

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**MISSIONÁRIOS, FAZENDEIROS E ÍNDIOS EM RORAIMA: A DISPUTA
PELA TERRA - 1777 a 1980.**

JACI GUILHERME VIEIRA

RECIFE- 2003

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**MISSIONÁRIOS, FAZENDEIROS E ÍNDIOS EM RORAIMA: A DISPUTA
PELA TERRA - 1777 a 1980.**

JACI GUILHERME VIEIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutor em História do Brasil, sob a orientação da Professora Dra. Ana Maria Barros dos Santos.

(Linha de pesquisa: Poder político e sociedade no Norte e Nordeste)

RECIFE- 2003

BANCA EXAMINADORA:

Profa.Dra. Ana Maria Barros dos Santos (Orientadora)

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias

Prof. Dra. Gilda Maria Lins de Araujo

Prof. Dr. Nilson Cortez Crocia de Barros

Prof. Dr.Marcus Joaquim Maciel de Carvalho

Dedico esse trabalho à minha mãe Dina, as minhas filhas Branda, Isabeau e a minha companheira Ana Lúcia.

RESUMO

A questão central desse estudo reside em mostrar a ocupação das terras indígenas no atual estado de Roraima através da chamada “pata do boi”, desde a criação das Fazendas do Rei, no final do século XVIII, e instalação das inúmeras fazendas particulares por brancos, responsáveis por expulsar os índios para as cabeceiras dos rios e para as fronteiras da Venezuela e da República da Cooperativa da Guiana, ex-Guiana Inglesa. Expulsão atestada por diversos cronistas, religiosos, estudiosos, funcionários públicos do SPI ou FUNAI, ou de simples aventureiros que passaram pela região. Essa análise permitiu derrubar o mito da **“convivência pacífica”** entre índios e não-índios, tão difundida na região pelos mais variados grupos que não têm interesse em ver as terras indígenas demarcadas. Além da ocupação das áreas indígenas tivemos a preocupação de analisar as formas de resistência dos índios a tomadas de suas terras, e especialmente, a atuação da Igreja Católica e seu projeto de catequização entre as populações indígenas em dois momentos distintos: um deles idealizado pela Ordem de São Bento em 1909 e o outro, já sobre o manto da Teologia da Libertação, pelo Instituto da Consolata a partir da década 1970. O Objetivo foi identificar o tipo de projeto que os religiosos assumiram frente à questão da ocupação das terras indígenas na região. Por último, observamos o posicionamento de outros atores nesse processo, entre eles destacamos: políticos, empresários, garimpeiros, comerciantes, fazendeiros e os próprios dirigentes do Estado, que unem cada vez mais forças para impedir a demarcação das áreas indígenas, principalmente em áreas contínuas

A BSTRACT

The principal purpose of this study has emphasized the occupation of native lands in the current state of Roraima, named “*ox hoof*,” since the King’s farms creation at the end of the XVII century, besides the installation of several private farms by the white people who were responsible for expulsing the Indians to the heads of the rivers, to Guyana’s Cooperative, ex- English Guyana, and Venezuela borders. This expulsion was testified by several reporters, religious leaders, scholars, SPI or FUNAI government employees, or just simple adventurers who passed by the region.

This analysis overturned the myth of “*pacific close association*” between Indians and non-Indians, so broadcast in the region by the most various groups which do not have any interest in seeing the delimited native lands.

Besides the occupation of native areas, we concerned about analyzing the Indians’ forms of resistance in capturing their lands, and specially, the Catholic church participation and its catechization project among native population in two distinct moments: one of them was idealized by *São Bento Order* in 1909 and the other, behind the Emancipation’s Theology, by the *Consolata Institute* in 1970.

