nunca respeitam e valorizam o índio (ADR.RRGT, 1979, p. 22 – Tuxaua Alcides).

Karaiwayamî' taa pata esa' uurî tarîron, To enpanata pepîn waipirikonpî pata esanonkonpî to asananenankon pepîn (ADR.RRGT, 1979, p. 22 – Epurî wanî, Alcides– Língua makuxi).

A investigação que ora se encerra teve como eixo norteador a história e a análise do processo de luta dos povos indígenas de Roraima por sua educação diferenciada. Para tanto, o trabalho foi estruturado em quatro capítulos de sentido completo que convergem para um sentido global. No primeiro, discutimos como as lutas e pressões dos povos indígenas promoveram as mudanças no campo jurídico e legislativos da América Latina e do Brasil. Nesse campo de disputa apontamos a luta pela alteridade e determinação dos povos indígenas contra a política homogeneizadora dos Estados nacionais; no segundo tratamos sobre os segmentos progressistas da Igreja Católica, o CIMI e os missionários da Ordem da Consolata como apoiadores da causa indígena a partir da visão Pós-Conciliar; no terceiro abordamos o protagonismo dos povos indígenas na formação e articulação do movimento social na busca por direitos sociais, políticos e por sua alteridade; no quarto analisamos o processo de luta por uma educação específica e diferenciada .

O trabalho, intitulado *Território, cultura e alteridade: história da educação e protagonismo indígena em Roraima (1977-1996)*, apresenta e analisa o processo histórico em que se desenvolveu o sistema de garantias legais sobre os direitos políticos e sociais fundamentais dos povos indígenas em contexto regional, nacional e internacional, mais precisamente na América Latina. Tal abordagem se explica pelo fato de que o campo de disputa, exercido por meio das tensões, pressões e resistência dos movimentos sociais contra a política homogeneizadora adotada pelos Estados Nacionais, situa-se na arena legislativa e no campo do direito internacional.

À medida que os mecanismos de resistências foram sendo aprimorados, Tratados e Convenções de várias ordens foram sendo instituídos para fins de atender às demandas das

populações originárias de toda a região continental americana do Sul. A partir da década de 1970, foi iniciado um processo de ressignificação de legislações nacionais e das Constituições, no todo ou em parte, de modo a abarcar as reivindicações sobre o reconhecimento do direito à alteridade dos povos indígenas.

A análise da construção desse marco legal possibilitou constatar que a instituição dessas leis ocorreu através de um processo lento e gradual de lutas, levado a cabo por grupos sociais minoritários, em prol do reconhecimento dos seus costumes comuns. Tendo como base os estudos de E. P. Thompson (1998), sobre as lutas em torno das leis para garantir os direitos comuns, analisamos como os indígenas resistiam à destruição dos seus costumes tribais, buscando manter suas formas próprias de vida. Nesse processo, descobrimos que a construção das identidades coletivas mantinha estreita relação com a luta pela reconquista dos territórios de ocupação tradicional.

Ao realizarmos a discussão sobre o lugar onde indígenas eram colocados no tecido social, no âmbito das sucessivas legislações brasileira e no Censo Demográfico, cremos ter demonstrado que, desde as normatizações régias, foi reconhecido o direito natural sobre os territórios de ocupação ancestral a essa parcela da população. Argumentava-se que, antes mesmo da formação do Estado, esses povos já habitavam essas terras.

Ocorre, todavia, que a política de homogeneização e integração, promovida pelos Estados Nacionais, solapou os direitos dos povos indígenas americanos e brasileiros: seus modos de vida tribal, seus costumes, suas crenças, suas línguas e seus territórios. Nesse contexto, ocorreu um intenso processo de desterritorialização e de reterritorialização das terras indígenas, favorecendo o capital privado.

Na conjuntura latino-americana, das décadas de 1960-1980, em que predominavam sistemas ditatoriais, se instituiu, com muito mais força, a assimilação forçada das populações indígenas. Diante do espólio das terras indígenas, dos massacres e da violência física, uma ala progressista da Igreja Católica, através da concepção denominada de Teologia da Libertação, passou a atuar de modo muito contundente e incisivo para alterar esse estado de coisas. A partir daí, os religiosos passam a denunciar essas situações. Nesse ínterim, antropólogos e linguistas, dentre outros tipos de profissionais, também apontaram as situações desumanas em que os indígenas viviam, denunciando os próprios Estados por descaso e por ação direta de extermínio físico.

No Brasil, o SPI e a FUNAI foram os órgãos governamentais criados para lidar com a política indigenista. Entretanto, as reclamações e denúncias dos próprios indígenas,

indigenistas, religiosos, ONGs, dentre outros, demonstraram a ineficácia destes órgãos em atender os interesses dos povos indígenas. Por outro lado, denunciou-se que esses órgãos promoviam uma política favorável aos estados e aos particulares, e amplamente desfavorável para os indígenas. O compromisso deles parecia antes visar a contribuir para a realização dos projetos de desenvolvimento do país. Assim, a aproximação e a pacificação de inúmeras etnias indígenas, ao invés de “protegê-los”, promoveram a desterritorialização e o consequente desajuste cultural das populações indígenas.

Nesse processo, com o olhar mais focado para Roraima, nos deparamos com situações comuns de exploração, tensões e invasão dos territórios indígenas, identificados como a origem dos conflitos nessas relações. Os confrontos diretos entre os tradicionais e os posseiros resultaram em ações muito violentas, e a maioria das vezes assimétricas para os indígenas.

Os indígenas foram submetidos a duas situações intoleráveis de relacionamento que lhes afetavam negativamente: a) à imposição de uma cultura alienígena e b) à expropriação de suas terras. Entretanto, em vez de se sentirem derrotados e impotentes, esse contexto político muito adverso motivou essa população para a luta política em prol da igualdade de condições sociais. Esse se tornou o ponto de partida e de expansão para que este grupo iniciasse um lento, gradual e forte processo de organização social.

Para aprofundarmos a compreensão desse processo, recorreremos a E. P. Thompson (2017), que tratou da questão de como se dá a formação de uma classe ou de um grupo social. O autor possibilita tratar desse processo a partir da consideração das experiências concretas dos sujeitos que o vivenciam. Isso propicia esboçar o modo que ocorre a gradual tomada de consciência de si e, por conseguinte, também das identidades como membros de um determinado grupo. Nosso trabalho demonstra exatamente como os povos indígenas de Roraima foram reconhecendo, formulando e reforçando suas identidades coletivas e, por fim, se unindo como grupo social coeso e organizado.

Nesse aspecto, constatamos a hipótese de que a construção do movimento de resistência indígena foi se efetivando à medida que as diversas etnias, que habitavam espaço territorial em tela, foram se unindo. Desse modo, formaram o movimento social indígena para lutarem contra seus inimigos comuns, que eram as elites econômicas e políticas detentora do poder local, os invasores dos seus territórios, e o próprio Estado.

No processo de resistência contra a invasão dos territórios indígenas, analisamos as vozes dos protagonistas do movimento indígena de Roraima, através de um estudo detalhado nos registros das atas e relatórios das reuniões e assembleias de tuxauas (1977-1995). Nesse

sentido, podemos compreender e estampar seus anseios, suas angústias, seus problemas, seus projetos e ações de resistências contra seus adversários.

Durante esse percurso de pesquisa, tivemos a oportunidade de acompanhar o desenvolvimento da organização social, desde o início de sua estruturação. Podemos afirmar que, processualmente, este associativismo indígena foi ganhando espaço e se empoderando através de suas lutas. Dessa perspectiva, podemos comparar os indígenas como um grupo dos “de baixo”, que conseguiu se articular para realizar diversas conquistas. E. P. Thompson nomeia como uma “história vista de baixo” (THOMPSON, 1998), termo que orienta nossa reflexão acerca do protagonismo indígena como grupo social.

Neste sentido, buscamos enveredar pelo entendimento do protagonismo desses “de baixo” – termo que aparece como “agency” nos textos desse autor em inglês – ou seja, pela reflexão da ação orientada por valores e por vontades pertinentes a um grupo no confronto com outro grupo.

Nas realizações dos encontros, reuniões e assembleias e no desenvolvimento das diversas ações, ou seja, por meio das suas experiências, constatamos a hipótese de que os sujeitos do movimento organizado praticaram o exercício de auto-formação. Prova disso, se destaca na desenvoltura cada vez maior com que muitas das lideranças foram apresentando suas falas e atuações ao longo do tempo; bem como foram se aprimorando na condução dos seus trabalhos comunitários, reconhecendo seus direitos e elaborando estratégias para reivindicá-los; senão também dominando novos conhecimentos e conduzindo diálogos interculturais, além de outras formas de aprendizagens.

A organização social do movimento indígena é, em si, um processo educativo por meio do qual os grupos indígenas foram se unindo e se fortalecendo para lidar com as situações que lhes eram impostas, inclusive buscando o domínio da escrita e da leitura para o registro de suas reuniões; definindo propostas e estudo daquilo que lhes era pertinente, por exemplo, a legislação. Demostramos, nesta pesquisa que as RGT e AGT foram momentos de aprendizagem e autoformação como também de valorização cultural.

Na condução dos diálogos e reivindicação por seus direitos, analisamos a discussão sobre escola e educação que, simultaneamente, lhes proporcionasse ferramentas para um diálogo mais amplo com diferentes setores sociais e, ao mesmo tempo, a preservação de sua história e identidade.

Constatamos, assim, outra hipótese: a de que, através de ações diversas, desenvolvidas pelo movimento social indígena, se construiu um caminho de busca por uma escola diferenciada. Nas falas, nos projetos e nas reivindicações por uma educação do “jeito indígena”,

fica clara a intenção de que só implantar uma escola na maloca não era o suficiente para tornar o ensino adequado aos indígenas. Assim, as comunidades indígenas reivindicaram e o movimento indígena pressionou para que fosse colocado o professor indígena nessas escolas. Além disso, buscaram romper com o ensino colonialista, trazendo metodologias mais adequadas às suas realidades.

Além dessas conquistas, vale destacar que com as demandas de professores que se formaram em nível médio no magistério indígena buscou-se a criação de licenciaturas interculturais. O resultado disso foi a criação do Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena na Universidade Federal de Roraima – UFRR, em 2001. Este foi transformado em Instituto Insikiran de Formação Superior em 2009 (FREITAS, 2017).

Entretanto, apontamos os desafios e percalços na tentativa de implantar uma educação escolar indígena específica e diferenciada que realmente pudesse ser designada como tal. Apontamos que esta era a intenção dos povos indígenas de Roraima mesmo antes da promulgação da Constituição Federal de 1988. Exemplo disso, destacamos a experiência da escola do internato do Surumu que tinha esse projeto desde 1981.

Além da escola do internato, apresentamos a experiência da educadora Edna, a qual apontamos que não só foi inovadora e interessante como logrou frutos, pois, daquelas crianças que foram seus alunos algumas se tornaram professores. E muito possivelmente adotam a metodologia de ensino em que foram alfabetizados na própria língua tendo a língua portuguesa como segunda língua. Vale destacar que área Yanomami existem atualmente 32⁷¹ escolas yanomami mantidas pela rede estadual de educação de Roraima. Todas elas utilizam suas línguas maternas como a primeira língua no processo de ensino aprendizagem.

Além das fortes pressões dos movimentos sociais no Brasil e na América Latina, as diversas experiências, como a da escola do Internato e da educadora Edna Brito (1996) junto aos Yanomami, contribuíram para se pensar a educação indígena pelo viés do próprio indígena.

Imbuídos dessa concepção, os professores indígenas se mobilizaram e criaram em 1990 uma organização indígena para lutar mais especificamente por uma educação diferenciada, e obtiveram diversas conquistas. Desse modo, destacamos, a implantação dos NEI, na Secretaria de Educação que atualmente é coordenado pela professora Gleide de Almeida Ribeiro, indígena do povo Makuxi e composta por um quadro de profissionais quase exclusivamente por professores indígenas; do magistério indígena; a contratação de professores de língua indígena; e, um quadro de professores indígenas em todas as malocas, entre outras.

⁷¹ De acordo com o Censo Escolar 2019.

Conforme já foi explanado, foram os indígenas que debateram, definiram e reivindicavam tais mudanças. Terá sido por isso que a Leis conferiram amplos direitos, assim como contemplou a educação diferenciada como direito dos povos indígenas? A resposta não deixa dúvidas: os indígenas protagonizaram a conquista desses direitos.

Chegados a esse ponto, cremos ter alcançado os objetivos deste projeto por meio da análise de fontes primárias como metodologia de trabalho, aliada à bibliografia produzida sobre história da educação escolar indígena no Brasil, na Amazônia e em Roraima. Para tanto, realizamos pesquisas bibliográficas nas literaturas apresentadas acerca dos direitos sociais, legislações, da historiografia de Roraima. A análise dos documentos e das fontes e os breves relatos memorialistas foram confrontados para a produção dos textos e capítulos que compõem esta tese, que espero possa contribuir para uma compreensão mais profunda sobre rico e complexo processo de criação e moldagem de uma educação escolar diferenciada.

REFERÊNCIAS

ABBONIZIO, Aline; GHANEM, Elie. **Educação escolar indígena e projetos árabes de futuro**. Educ. Pesqui. São Paulo, v. 42, n.4, p. 887-901, dezembro de 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151797022016000400887&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 out. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/s1517-9702201612144628>.

AHMAD, Aijaz. **Linhagens do presente – ensaios**. Tradução Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

ALVES, Daise & VIEIRA, Martha Victor, **A legislação indigenista no Brasil republicano do SPI a FUNAI: avanços e continuidades**. albuquerque: revista de história. vol.9,n.º18. jul.-dez. de 2017, p. 85 – 109

ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. **Índios, missionários, fazendeiros e políticos em Roraima: quando o missionário é termo chave num contexto político**. Disponível em <http://anpocs.org/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt18-19/4487-maraujo-indios/file.2002>. Acesso em 06 abril 2019.

_____. **Missões religiosas e políticas identitárias: o caso das missões consolatinas no Quênia e em Roraima**. *Antropolítica*, Niterói, n. 31, p. 167-183, 2011. Disponível em: <<http://ww.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/-article/view/94>>. Acesso em: 13 jul. 2018.

ARRUTI, José Maurício PA. **A produção da alteridade: o toré como código das conversões missionárias e indígenas** In Congresso Luso-Afro_Brasileiro de Ciências Sociais, VIII, 2004, Universidade de Coimbra Colégio S. Jerônimo, Coimbra, A questão Social no novo Milénio. Disponível em <https://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/-painel47/JoseArruti.pdf>. Acesso em 25 de novembro de 2018.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros**. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre , v. 6, n. 14, p. 93-123, Nov. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832000001400005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 28 de Mai de 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832000001400005>.

BALDISSERA, Adelina. **CEBs: poder, nova sociedade**. In ____ Coleção Fermento na massa Série III. São Paulo: Paulinas, 1987.

BANCO MUNDIAL. **América Latina indígena no século XXI: a primeira década**. Washington, 2015.

BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena: estado e movimentos sociais**. Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 19, n. 33, p. 35- 49, jan./jun. 2010.

BARIÉ, Cletus Gregor. **Pueblos Indígenas y derechos constitucionales: un panorama**. 1ª edición, México, 2000: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Nacional Indigenista de México. 2a edición actualizada y aumentada, Bolivia, 2003: Instituto Indigenista Interamericano (México), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México) y Editorial Abya-Yala (Ecuador) BARROS, Nilson Crócia. Mobilidade populacional, fronteira e dinâmica das Paisagens na Amazônia: o caso de Roraima, Brasil. Seminário Populações Amazônicas: tendências recentes e perspectivas. Fundação Joaquim Nabuco/Instituto de Pesquisas sobre a Amazônia. Manaus, nov. 1996. Disponível em <https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/viewFile/1187/907> Acesso em

BARBOSA, Reinaldo. Imbrozio. **Ocupação humana em Roraima**. II. Uma revisão do equívoco da recente política de desenvolvimento e o crescimento desordenado. *Boletim do Museu. Paraense. Emílio Goeldi/ Série Antropologia* 9 (2), p. 177-197. 1993. Disponível em: <http://repositorio.inpa.gov.br/bitstream/123/5930/1/ocupacao-_humana_dois.pdf> Acesso em: 27 fev. 2018.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Como etnogêneses: velhos atores e novos papéis não há cenário cultural e político**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, p.39-68, abril de 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132-006000100002&lng=en&nrm=iso>. acesso em 21 de janeiro de 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>.

BATISTA, Carolina de Almeida. **O ambíguo da Rerum Novarum**. In: Anais do X Simpósio ABHR / UNESP – Assis, 2008. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/-publicacoes/anais-dos-simposios/anais-do-x-simposio-abhr-%E2%80%93-unesp-assis>>. Acesso em: 23 set. 2018.

_____. **Capitalismo e socialismo: repúdio e aceitação no pontificado de Leão XIII**. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH Maringá (PR)* v. 1, n. 3, p. 1-22, 2009. Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>> Acesso em 23 de setembro de 2018.

BATISTA, Maria Geovanda. **Processos de Etnogênese dos Pataxó em Cumuruxatiba No Município Do Prado-BA**. Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 19, n. 33, p. 135-145, jan./jun. 2010.

BEZERRA, Fagner Felipe Lima. **O Vale do Rio Branco pelo olhar de Manoel Da Gama Lobo d'Almada**. 51f – TCC (Licenciatura e bacharelado em História) Centro De Ciências Humanas. Departamento de História da Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013.

BECKER, Bertha K; MIRANDA, Mariana; MACHADO, Lia Osório (Orgs.). **Fronteira Amazônica: questões sobre a gestão do território**. Brasília/Rio de Janeiro: UNB UFRJ, 1990.

BEOZZO, José Oscar. **Pacto das catacumbas: por uma igreja servidora e pobre**. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965.** São Paulo: Paulinas, 2005.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009).** 468 f. Tese (Doutorado em História Social) - Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, 2010.

BITTENCOURT, Libertad Borges. **O movimento indígena organizado na América Latina: a luta para superar a exclusão.** IV Encontro da ANPHLAC. Salvador, 2000.
BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia – formação social e cultural.* Manaus: Editora Valer, 1999.

BRITO, Lucelmo Lacerda de. **Medellín e Puebla: Epicentro do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina.** *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, ago. 2010.
Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/-EspacoAcademico/article/viewFile/10681-/5854>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

BUCHILLET, Dominique. **Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do projeto Calha Norte.** In Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu Especial. 1991. p. 107-115. São Paulo: CEDI. Disponível em https://www.researchgate.net/publication-/32979419_Pari_Cachoeira_o_laboratorio_Tukano_do_projeto_Calha_Norte. Acesso em 04 abril 2019.

CAMARGO, A. de P. R. Classificações raciais e formação do campo estatístico no Brasil (1872-1940). In: SENRA, N. de C.; CAMARGO, A. de P. R. (Org.). **Estatísticas nas Américas: por uma agenda de estudos históricos comparados.** Rio de Janeiro: IBGE, 2010. p. 220-255

CAVALCANTI, Lívio Coelho. **O fim da tutela indígena.** Conteúdo Jurídico, Brasília-DF: 10 jul. 2014. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=-2.48979&seo=1>>. Acesso em: 19 ago. 2017.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A política da memória Saporá.** Manaus : Edua, 2012. 203 p.

CORRÊA, Luiz Felipe de Seixas. **Varnhagen: A formação do Brasil vista de “fora” e de “dentro”.** p. 57-74. In LIMA, Sérgio Eduardo Moreira Lima (Org.). *Varnhagen (1816-1878): diplomacia e pensamento estratégico.* Brasília : FUNAG, 2016.

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.* 2. ed. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016. p.197-220.