The objective was to identify the type of the project which the religious leaders assumed due to the question of native lands occupation in the region. At last, we observed other actors’ positioning in this process and detached among them: politicians, businessmen, prospectors, merchants, farmers and the proper

leaders of the State, who consolidate more and more forces to obstruct the delimitation of native areas, mainly in permanent areas.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de agradecer a Universidade Federal de Roraima, particularmente, aos professores do Departamento de História que ficaram cobrindo as minhas disciplinas ao longo de quatro anos. Em segundo lugar gostaria de agradecer a CAPES pela Bolsa concedida no período de março de 1999 a março de 2003, possibilitando-me fazer inúmeras viagens para arquivos importantes, como: Museu do Índio, aos Beneditinos, (Rio de Janeiro), Ana Lagoa e a biblioteca do professor Florestan Fernandes (São Carlos SP). Em todos esses lugares encontrei pessoas dispostas a ajudar sem medir quaisquer esforços; a esses, meu muito obrigado.

Gostaria de enfatizar alguns nomes, que participaram de forma espetacular na construção desse trabalho, desde o período em que ele era somente um projeto. Não poderia deixar de falar da Professora Ana Maria Barros, que se dispôs a me orientar. A minha companheira Ana que nos últimos quatro anos discutiu e avaliou comigo muitos dos detalhes do trabalho, tanto nos momentos tranquilos como nos mais conturbados; foram momentos gratificantes; muito obrigado Ana Lúcia

Aqui não poderia esquecer da minha amiga Gilmara que durante dois anos percorreu jornais, arquivos, bibliotecas em Manaus, desenterrando documentos sobre a invasão das terras indígenas na Amazônia. Ao professor Renato Athias, que permitiu minha entrada em seu arquivo particular, possibilitando fazer cópias de muitos documentos; ao professor Nilson Crócia, incentivador dessa pesquisa: Obrigado por suas observações em nossas conversas no departamento de geografia da UFPE.

Ao professor Tarcísio e sua companheira Sônia, que abriram as portas da sua casa no bairro do Cordeiro, no Recife, para celebrarmos momentos felizes e compartilharmos também as derrotas.

Meus agradecimentos aos servidores da Pós-graduação de História, especialmente, a Luciene Borba que ao longo desses quatro anos sempre esteve ao meu lado.

Ao Cacau, Maria Luiza e Auxiliadora, professores da UFRR. Esses sempre me mantiveram informado sobre a luta dos povos indígenas em Roraima nos últimos quatro anos. Ao professor Carlos Humberto Correia da UFSC, incentivador da minha ida para a Universidade Federal de Roraima.

A Raquel que, com muito cuidado e honestidade fez a revisão do trabalho e finalmente a tantos outros como Denise Guedes, Ana Paula, Caco, valeu companheiros.

LISTA DE SIGLAS

ACIR - Associação Comercial Industrial de Roraima

ALIDCIR - Aliança para a Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima

APIR - Associação dos Produtores Rurais de Roraima

APR - Associação dos Pecuaristas Rurais

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CIR - Conselho Indígena de Roraima

CNPq – Conselho Nacional Pesquisa

DNPM – Departamento Nacional de Produção Mineral.

FECOR - Federação do Comércio do Estado de Roraima

FPM - Fundo de Participação dos Municípios

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatístico

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

MSB - Mosteiro de São Bento

SODIUR - Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UFRR- Universidade Federal de Roraima