CELAM. II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. **Conclusões de Medellín**. 6ª Edição Edições Paulinas, 1968. p. 1-82. Disponível em: <[Historico.-cpalsj.org/wpcontent/uploads/2013/.../Medellin-II-CELAM-1968-POR.pdf](http://cpalsj.org/wpcontent/uploads/2013/.../Medellin-II-CELAM-1968-POR.pdf)> Acesso em 03 out. 2018.

CIDR. **Índios de Roraima: Makuxí, Taurepang, Ingarikó, Wapixana**. In: _____. *Coleção Histórico-Antropológica* n. 1. Boa Vista, RR: Diocese de Roraima, 1989.

_____. **Índios e Brancos em Roraima**. In: _____. *Coleção Histórico-Antropológica*, n. 2. Boa Vista, RR: Diocese de Roraima, 1990.

CEPAL. (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). **Los pueblos indígenas en América (Abya Yala) Desafíos para la igualdad en la diversidad**. Fabiana Del Popolo Editora : Santiago do Chile, 2017.

CEPAL. (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). **Os Povos Indígenas na América Latina: Avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos** Fabiana Del Popolo Editora : Santiago do Chile, 2014.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. 3. ed. – Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Revisão técnica de Arno Vogel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CDH-ONU. Submissão conjunta para o terceiro ciclo de avaliação do Brasil no Mecanismo de Revisão Periódica Universal do Conselho de Direitos Humanos da ONU. **A situação dos direitos humanos dos povos indígenas no Brasil**. Brasília- DF, 2016.

COELHO, Mauro Cezar. **Educação dos índios na Amazônia do século XVIII** uma opção laica. Revista Brasileira de História da Educação n° 18 set./dez. 2008. Disponível em: <<http://rbhe.sbhe.org.br/index.php/rbhe/article/view/91/99>>. Acesso em: 14 de maio de 2017.

COSTA, Iraneidson Santos. Os bispos nordestinos e a criação da CNBB. **Interações**, Belo Horizonte, v. 9, n. 15, p. 109-143, set. 2014. Disponível em: < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2014v9n15p109> >. Acesso em: 29 set. 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios na Constituição. Novos estud. CEBRAP**, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 429-443, Dec. 2018. Disponível em <<http://www.scielo.br/scielo.-php?script=sciarttext&pid=S010133002018000300429&lng=en&nrm=iso>>. Acesso em 02 Out 2019. <http://dx.doi.org/10.25091/s01013300201800030002>.
_____. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania/ 1ª ed.* – São Paulo : Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Introdução a uma história indígena**. Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. 1992. p. 9-24

_____. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)** In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p.115-132

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania/ 1ª ed.** – São Paulo : Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. **O Diretório dos Índios como projeto de “civilização” portuguesa para os sertões pernambucanos.** Revista Latino-Americana de História Vol. 3, nº. 12 – Dezembro de 2014 © by PPGH-UNISINOS. p. 85-116. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6238518.pdf>. Acesso em 21 de março de 2019.
DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945)*. Trad. Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2006. 400p.

DAMASCENO, Alberto. **A historiografia da educação brasileira, o período pombalino e o Diretório de 1757.** Revista HISTEDBR On-line, [S.l.], v. 14, n. 55, p. 104-116, jun. 2014. ISSN 1676-2584. Disponível em: <http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640464>. Acesso em: 23 maio 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.20396/rho.v14i55.8640464>.

DINIZ, Edson Soares. **Os índios Makuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional.** 197 f. Coleção Teses nº 9. Tese (Doutorado em Antropologia) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, Marília, 1972.

DUVAL, Fábio Amaro da Silveira. **Os movimentos e povos indígenas e a politização da etnicidade na Bolívia e no Peru: das etnogêneses às esquerdas no poder.** 318 f. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

EDMUNDO, Zenha. Terras devolutas - A Lei nº 601, de 1850. **Revista de Direito Administrativo**, Rio de Janeiro, v. 28, p. 432-446, abr. 1952. ISSN 2238-5177. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/-12437/11337>. Acesso em: 14 Jan. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.12660/rda.v28.1952.12437>.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização.** Rio de Janeiro : Paz e Terra, ANPPOCS, 1991. p 197.

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Estado de Sítio: territórios e identidades no Vale do Rio Branco. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p.267 a 278.

FATHEUER, Thomas. *Amazônia – região paradigmática situada entre destruição, valorização e resistência. Um campeão visto de perto: uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*, 2012. Disponível em: <https://br.boell.org/pt-br/2012/07/16/um-campeao-visto-de-perto-uma-analise-do-modelo-de-desenvolvimen-to-brasileiro-0> Acesso em: 25 jan. 2018.

FAUSTINO, Rosangela Célia. **Os processos educativos no Brasil e seus projetos para a civilização e inclusão indígena.** *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, v. 11, n. 41, p. 188-208, ago. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php-histedbr/article/view/8639845>>. Acesso em: 20 maio 2017.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. **A educação escolar indígena:** Um diagnóstico crítico da situação do Brasil. In: SILVA, Aracy L.; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.), *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. 2. ed. São Paulo: Global, 2001. p. 71-111.

FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra. **O Tribunal de Russell II e a voz da resistência à ditadura militar no Brasil.** *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos (RIDH)*. Bauru: Departamento de Ciências Humanas, da Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação da Unesp/Bauru, v. 4, n. 2, p. 93-110, jul./dez. 2016.

FERREIRA DE FARIA, Ivani. **Ecoturismo indígena, território, sustentabilidade, multiculturalismo:** princípios para a autonomia. 2007. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2007.

FERNANDES NETO, Pedro. **A demarcação da Terra Indígena Raposa/ Serra do Sol (Roraima):** conflitos entre territorialidades 1993 – 2005. 2006. 154 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Geociências - Departamento de Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FREITAS NETO, José Alves de. **Bartolomé de las Casas:** a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana. São Paulo: Annablume, 2003.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

FREITAS, Marcos Antonio Braga de. **Insikiran:** da política indígena à institucionalização da educação superior. 2017. 265 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Manaus – Amazonas, 2017.

GOHN, Maria da Glória. **História dos movimentos e lutas sociais:** a construção da cidadania dos brasileiros. 7ª ed. – São Paulo : Edições Loyola, 2012. 239 p.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 10ª ed. Rio de Janeiro: dp&a; 2005.

HECK, Egon; LOEBENS, Francisco; CARVALHO, Priscila D. **Amazônia indígena:** conquistas e desafios. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.19, n.53, p. 237-255, 2005. Disponível em: <www.sieclo.br/pdf/ea/v19n53/24091.pdf. > Acesso em: 4 nov. 2017.

HOWARD, Catherine V. **A domesticação das mercadorias:** estratégias Waiwai. p. 26-56 *IN* Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. Organizadores Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

HURTADO, Lorenzo Muelas. *Os povos indígenas e a Constituição da Colômbia:* Primeira experiência de participação indígena nos processos constituintes da América Latina, p. In

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **A distribuição dos povos entre rio Branco, rio Negro e Yapurá.** Tradução de Erwin Frank. Manaus. Editora INPA/EDUA, 2006. 151 p.

KOHLHEPP, Gerd. **Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira.** *Estudos avançados*, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 37-61, agosto 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid=S010-340142002000200004&lng=en&nrm=iso>>. Acesso em: 19 set. 2017.

LEVY, Charmain. **Influência e contribuição:** uma igreja católica progressista e o fórum social mundial. *Relig. soc.* Rio de Janeiro, v. 29, n.2, p.177-197, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872009000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 8 out. 2018.

LIMA, Maria Goretti Leite de. **O índio na mídia impressa em Roraima.** Boa Vista: Editora da UFRR, 2008. 117 p.

LIMA, Valderício de. **A língua makuxi na comunidade Vista Alegre:** Diagnóstico e Metodologias do Ensino. 73f – TCC (Licenciatura Intercultural Indígena na área de habilitação em Comunicação e Artes) Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2009.

LISBOA, João Francisco Kleba. **Etnogênese e movimento indígena:** lutas políticas e identitárias na virada do século XX para o XXI. *INTERETHNIC@ - Revista de Estudos de Relações Interétnicas*. Brasília, 20, n. 2, 2017a, P. 68-86. Disponível em <<http://periodicos.unb-.br/index.php/interethnica/about/editorialPolicies#custom-0>>. Acesso em 19 out. 2018.

_____. **Acadêmicos indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na universidade:** entre a formação e a transformação. 316 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2017b.

LOPES, Danielle Bastos. **O direito dos índios no Brasil:** a trajetória dos grupos indígenas nas constituições do país. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 83-108, jan. /jun. 2014. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view-/41524/29955>>. Acesso em: 27 maio 2018.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. 233p. (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1).

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

MAGALHÃES, Maria das Graças Santos Dias. **Amazônia: o extrativismo vegetal no sul de Roraima: 1943-1988**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

MAIA, Delta Maria de Souza. **Os Wapixanas da Serra da Moça: entre o uso e o desuso das práticas cotidianas (1930/1990)**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2004. 136 p.

MAIA, Marcos. **Manual de Linguística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem**. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006.

MARTINS, José de Souza. **Impasses políticos dos movimentos sociais na Amazônia**. Tempo soc. São Paulo, v. 1, n.1, p.131-148, junho de 1989. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20701989000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 de março de 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/ts.v1i1.83341>.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Soberania e a proteção internacional dos direitos humanos: dois fundamentos irreconciliáveis**. Revista de Informação Legislativa. Brasília a. 39 n. 156 out./dez. 2002. Disponível em < [www.stf.jus.br](http://www.stf.jus.br/cms/portalTvJustica/portalTvJusticaNoticia) > cms > portalTvJustica > portalTvJusticaNoticia> Acesso em 26 de set de 2019.

MELIÀ, Bartomeu. **Educação indígena na escola**. Cadernos Cedes, ano XIX, nº 49, Dezembro/99. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v19n49/a03v1949.pdf>. Acesso em 05 de novembro de 2017.

MELILLAN, Cecilio. **A legislação Indígena Argentina: Ingerência no movimento dos povos originários**. In RAMOS, Alcida Rita, (org). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 36-52.

MENNA BARRETO, Carlos Alberto Lima. **A Farsa Ianomâmi**, Biblioteca do Exército, Rio de Janeiro, 1995.

MOREIRA, Memélia. **Quem são os índios que não puderam se reunir?** *Jornal de Brasília*, 16 de janeiro de 1977, p. 15.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUTZENBERG, Remo. **Movimentos sociais: entre aderências, conflitos e antagonismos**. In: SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.09, v.1, Junho. 2011. pp.127-143. Disponível em <http://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/2782> Acesso em 20 março 2019.

MWANGI, Mary Agnes Njeri. *As Missionárias da Consolata na Amazônia Brasileira: 1949-2011*. Goiânia: Gráfica e Editora América, 2015.

NASCIMENTO, Tiago Carlos Lima do, **O Caminho para as secas: as imigrações para o Semiárido Setentrional**. Projeto de pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Demografia do Departamento de Ciências Atuariais, Centro de Ciências Exatas e da Terra da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. (Mestre em Demografia), Natal, 2015.

NASCIMENTO, Maria das Graças. **Migrações nordestinas para a Amazônia**. Revista de educação, cultura e meio ambiente- Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente- Dez.-Nº 12, Vol I, 1998. p.1-13. Disponível em http://www.revistapresenca.unir.br/-artigospresenca/12mariadasgracasnascimento_migracoesnordestinasparaamazonia.pdf. Acesso em 11 março de 2019.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. **A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima**. 405f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas: Perguntas e Respostas**. Rio de Janeiro: Centro de Informação das Nações Unidas no Brasil (UNIC Rio), 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf . Acesso em: 1 abr. 2018.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O movimento Pan-Indígena no Brasil: a participação dos índios em assembleias e a formação de uma comunidade**. Pós-Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Brasília, v. 01, p. 39-58, 1999.

_____. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. 274f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Faculdade de Antropologia Universidade Estadual de Campinas, Ano 2006. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280083>. > Acesso em: 23 jul. 2018.

PETRUCCELLI, José Luis. **A declaração de cor/raça no Censo 2000: um estudo comparativo**. Rio de Janeiro: IBGE, Departamento de População e Indicadores Sociais, 2002.

_____. **Raça, identidade, identificação: abordagem histórica conceitual**. In: SABOIA, Ana Lucia; PETRUCCELLI, José Luís (Org). *Características étnico-raciais da população: classificações e identidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

PEREIRA, Fernanda Linhares. **América Latina, Direitos Humanos e Guerra Fria: uma análise da escrita da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, ISSN 1679-1061, Nº. 25, p. 252-274, Jul./Dez., 2018. Disponível em <http://revista.anphlac.org.br>. Acesso 18 de set de 2019.

PERRONE-Moisés, Beatriz. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)** In: Cunha, Manuela Carneiro da

(org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. 1992. p.115-132

PERRONE-MOISÉS, B. **Terras indígenas na legislação colonial**. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, v. 95, p. 107-120, 1 jan. 2000. Acesso em 24 de maio de 2019.

PRADO, Luiz Ricardo. **A conferência de Medellín: um momento de reflexão do Vaticano II a luz da realidade vivida na América Latina**. In: ANAIS DO III CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UFG: História e Diversidade Cultural. *Textos Completos*, 2012. Disponível em: <[http://www.congressohistoria-jatai.org/anais2012/Link%20\(150\).pdf](http://www.congressohistoria-jatai.org/anais2012/Link%20(150).pdf)>. Acesso em: 22 ago. 2018.

RAMOS, Alcida Rita (Org). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2012. 238 p.

REINAO, Rosamel Millaman. **Reconhecimento Mapuche no Chile: dialética da negação indígena**. In RAMOS, Alcida Rita, (org). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 36-52.

REPETTO, Maxim. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no Estado de Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008, 193 p.

RICARDO, Beto; SANTILLI, Paulo. **Povos indígenas, fronteiras e militares no estado democrático de direito** In. MIRAS, Julia Trujillo... [et al], (orgs.) *Makunaima grita!* Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009. p. 30-42.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7 ed. São Paulo: Global, 2017.

RIZZINI, Irma. **O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos da Amazônia Imperial**. 444 f. Tese (Doutorado em História social) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <www.periodico.capes.gov.br. > Acesso em: 5 mai. 2011.

RODRIGUES, Priscilla Cardoso. **Nem indígena nem 'branco': o dilema jurídico dos indígenas na cidade**. In LIMA, Carmem Lúcia Silva e CIRINO, Carlos Alberto Marinho (Orgs). *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016. p. 133-159.

ROSSI, Clóvis. **Militarismo na América Latina**. SP, Brasiliense,1982.

SANTOS, Laiana Pereira dos. **“Nós somos Wapixana”**: educação, política e protagonismo indígena (1979-2014). 123 f. Dissertação de mestrado. UFAM/ ICHL/ PPGH. Manaus. 2016. Disponível em: <<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5713>>. Acesso em 22 de julho de 2019.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. **Roraima**: a construção de identidades políticas indígenas e não indígenas no final do século XX. 180 f. Dissertação de mestrado, UFRJ/IFCS/PPGHIS. Rio de Janeiro. 2003. Disponível em: <<http://biblioteca.funai.gov.br/media/-pdf/TESES/MFN-10265.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2017.

SILVA, R. D. **A Autonomia como valor e a articulação de possibilidades**: um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir dos seus encontros anuais. Quito: Abya-Yala: 1998.

SOUZA, Antônio Ferreira de. **Roraima**: fatos e lendas. Boa Vista: Gov. do T. F. de Roraima, [1979].

SOUZA, Adria Simone Duarte de. **A construção do conceito de bilinguismo na educação escolar indígena: o caso dos Munduruku do rio Canumã/ am.** ANAIS - VI Congresso Brasileiro da História da Educação, 2011. SBHE. Disponível em http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe6/anais_vi_cbhe/conteudo/res/trab_1060.htm. Acesso em 22 de maio de 2020.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá**: território Macuxi, rotas de conflito, São Paulo, Editora UNESP, 2001, p. 225.

SILVESTRE, Allan Dyego da Silva. **Missão Beneditina**: Análises Das Cartas De Dom Alcuino Meyer (1926-1948). 54 f – TCC (Licenciatura Plena em História) Centro De Ciências Humanas – Departamento de História da Universidade Federal de Roraima. Boa Vista – RR 2016.

SECAD, Cadernos. **Educação Escolar Indígena**: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola. – MEC. Brasília, DF. 2007, 133p.

SIMÕES Maria Cecília dos Santos Ribeiro. **O Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a militância no catolicismo engajado.** *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 13, n.1, p. 58-76, jan.-jun. 2016. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2017/04/13-1-5.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2018.

SOUZA, Ney de. **Ação católica, militância leiga no Brasil**: méritos e limites. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 14, n. 55, abr.- jun. 2006. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/15033/11226>>. Acesso em: 25 set. 2018.

STAEVIE, Pedro Marcelo. **Migrações e múltiplas identidades dos imigrantes em Boa Vista-RR.** *Informe GEPEC*, [S.l.], v. 15, n. 3, p. 478-487, mar. 2012. Disponível em:

<<http://e-revista.unioeste.br/index.php/gepec/article/view/6295/4805>>. Acesso em: 24 jan. 2018.

SUESS, Paulo. **Inovação pastoral da Igreja Católica: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)**, 2010. Disponível em: <<http://paulosuess.blogspot.com>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

TELES, T. R. **Mudar o discurso: por uma decolonialização da mente docente na Amazônia**. Revista de Educação, Ciência e Cultura, Canoas, n. 2, jul. 2017, p. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Educacao/article/view/3590>. Acesso em: 01 fev. 2021.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **A formação da Classe Operária Inglesa**, 1: a árvore da liberdade. Trad. Denise Bottmann. – 8ª. ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2017.

_____. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **Senhores e caçadores: a origem da lei negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Educação escolar indígena no Brasil: por uma revisão de conceitos, de políticas e de práticas. *Horizontes Revista de Educação*, Dourados-MS, v. 3, n. 4, jul.-dez. 2014. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/horizontes/article/view/4849/2719>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

UBA, Felipe de Oliveira. **Apontamentos sobre as punições de indígenas praticadas pelo serviço de proteção aos índios no Sul do Brasil**. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR, 2 (2), PP. 32-45, 2018. Disponível em <<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/1118/1581>> acesso em 30 de setembro de 2019.

VALENTE, Rubens. **Funai espionou missionários na ditadura**. *Folha de São Paulo*. São Paulo, terça-feira, 24 de fevereiro de 2009. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2402200908.htm>>. Acesso em: 28 ago. 2018.

_____. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VASCONCELOS, André dos Santos. **Diocese de Roraima: a participação da Igreja no processo de organização dos povos indígenas**. *Revista Textos e Debates do Centro de Ciências Sociais e Geociências da UFRR*, Boa Vista, n. 2, p. 53-64, 1996. Disponível em: <<https://revista.ufr.br/textosedebates/article/view/915>>. Acesso em: 17 set. 2017.

VEIGA, Alfredo César da. **Teologia da Libertação: nascimento, expansão, recuo e sobrevivência da imagem do excluído dos anos 1970 à época atual**. 295 f. Tese (Doutorado

em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980.** 285 f. Tese de Doutorado. Recife. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2003. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/Pesquisa-Periodico.Form.jsp>. > Acesso em: 23 mar. 2011.

VIEIRA, Jaci Guilherme. SILVA, Paulo Sérgio Rodrigues da. RAMALHO, Carla Onofre. **Homologação da Raposa Serra do Sol em Roraima: violência gerada contra os índios entre 1970 a 2009.** Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011. Disponível em http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais-14/1299187050_ARQUIVO_ARTIGOAMPH2011.pdf. Acesso 15 março 2019.