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
TÍTULO I VALE DO RIO BRANCO: SONHOS E LUTAS QUE TERMINARAM	11
1.1. INTERESSE COLONIAL EM OCUPAR A REGIÃO DO RIO BRANCO.....	11
1.2. FORTIFICAÇÕES E ALDEAMENTOS NO RIO BRANCO.	20
1.3. PROJETO DA PECUÁRIA COMO OCUPAÇÃO DEFINITIVA DO RIO BRANCO.....	34
1.4. A USURPAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS.....	42
1.5. O ÍNDIO NA PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA DE RORAIMA.....	64
CAPÍTULO II OS MONGES BENEDITINOS NO VALE DO RIO BRANCO	89
1.6. O RETORNO DOS BENEDITINOS À BOA VISTA.....	102
1.7. AS PRIMEIRAS VERBAS PARA OS BENEDITINOS E AS CRÍTICAS PELA IMPRENSA CARIÓCA.....	109
1.8. A NOVA FASE DA MISSÃO NO RIO BRANCO	112
1.9. A CATEQUESE DA DESOBRIGA NO RIO BRANCO.	119
CAPÍTULO III – DECADÊNCIA DA CATEQUESE DE DESOBRIGA: A NOVA IGREJA DE RORAIMA	139
1.10. A CRIAÇÃO DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI)	151
1.11. A ORGANIZAÇÃO INDÍGENA EM RORAIMA.....	167
1.12. A CONSTRUÇÃO DO MOVIMENTO.....	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	215
ANEXO 1	233
ANEXO 2	234
ANEXO 3	235
ANEXO 4	236
ANEXO 5	237
ANEXO 6	238
ANEXO 7	239

LISTA DE MAPAS

MAPA 1: ESTADO DE RORAIMA.....	10
MAPA 2: LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DOS ALDEAMENTOS INDÍGENAS NA BACIA DO RIO BRANCO (1777-1790).....	25
MAPA 3 (EM ANEXO): INDICARÁ AO LEITOR A LOCALIZAÇÃO EXATA DA S FAZENDAS.....	36
MAPA 4: LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DOS POVOS INDÍGENAS DA BACIA DO RIO BRANCO....	46
MAPA 5: AGRUPAMENTOS INDÍGENAS EM RORAIMA	50

LISTA DE TABELAS

TABELA I – MAPA DE TODOS OS HABITANTES ÍNDIOS DAS POVOAÇÕES DO RIO BRANCO	27
---	----

INTRODUÇÃO

Ao chegar a Roraima, em 1994, com o intuito de trabalhar na Universidade Federal, nos deparamos com uma situação inesperada: o forte conflito entre índios e não-índios, que não se manifestava apenas na "periferia" das disputas interétnicas, mas era e continua sendo uma questão central que envolve, praticamente, toda a população do atual estado de Roraima, entre os quais destacamos: políticos, desde vereadores a senadores, fazendeiros, grandes e pequenos comerciantes, garimpeiros, a população indígena e os atuais missionários católicos da Consolata, congregação italiana de Turim. Todos esses atores, sem exceção, estão envolvidos diretamente nas discussões e disputas em torno da Demarcação das Terras Indígenas, seja em "ilhas" ou em "áreas contínuas"¹, principalmente a partir do início da década de 1970, período em que o movimento indígena passou a emergir com mais intensidade no país e na região.

Estabelecido o conflito de interesses, presente na região desde o período colonial, aparece, mais recentemente, de um lado, o discurso de vários grupos de interesse, afirmando que *"se trata de muita terra para pouco índio"*, e que a demarcação das terras indígenas impedirá o próprio desenvolvimento do estado.² De outro lado, está a Igreja Católica e a população indígena; esta última, embora hoje dividida politicamente, tem a clareza de que a demarcação de suas terras e a conquista de novas áreas consistem em uma questão de sobrevivência do seu povo.

¹ Demarcar as terras indígenas em "**ilhas**" significa manter as propriedades particulares, como: fazendas, estradas federais e estaduais, as sedes municipais com as comunidades indígenas - Proposta que não é aceita pelos índios ligados ao Conselho Indígena de Roraima (CIR) que desde 1981, vem reivindicando a demarcação em áreas contínuas. **Áreas contínuas** equivalem demarcar as áreas indígenas onde estão localizadas as etnias, ficando de fora as fazendas, as sedes de municípios, as cidades, vilas, as estradas estaduais e federais.

² O Estado de Roraima possui uma área de 225.116 km quadrados, fazendo divisa com os países da República Cooperativa da Guiana e Venezuela e com os Estados do Pará e Amazonas (ver Mapa nº1 pág.09) Sua extensão territorial é uma das maiores do país; 45% de todo esse território está em processo de reconhecimento oficial como terras pertencentes aos índios da região.