VIEIRA, Jaci Guilherme; SILVA, Paulo Sérgio Rodrigues da. **Primeira Assembleia dos povos indígenas de Roraima: Surumu, janeiro de 1977.** In: VIEIRA, Jaci Guilherme (org.). *O Rio Branco se enche de História*. 2. ed. Boa Vista: Editora a UFRR, 2016. p. 327-342.

VIEIRA, Jaci Guilherme; GOMES FILHO, Gregório F. **Forte São Joaquim: do marco da ocupação portuguesa do Vale do Rio Branco às batalhas da memória - século XVIII ao XX.** Textos & Debates, Boa Vista, n.28, p. 117-136, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://revista.ufrb.br/textosedebates/article/view/3390/1897>. Acesso em 19 jun 2020.

VILELA MONTANHA. **Os bravos de Oixi: índios em luta pela vida.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

LEGISLAÇÕES E FONTES CONSULTADAS

ACRE. Decreto nº 75 de 06 de novembro de 1979 (E).

BRASIL. Decreto Nº 5051/2004 – Convenção 169 da OIT de 2004

_____. Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

_____. Constituição da República Federativa, 1988. Brasília, DF: Senado Federal. 1988

_____. Decreto de Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/850896.pdf>. Acesso em 06/04/2018.

_____. Constituição (1967) Emenda Constitucional n.1, de 24 de janeiro de 1969. Brasília, 1969.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 1967.

_____. Constituição da República Dos Estados Unidos Do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891.

_____. Decreto-Lei n.º 5.371, de 05 de dezembro de 1967. Autoriza a Instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências. DOFC de 06/12/1967, p. 12223

_____. Decreto legislativo nº 55, de 1953.

_____. Constituição dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1946.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1934.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1937.

_____. Decreto de Lei nº 5.484, de 27 de junho de 1928. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. **Diário Oficial da União** - Seção 1 - 14/7/1928, Página 17125 (Publicação Original).

_____. Decreto n.º 8.072, de 20 de junho de 1910. **Crêa o Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e approva o respectivo regulamento.** Diário Oficial - 24/6/1910, Página 4788 (Publicação Original).

_____. Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845. Contém o **Regulamento ácerca das Missões de catechese, e civilização dos Índios.** Publicação Original [Coleção de Leis do Império do Brasil de 31/12/1845 - vol. 001] (p. 81, col. 1).

_____. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. **Dispõe sobre as terras devolutas do Império.** Publicação Original [Coleção de Leis do Império do Brasil de 31/12/1850 - vol. 001] (p. 307, col. 1).

Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916 - Código Civil dos Estados Unidos do Brasil Brasil. **Comissão Nacional da Verdade, v. 2. Relatório:** textos temáticos / Comissão Nacional da Verdade. – Brasília: CNV, 2014. 416 p.

BRASIL/ IBGE. *Sinopse preliminar do censo demográfico 1991, v 6, n 4 Roraima-Amapá.* Rio de Janeiro, v.6, p. 1-51, 1991. Disponível em <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20%20RJ/CD1991/CD_1991_sinopse_preliminar_RR_A M.pdf> Acesso em 12 de fevereiro de 2016.

_____. Os indígenas no Censo Demográfico 2010 primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, p. 1-31. 2012a. Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf> Acesso em 17 de fev 2019.

_____. Série Estudos e pesquisas: Informação Demográfica e Socioeconômica, Informação Econômica, Informação Geográfica e Documentação e Disseminação de Informação. ISBN 978-85-240-3939-3 (CD-ROM) ISBN 978-85-240-3938-6 (meio impresso). 2007.

_____. Censo Demográfico 2010: *Características Gerais dos Indígenas - resultados do universo*. Rio de Janeiro, 2012, p. 1-245. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf>. Acesso em 26 maio de 2018.

DUDH - DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Assembleia Geral das Nações Unidas (217 [III] A). Paris. 10 dez. 1948 In UNIC / Rio / 005 - Agosto 2009.

Disponível em <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>. Acesso em 11 dez. 2019.

OEA. Organização dos Estados Americanos. Convención De Patzcuaro. 1940. Disponível em <https://web.archive.org/web/20120227143900/http://www.iadb.org/-Research/legislacionindigena/pdocs/CONVENCIONPATZCUARO.pdf>. Acesso em 11 de dez. de 2019.

PIDESC. Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Adotada pela Resolução n.2.200-A (XXI) da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966. Disponível em <https://www.oas.org> > dil > port. Acesso em 15 de set. de 2019.

PIDCP. Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos. Adotada pela Resolução n.2.200-A (XXI) da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966. Disponível em <https://www.oas.org> > dil > port. Acesso em 15 de set. de 2019.

OIT – ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção nº 169, adotada em 27 de junho de 1989. Sobre os Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 06/04/2018.

_____. 107. Convenção nº 107 da OIT, de 05 de junho de 1957. Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes. Genebra, 1957. Disponível em <https://www.oas.org> > dil > port > 1957 Convenção sobre Povos Indígenas. Acesso em

PROVISÃO. 01-04-1680, in Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Livro Grosso do Maranhão, vol.66, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948, pp. 51-56. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/402630/per402630_1948_00066.pdf. Acesso em 28 dez 2019.

RELATÓRIO FIGUEIREDO. Relatório final da Comissão de Inquérito CI/67 instaurada pela Resolução 154/1967. Presidida por Jäder Figueiredo Correia. Brasília: Ministério do Interior, 1968. Disponível em: <http://armazemmemoria.com.br/>. Acesso em 06/04/2018.

PEDROSA E STUCKERT - ISTOÉ. ED ° 2604 2/11. 2000. Reportagem de Mino Pedrosa e Ricardo Stuckert. Disponível em: https://istoe.com.br/36683_RORAIMA+EM+PE+DE+GUERRA/ Acesso em 26 de nov de 2019.

BRASIL.DCN. **Diário do Congresso Nacional** (Seção I). ANO XXXIX – Nº 075. Projeto de Lei nº 3941 de 1984, 30 de junho de 1984. p.6933

BRASIL.DCN. **Diário do Congresso Nacional** (Seção I). ANO XLI – Nº 014. Pronunciamento do sr. Djalma Bom. 21 de março de 1986. p. 961

BRASIL.DCN. **Diário do Congresso Nacional** (Seção I). ANO XLVII – Nº 98. Pronunciamento do sr. João Fagundes. 30 de junho de 1992. p. 15001-15002

ADR.PROJETO: Uma Escola Indígena em Surumu, 1985. (21p)

ADR.REGULAMENTO do Centro de Formação de Líderes Indígenas, 1978; 1982 (2p;5p).

ADR. RELATÓRIO ANÔNIMO. Relatório da Missão Surumu, 1979 (14 p).

ADR. SSPTFRR. **Transcrição da entrevista datilografada do Cel. R1 Carlos Alberto Lima Menna Barreto** – Secretário de Segurança Pública do Território federal de Roraima – à Rádio Nacional (RR), sobre o depoimento do Bispo Dom Aldo, no dia 02 de outubro de 1987 (4p);

ADR. Projeto **“Uma vaca para o índio”**: entrega de gado à Comunidade Indígena Barreirinha, 21 de novembro de 1981 (3 p).

ADR. DAMASCENO. Felisberto. **O CIMI e as Organizações Indígenas**. Brasília, 1991 (6p);

ADR. Curso sobre indigenismo, realizado em Boa Vista, no período de 19 a 24 de agosto de 1991 (20p);

ADR. MONGIANO, Aldo. **Nota ao público**. Boa Vista, 1992 (2p);

ADR. DIOCESE DE RORAIMA. **Movimento “pela não internacionalização de Roraima”** Rasga a Constituição Brasileira. Boa Vista, 24 de janeiro de 1991 (1p);

ADR-SUESS, Paulo. **Culturas e Evangelização**: apontamentos para a IX Assembleia Geral do Cimi em vista de Santo Domingo. 1991.

ADR. MOGIANO, Aldo. Podem os missionários evangelizar os índios? Carta Pastoral à Igreja de Roraima. Boa Vista, 09 de março de 1979. (7p);

ADR. SCHWADE, Egydio – Secretário Geral do CIMI. Brasília, Carta de 17 de dezembro de 1976 (1p);

ADR. EMIRI, Loretta. O núcleo de Educação Indígena de Roraima e a conjuntura nacional da educação escolar indígena. Boa Vista, julho de 1992 (7p).

Filme

***O anel de tucum.* Direção Conrado Berning. Brasil: Verbo Filmes, 1995. 106 min. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=55blfFGeyPc>. Acesso em: 19 maio de 2019.**

Jornal

GOVERNO, IGREJA e índio. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 12 de jan. de 1977, p. 3. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19770112-31231-nac-0003-999-3-not>. Acesso em: 17 abril de 2017.

Fontes consultadas

ADR.RELATÓRIOS de Atividades da Unidade Integrada “Padre José de Anchieta”,1975-1978 (13 p.).

ADR. ARTP - Ata da Reunião de Tuxauas e Professores realizada na Missão São José/ Surumu, nos dias 25 e 26 de novembro de 1978 (2p);

ADR. ARTM -Ata da Reunião de Tuxauas das Malocas Contão, Cantagalo, Taxi, Limão, Pedra do Sol, Xiriki e Triunfo Velho, realizada na Maloca do Contão, no dia 10 de outubro de 1979 (6p);

ADR. ARGV - Ata da Reunião Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Missão São José/ Surumu, nos dias 09 a 11 de janeiro de 1979 (20p);

ADR.ART-SURUMU – Ata da Reunião dos Tuxauas da Região Surumu, realizada na Missão São José, nos dias 31/03 e 01/04 de 1979 (8p);

ADR.RRGT – Relatório da Reunião Geral de Tuxauas, realizada na Missão São José/ Surumu, nos dias 09 a 11 de janeiro de 1979 (26p);

ADR.ARGV - Ata da Reunião Geral de Tuxauas da região de Surumu, realizada na Missão São José/ Surumu, nos dias 11, 12 e 13 de abril de 1980 (10p);

ADR.REGTCA - Relatório do Encontro Geral dos Tuxauas, Capatazes e Acompanhantes da Diocese de Roraima Realizado na Missão São José/ Surumu, no período de 14 a 17 de janeiro de 1980 (4p);

ADR. Transcrição do manuscrito da conversa do sr O. B. e Dom Aldo Mongiano, no dia 13/01/1981

ADR.ARG T - Ata da Reunião Geral dos Tuxauas da região do Surumu, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 12 a 14 de janeiro de 1982 (12p);

ADR.ARG T - Ata da Reunião Geral dos Tuxauas, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 04 a 08 de janeiro de 1983 (20p);

ADR.AAGT - Ata da Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 07 a 09 de janeiro de 1985 (15p);

ADR.AAGT - Ata da Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 03 a 05 de janeiro de 1986 (18p);

ADR.AAGT - Ata da Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 03 a 05 de janeiro de 1987 (19p);

ADR. Pronunciamento de Dr. Cláudio Lemos Fonteles – Conselheiro do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana. Brasília, 03 de agosto de 1987 (8p);

ADR.AAGT - Ata da Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 08 a 10 de janeiro de 1988 (17p);

ADR. Ata XI Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 05 a 08 de janeiro de 1989 (4p);

ADR. AAGT - Ata da XII Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 04 a 06 de janeiro de 1990 (17p);

ADR. RETEMWTI - Relatório do Encontro dos Tuxauas das Etnias Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingaricó e Maiogong do Estado de Roraima, realizada na Maloca Cantagalo, nos dias 28 e 29 de outubro de 1990 (2p);

ADR. AAGT - Ata da XIII Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Missão São José/ Surumu, no período de 07 a 09 de janeiro de 1991 (17p);

ADR. AAGT - Ata da 21ª Assembleia Geral dos Tuxauas em Surumu, realizada no período de 07 a 10 de janeiro de 1992 (18p);

ADR. AART - Ata da Assembleia Regional de Tuxauas, realizada na Missão São José/ Surumu, nos dias 27 e 28 de novembro de 1979 (13p);

ADR.RAGT – Relatório da Assembléia Geral de Tuxauas, Surumú, 7,8,9/01/1991.

ADR. Ata da Reunião do Conselho Regional de Surumu, realizada na Missão São José/ Surumu, nos dias 17 e 18 de março de 1992 (4p);

ADR. Ata de Reunião dos Membros da Coordenação do CIR, realizada na Casa João XXII, sede do CIR em Boa Vista, nos dias 15 e 18 de maio de 1992 (10p);

ADR. AAGT - Ata da 22ª Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima, realizada na Maloca do Bismark/ Região da Raposa, no período de 06 a 09 de janeiro de 1993 (17p);

ADR.AAGT - Ata da XXIII Assembleia Geral dos Tuxauas do Conselho Indígena de Roraima - CIR, realizada na Maloca do Bismark/ Região da Raposa, no período de 05 a 08 de janeiro de 1994 (43p);

ADR. As propostas aprovadas pela XXIII Assembleia Geral dos Tuxauas do Conselho Indígena de Roraima - CIR, realizada na Maloca do Bismark/ Região da Raposa, no período de 05 a 08 de janeiro de 1994. Boa Vista, 09 de janeiro de 1994. (3p);

ADR. 5ª Reunião do Conselho Regional de Tuxauas e Lideranças do Surumu, realizada na Maloca do Barro, nos dias 29 e 30 de junho de 1994 (4p);

ADR.AAGT - XXIV Assembleia dos Tuxauas do Conselho Indígenas de Roraima, realizada na Maloca do Bismark/ Região da Raposa, no período de 09 a 12 de janeiro de 1995 (24p).

ADR.INTERNOS e suas proveniência, 1976 (3.p).

ADR.RELAÇÃO DE INTERNOS, 1981 (3.p).

BRASIL. FUNAI. **Demarcação de Terras indígenas:** Fases do processo demarcatório. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/todosdtp/154-demarcacao-de-terras-indigenas>> Acesso em 15 de abril de 2019.

ACERVO ISA.BONDE Boletim de Educação Indígena do Grupo de Trabalho BONDE. Nº 4 – junho de 1991. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/-/boletim-de-educacao-indigena-do-grupo-de-trabalho-bonde>. Acesso em 13 de Nov. de 2020.

MARGENS da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo & Outras Misturas. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2021. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra56482/margens-da-cultura-mesticagem-hibridismo-outras-misturas>>. Acesso em: 07 de Fev. 2021. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

MEYER, Alcuíno O.S.B. 1895-1985. Rio de Janeiro: Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro. (s.d)

MEYER, Alcuino, d. alcuíno meyer o.s.b. 1895 – 1985. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, [19--].

MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecias e martírio:** testemunho de uma Igreja entre os índios nas lembranças de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata; Bispo de Roraima de 1975 a 1996. Tradução de Padre Bruno Schizzerotto. Boa Vista, RR: Diocese de Roraima, 2011.

ANEXOS

ANEXO A- Quadro 1: Assembleias Gerais de Tuxauas (1977-1989).

Ano/ denominação do evento/ Nº de tuxauas ou representante/ Nº de participantes	Local	Pautas	Organização	Visitantes e convidados
Encontro do Surumu 1º - 1977 150 (tuxauas e acompanhantes).	Missão do Surumu	1- Comunidades; 2- Valores indígenas; 3- o dia do Senhor	Padre Bruno; Reflexão pelos palestrantes: padres Bruno, Bindo, Crimella e Luciano	Convidados: Tomás Balduino e Pe. Egídio Schwab/CIMI; Jornalistas dos principais jornais e revistas brasileiros. ⁷²
Reunião Geral dos Tuxauas- RGT-RR, 1979/ 44/ 120	Missão do Surumu	1- Situação das malocas pelos tuxauas; 2- Debate sobre a solução dos problemas de terras.	Coordenadores: Padre Sérgio e tuxaua Terêncio – maloca Cumanã.	Sem registro
Reunião Geral dos Tuxauas de RR Surumu – 1980 (Relatório e Ata manuscrita) /62/150	Missão do Surumu	1- Terras e demarcação; 2- Roça e produção; 3- Venda de produtos agrícolas; 4- União da comunidade, cachaça, 5- juventude; 6- Evasão de moças da comunidade.	Coordenador: Tuxaua Terêncio – maloca Cumanã Abertura: Pe. Luciano	Convidados: Bispo de RR, padres e leigos, representantes do CIMI Norte.
Assembleia de Tuxauas – 1981 (Ata manuscrita) / 67/ ?	Missão do Surumu	1-Leitura do evangelho; Demarcação de terras; 2- Problemas com os fazendeiros; 3- Avaliação dos trabalhos dos	Coordenadores: Tuxauas Jacir – Maturuca, Ernerto Militão – Guariba, Alcides – Barata, Francisco Caetano – Três Corações, Clóvis – Taba	Sem registro

⁷² Cf Jornal de Roraima, 10 de janeiro de 1977.

		tuxauas; 4- Bebida alcoólica	Lascada, Terêncio - Cumanã	
Reunião Geral dos Tuxauas - 1982/ 66/ 200	Missão Surumu	1- Terras; 2- Criação de retiro; Fazendeiros e gado; 3- Trabalho Comunitário; 4- Cantinas; 5 - União nas malocas: povo e tuxauas	Coordenadores: Terêncio – Cumanã, Jacir – Maturuca, Ponciano – Sucuba, Raimundo – Cachoeirinha, Clóvis – Taba Lascada, Bento Alfredo – Araçá	Sem registro
Assembleia Geral dos Tuxauas - 1983/ 73/ 250	Missão Surumu	1-Demarcação de terras; 2-União; 3- Organiz dos trabalhos; Cantina; 4- União das malocas; 5- Posto médico; Criação; 6- Língua indígena; 7- O tuxaua.	Coordenador: Jacir – maloca Maturuca,	Convidados: Delegação de índios Pemon, de Santa Elena de Uairén/Venezuela
Reunião Geral dos Tuxauas - 1984 (pauta datilografada e ata manuscrita) / ?/200 Inclusos 4 Yanomami	Missão Surumu	1-Tuxauas; 2- Avaliação dos Conselhos; 3- Problemas graves de 1983; 4- Demarcação de terras; 5-Cantinas; 6- Projetos econômicos; 7- Culto dominical; 8-Escola; programação para 1984.	Coordenadores: Clovis Ambrósio e outros quatro tuxauas (VER ATA)	Convidados: Sem registro
Assembleia Geral dos Tuxauas - 1985/ 75/ ?	Missão Surumu	1-Conselhos Regionais; 2- Bebida alcoólica; 3-Demarcação de terras; 4-Projetos do Gado e Roças; 5- Culto dominical; 6- Escola e educação; 7- Garimpo; Política; Cantinas; 8- Internato Surumu;	Sem registro	Convidados: Joviniano Justo da Silva/Apurinã e André da Cruz/Kambebe/AM; Álvaro Tucano e Ailton Krenak/UNI; D. Aldo Mongiano, padres, irmãos e irmãs, leigos que trabalham em áreas indígenas.

		9-Hospitais do Surumu e do Taiano		
Assembleia Geral dos Tuxauas - 1986/80/? Inclusos 6 Yanomami	Missão Surumu	1-A terra, conflitos, violência, demarcação; 2- Proj. Gado; 3- Bebida alcoólica; 4-A política; 5- Organização dos Conselhos; 6 Constituinte; 7- Escola indígena; 8- Casa de apoio; 9- Hospital de Surumu; 10- Hospital do Taiano; 11- Declaração de compromissos.	Coordenadores: Jacir, Terêncio, Neto, Andrade, Casemiro e Raimundo. Secretários: Paulo, Idelvânia, Inácio, Euclides, Enilton, João Batista da Silva.	Convidados: Bispo D. Aldo Mongiano, Padres Lírio, Pedro, Jorge, Lima, Eduardo, Bindo, Saffirio e. Sabino; Irs. Francisco Bruno e Paulo; Madre Evelina e Ir. Maria Costa. Convidados: Paulo Santilli e Vancy/CEDI;/ Antonio Brand/IMI, Ailton Krenak/UNI; Raimundo Nonato/FUNAI.
Assembleia Geral dos Tuxauas - 1987/52/? Inclusos 3 Yanomami	Missão Surumu	1-A autoridade da maloca; 2- Trabalho do Conselheiro da maloca; 3- Trabalho do Conselho da Região; 4- Conselho e os tuxauas; 5- Funções do Conselho Regional; 6- Organização do CINTER; 7- Funções do Conselho do Território; 8- Exposição do Projeto Calha Norte (Dr Paulo).	Coordenadores: Enilton, Valdir, Damião Colaboradores: Jaci Terêncio, João Batista, Raimundo, Emílio, Anízio Militão	Religiosos: D. Aldo Mongiano, Pes. Lírio, Pedro, Lima, Eduardo, Bindo, Saffirio, Ir. Carlos, e Luciano, Madre Alda Raffaella e Irmã Helenice. Convidados: Eduardo Leão – CIMI/jornalista; Paulo Machado Guimarães/advog/CIMI; Mary Lúcia Ribas Précoma/advog. Ednelson Souza Pereira/ DIOCESE/CIDR.
Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima - 1988/69/200/	Missão Surumu	1-Avaliação do CINTER 1987; 2- Situação das áreas indígenas; 3- Escolas Maturuca e Malacacheta; 4- Situação dos missionários em	Coordenadores: Melquíades Peres Neto, Waldir Tobias, Silvestre Leocádio, Damião Pereira, Clóvis Ambrósio,	Convidados: Dr Felisberto Damasceno – Advogado – Manaus; Dr Paulo Machado Guimarães – Advogado – CIMI – Brasília; Francisco

Sem registro da participação de representantes das etnias Yanomami e Wai-wai.		áreas indígenas; 5- Estatuto do CINTER; 6- Politicagem – associação dos povos indígenas de Roraima; 7- Planejamento de trabalhos para 1988.	Orlando Afonso de Souza Assessores: Pe. Pedro e Pe. Luciano. Colaboradores: Terêncio Luís Silva e Jacir José de Souza; Secretários: Euclides Pereira e Marilena da S. Ramos,	Guenter Loebens – Coord. CIMI Norte I – Manaus; Esmeraldino Silva Neves – Admin da 10ª ADR/FUNAI/RR, Luís – MLAL, Patrícia – MLAL, Ednelson
Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima - 1989/ 83/ 350/ Sem registro da participação de representantes das etnias Yanomami e Wai-wai.	Missão Surumu	Ata incompleta Sem registro da pauta.	Coordenadores: Alcides Constantino, Emílio Militão, Amaral Barnabé, Basílio, Inácio Brito, Jerônimo Pereira da Silva, Valter de Oliveira Assessores: Terêncio Luiz Silva, Jacir José de Souza, Clóvis Ambrósio Equipe de secretaria: Euclides Pereira, Idelvânia de Oliveira, José França, Fausto Mandulão da Silva, Enilton André, Odomar	Convidados: Felisberto Damasceno-CIMI-Manaus; Mª Aparecida-CIMI Nacional-Brasília; Luís e Patrícia Espaço Indigenista-BV/RR; Izaíra Machado-NEI/BV/RR; Nádia Antropóloga CEDI/SP; Alírio Mendes Moraes/OGPTB/Ticuna e Manoel Moura/UNI/Tucano/AM; Pes. João Saffírio/Catrimani, Eduardo/ Taiano, Luciano/ Maturuca, Pedro/Surumu, Lírio Girardi e Antônio, Irs. Clotildes/Normandia, Mª Costa e Lecilda/BV, Ir. José BV, Bispo D. Aldo Mongiano/BV/RR

Fonte: ADR – Elaborada a partir dos registros de Relatórios e Atas das Assembleias Gerais de Tuxauas

ANEXO B - Quadro 2: Assembleias Anuais de Tuxauas (1990 - 1996).

Ano/ denomi nação do evento/ Nº de tuxaua s ou represe ntante/ Nº de partici pantes	Local	Pautas	Organização	Visitantes e convidados
XII Assemb leia Geral de Tuxaua s - 1990/ 89/ 450/ Incluso s: 9 Yanom ami e 3 Wai- wai	Missão Surumu	1- Avaliação dos trabalhos da organização por região e CIR; 2- Projetos (gado, roças, escolas indígenas, seleiros, corte-costura, marcenaria e saúde); 3- Demarcação das áreas indígenas; 4- Política; 5- Planejamento de trabalho para 1990.	Coordenação da Assembleia Damião Pereira; Waldir Tobias; Sobral André; Pedro de Souza; Amaral Barnabé; Enilton André, Clóvis Ambrósio.	Índios convidados: 3 Wai-Wai; 9 Yanomami; Pedro Garcia/ Tariano/FOIRN/AM; Orlandino/ Baré/COIAB/AM; Messias/ Sateré- Maué/CGTSM/AM; José S. Mancheneri/UNI/AC; Severino, Estevão, Getúlio, Jesino /Kulina/AC; Convidados não índios: Antonio Carlos/jornalista/CIMI NACIONAL; Guenter/CIMI-NO; Pe. Conrado/CNBB; Tania, Márcio, Nagib/ CIDR; Ari/Agrônomo; Patrícia/ Espaço Indigenista; Pe. Lírio/IMC; Irs. M ^a Costa, Pétala e Clotilde/BV; Edson/Advogado; Bispo D. Aldo Mongiano.
XIII Assemb leia Geral dos Tuxaua s - 1991/ 89/ 250	Missão Surumu	1- Prestação de contas do CIR ; 2- Avaliação do CIR, Regional e levantamento do projeto; 3- Organização e resultado da política; 4-	Coordenação: Waldir Tobias; Secretário: Hermógenes	Convidados: Organizações: COIAB/ Orlando Carneiro; APIR/Raimundo da Silva Macuxi/Presidente; OPIR/Gerônimo/Professor ; CIR/Clóvis Ambrósio/ Coordenador; Júlia e Raimundo Rodrigues Profs. da UFRR.

Inclusos: 13 Yanomami e ? Wai-wai		Estatuto do CIR; 5- Demarcação, COIAB, e planejamento dos trabalhos.		
21ª Assembleia Geral dos Tuxauas em Surumu – 1992/90/345 Inclusos: 8 Yanomami e ? Wai-wai	Missão Surumu	1- Relatório dos trabalhos desenvolvidos pelo CIR no ano de 1991; 2- Prestação de Contas do CIR; 3- Avaliação dos trabalhos do CIR; 4- Demarcação das terras; 5- Projeto do gado; 6- Educação Indígena; 7- Políticas partidária, indígena e indigenista	Coordenação: Fausto Mandulão – moderador; Waldir Tobias – animador; Basílio Cipriano de Souza – intérprete da língua Wapichana; Anízio Militão – intérprete da língua Makuxi; João Batista – cronometrista; Donaldo Marcolino – fiscal.	Convidados: Aniceto Xavante – Cacique da res. São Marcos/MS; Edson Wolf e Ana Paula – advogados do CIR; Marcos Marcio e João Bosco – setor de Comunicação da Diocese; Antônio Carlos Queiroz – jornais. – CIMI/Brasília; Orlando Baré - COIAB; Brás – FORIN; Paulo Santilli – ABA; Ana Valeria – Núc. de Direitos Indíg.; Eliane Mota Arantes – CEDI; Fausto da Silva Mandulão – OPIR; Padres Lírio – Surumú e Fernando, Irmãs Mária Dalva, Carmem, graça, Assunção – Serra da Lua.
22ª Assembleia Geral dos Tuxauas de Roraima - 1993/?/? Participação de ? Yanomami e ? Wai-wai.	Maloca do Birmark	1- Relatório dos trabalhos desenvolvidos pelo CIR 1991/1992; 2- Avaliação dos trabalhos do CIR; 3- Situação jurídica das áreas indígenas – palestra de Felisberto Damasceno, adv do CIMI; 4- Trabalho em grupo por situação jurídica; 5- Votação para Coorden. Do CIR; 5- Plenário dos	Mesa Coordenadora: João Batista, tux. maloca Sta. Cruz; Donaldo Marcelino, Coord. Reg. Surumu; Enilton André, COPIAR; Fausto Mandulão, OPIR; Secretários: Euclides Pereira, Núcleo Indíg.; Jesse s. Souza, Setor Comunic. DIOCESE-RR; Sobral André, Prof. Maturuca; Abel, Prof. Do Congresso;	Convidados: CAPOIB/ Conselho e Articulações dos Povos Organizações Indígenas do Brasil/ Waldir Tobias; Diocese de RR/ D. Aldo Mongiano; Padres Sergio Almeida e Augustinho Gomes; CIMI/ Brasília/Felisberto Damasceno; OAB/RR/Hesmone Grangeiro/ presidente; D. Clovis Erly Rodrigues/ bispo da Igreja Anglicana de Recife

		trabalhos em grupo acerca das áreas de saúde e educação; 6- Projetos de auto-sustentação; 7- Planejamentos anual	Sirley Fátima Weber, Datilógrafa; Elias, Maturuca e Alcides, Tux.do Kurapa, Fiscais	
XXIII Assembleia Geral dos Tuxauas do Conselho Indígena de Roraima - 1994 104/492 Inclusos: 26 Yanomami e 4 Waiwai	Maloca do Birmark	1- Avaliação do Trabalho do CIR no exercício de 1993; 3- Projeto de auto-sustentação e Revisão Constitucional; 4- Política Partidária; 5- Planejamento de trabalho de 1994..	Coordenação dos Trabalhos: Membros da Coordenação do CIR	Convidados: Organizações indígenas COIAB/Pedro Menes/Ticuna/ Coordenador do Setor de Educação, Saúde e subsistência; Silvio Cavuscens/ Assessor Técnico; CAPOIB/Waldir Tobias; COPIAR/Enilton; Assessora Jurídica do CIR/Ana Paula Souto Maior; DIOCESE RR/D. Aldo Mongiano, Frei Arthur, Frei Francisco e Ir. Matilde; Missionários da Consolata/ Pes. Lírio, André e Sérgio, Irs. Evely, Augusta e Alda; FUNAI/Suami Percilio dos Santos/administrador regional, Dinarte Nobre Medeiro/ presidente; FUNASA/Ari Weiduschat; Médicos Sem Fronteira/Juliana Voicu; CIMI- NO Rocha, CIMI NACIONAL/Paulo Machado Guimarães/ Assessor Jurídico; Representante do PT – Antonio Bezerra; Assessor Técnico/ Oiran Braga, Josse Airton
XXIV Assembleia Geral dos Tuxauas	Maloca do Birmark	1- Avaliação do Trabalho do CIR- 1994; 2- Auto sustentação; 3- Demarcação;	Coordenação da mesa: composta pelos membros do CIR e representantes das entidades	Convidados: COIAB/Sebastião Manchinery; FOIRN/Brás Oliveira França; FUNAI/ José Raimundo; Diocese de RR/Ir. Augusta; CIMI NO

<p>s do Conselho Indígena de Roraima 1995 72/306 indígenas, inclusive: 39 Yanomami e 5 Waiwai</p>		<p>4- Organização Indígena política indígena e política partidária; 5- Educação/Saúde; 6- Planejamento de trabalho de 1995; 7- Eleição da coordenação do CIR.</p>	<p>convidadas: FOIRN (Brás França, Baré) COIAB (Sebastião Manchinery) e FUNAI (Raimundo Batista da Silva).</p>	<p>I/ Roberto; Médicos Sem Fronteiras/Marinês Malmegrim e Gerry Boots; FNS/ Edgar Dias Magalhães e Ivan Soares Farias/Antropólogos; Valdeli Aparecida de Lucca/Assistente Social; UFRR/Olendina de Carvalho Cavalcante/Professora; José Nagibe da Silva Lima/Cineasta; Seminário da Diocese de Manaus/Pe. José de Anchieta, seminaristas Revislande e Ricardo.</p>
1996		?	?	?

Fonte: ADR – Atas e relatórios das assembleias Gerais de Tuxauas

ANEXO C - Nota ao Público



DIOCESE DE RORAIMA

Praça do Centro Cívico, 133
Caixa Postal, 163

69.300 — Boa Vista — Roraima — Brasil
Escritório do Bispo (095) 224-4252
Residência e Cúria (095) 224-8741

NOTA AO PÚBLICO

Nestes dias, os meios de comunicação locais e até nacionais relataram os acontecimentos na Maloca de Maturuca. Por acharmos que as informações foram em parte distorcidas e para atender às muitas solicitações recebidas, a Diocese de Roraima sente a necessidade de publicar a seguinte nota:

1. No dia 30 de agosto, uma patrulha de militares, chefiada por vários Capitães, um Major e um Tenente, às ordens de um Coronel, perto do meio dia, chegou, de Helicópteros e carros, na Maloca de Maturuca, trazendo consigo o Índio Amadeu Mendonça da Maloca da Pedra Branca, que estranhamente vestia também farda militar. Soubemos depois que o Índio tinha sido forçado a vestir a farda e acompanhar os militares. Depois que saíram dos carros e dos Helicópteros, se dirigiram à residência da Missão, arrombaram as portas de acesso, a porta de um armário, vasculharam gavetas e arquivos, levando algum material. Em seguida se dirigiram ao pequeno depósito, à garagem, ao galinheiro e ao lugar onde está armazenada merenda escolar e ali também arrombaram portas, vasculharam estantes, calxotes, tudo com violência. Não satisfeitos, foram para a Igreja da Comunidade, vasculharam um pequeno armário onde estavam utensílios da Igreja, livros, panos e uma bandeira Brasileira. Em seguida, foram ao Posto Médico, mandaram sair o doente que lá estava, inspecionaram armários e estantes e carregaram uma pasta onde estavam contidas as mensagens da fonia da comunidade, mensagens recebidas e enviadas a Funai. Na mesma ocasião foi invadida a residência do segundo Tuxaua. Ali, além de mexerem com a mobília, foram levados 500 mil Cruzeiros e 118 gramas de ouro. O dinheiro pertence ao segundo Tuxaua e o ouro à Cantina da Comunidade. É com mágoa que relatamos estes fatos. Os Índios da Maloca ouviram dizer que o arrombamento foi feito porque os militares julgaram, que na residência, os Padres tinham armas escondidas. Todavia, nenhuma arma foi encontrada, como um oficial do Exército afirmou, de forma oficial, na nota publicada pela imprensa.



Scanned
CamScanner

2. Desde a chegada a Roraima da Brigada, as relações entre a Diocese e o Gal. Francisco Pinto dos Santos Filho, foram sempre amistosas, como, de forma geral, em épocas anteriores. O Sr. General informou pessoalmente o Bispo, lamentando o acontecido.

Realmente, este episódio grave e lamentável nos surpreende e também magoa o pessoal missionário, pois achamos que eventuais dúvidas que podem surgir e devem ser superadas de maneira correta.

Não entendemos culpar a Instituição do Exército, cientes da função que lhe é atribuída pela Constituição. Lamentamos que certos Oficiais tenham-se comportado desta forma.

3. Não é a primeira vez que são propaladas calúnias contra a Igreja e sua ação evangelizadora. O Exército mais uma vez constatou que tudo não passa de fofoca. Solicitamos que uma vez por todas se ponha fim ao boato de que os Padres dão armas aos Índios, assim também que acabem as calúnias contra a Igreja.

4. Por ocasião da invasão, alguns oficiais afirmaram, na Maloca de Maturuca, que não querem mais ver Padres estrangeiros em áreas indígenas. Ora todos os Padres que trabalham na Diocese servem às comunidades indígenas e ao povo em geral. Esses Padres têm a sua situação completamente legalizada e estão na área indígena com autorização das comunidades e demais autoridades de Brasília: entraram e atuam legalmente e não são afirmações caluniosas que os podem condenar.

Por último, a Diocese lamenta mais um ato de intimidação e violência contra as comunidades indígenas que, através de sua organização, lutam em defesa de seus direitos garantidos pela Constituição.

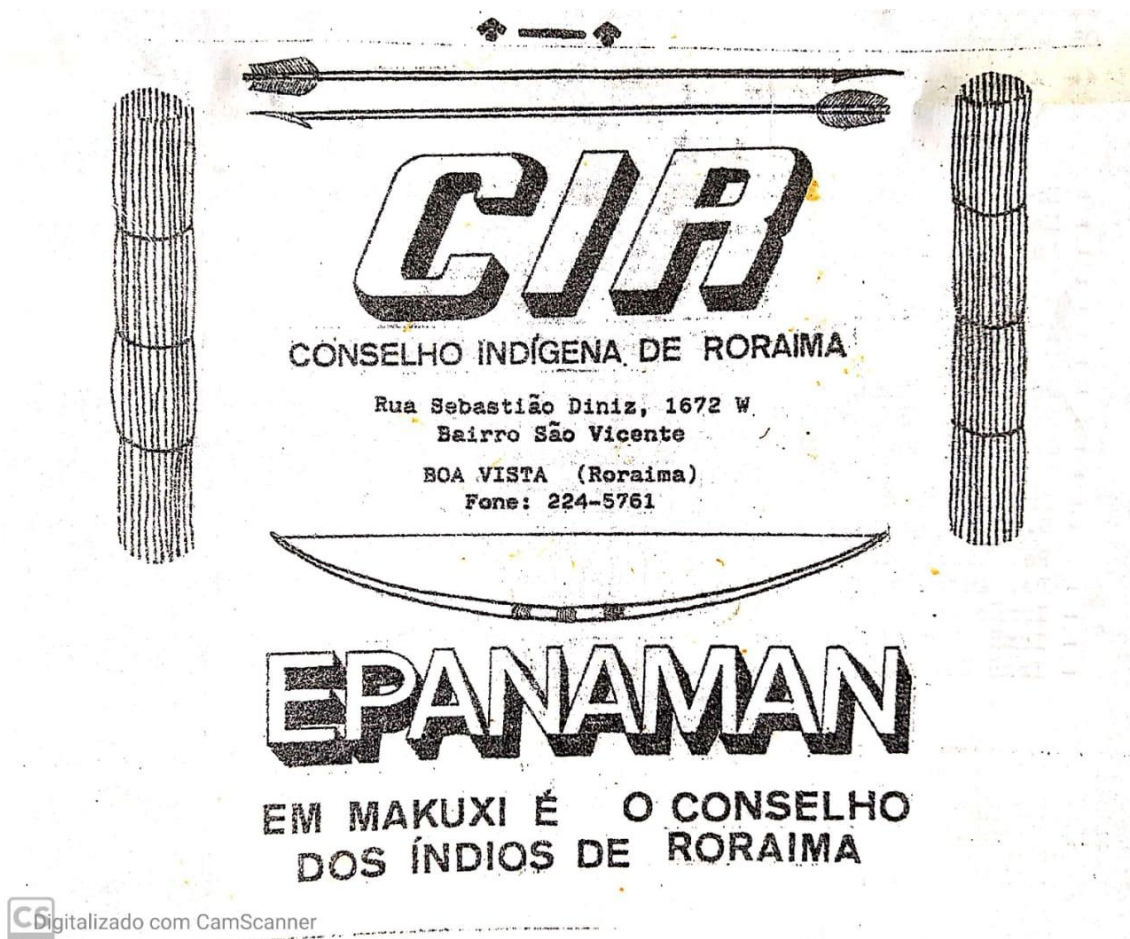
Boa Vista, 04 de setembro de 1992.

+ Aldo Mongiano

Dom Aldo Mongiano
Bispo de Roraima



ANEXO D - Figura: fechos de varas, o arco e a flechas



Fonte: Arquivo da Diocese de Roraima - ADR