Apoiando as populações indígenas e rompendo com as elites locais na década de 1970, surgiu uma nova base missionária, na Diocese de Roraima que, ligada à ideologia de Puelba e Medelim, depois do Vaticano II, passou a interessar-se pelos problemas enfrentados pela população indígena, especialmente, pela demarcação das suas terras, acenando com projetos econômicos e políticos de auto-sustentação para esses povos.

Com muitos questionamentos, iniciamos um processo pela busca do conhecimento dessa realidade. Procuramos resgatar, especialmente, a ocupação fundiária dessa região, analisando o comportamento da Igreja Católica, dos índios, dos fazendeiros, dos políticos e do Estado nesse movimento. Buscamos então elementos capazes de comprovar nossa hipótese principal de que a Igreja Católica de Roraima, atrelada ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), por meio do Instituto da Consolata, presente na região desde 1948, teve importância fundamental na formação de uma consciência crítica, a partir de uma série de projetos que visavam à formação política dos índios de Roraima.

Nossa idéia, inicialmente, é analisar as vozes discursivas desde o período colonial, até chegarmos no século XX, especificamente até a década de 1980, identificando-as, nos três últimos decênios e buscando respostas para o novo discurso da Igreja Católica, especialmente, na sua opção de vanguarda pelos índios de Roraima.

Analisamos, num primeiro momento, o grau de afinidade das elites locais com a Igreja Católica, e, num segundo, o distanciamento dessa Instituição, principalmente a partir da década de 1970, quando se posicionou declaradamente favorável à demarcação das terras indígenas.

Nossa intenção é demonstrar que as diversas etnias enfrentaram graves problemas desde o início do processo de colonização, quando se iniciavam as primeiras entradas, com a captura de índios para descê-los ao Rio Negro, depois com os aldeamentos no Rio Branco, a instalação dos primeiros fazendeiros e, posteriormente, com a chegada dos primeiros garimpeiros.

Derrubamos, dessa forma, a tese difundida localmente de que os conflitos com os índios só tiveram início com a chegada de D. Aldo Mongiano, bispo já aposentado de Roraima, do Pe. Giorgio Dall Bem, Pe. Guilherme Damiuli, Pe. Martineli, Pe. João Saffiro, os irmãos Francisco Bruno e Carlos Zaquini, além de leigos do Movimento Latino Americano (LAICI) Vincenzo Pira, Emanuele Amódio e Alberto Chirone, e de outros missionários estrangeiros que, ligados ao CIMI e à *Teologia da Libertação*, fixaram-se em Roraima no início dos anos sessenta e setenta. Análise que permitirá rever o mito da “convivência pacífica entre índio e não-índios”, tão defendida pelos diversos grupos que não têm interesse em ver as terras indígenas demarcadas na região.

Aqui iremos mostrar, a partir da documentação produzida em parte pela Ordem dos Beneditinos, que chegou ao Rio Branco em 1909, e pelo Instituto da Consolata, que veio substituir a primeira em 1948, os meios encontrados pelos não-índios de formarem os primeiros currais em áreas indígenas, e de usarem essa população como mão-de-obra, desde o período colonial como forma de consolidar as fronteiras nacionais ao norte do país.

Estudar a história de Roraima, seja do período colonial, seja do período mais recente, possibilita-nos entender o que sempre foi um dos motores da história dessa região: *a ocupação das terras indígenas*³. Uma frase que está diariamente no cotidiano local da região pode resumir e refletir o discurso ideológico dos fazendeiros, quando o assunto é a ocupação de terras do Rio Branco: “*Uma terra sem gado é terra que não possui dono*”. Nessa visão, o direito à terra para os não-índios está diretamente relacionado com a sua posse e sua conquista.

³ Para se ter idéia dessa discussão e do tamanho da ocupação, o território de uma das maiores etnias da região norte, os índios Macuxi, encontra-se formalmente dividida em quinze áreas, separadas entre si. Essas áreas indígenas encontram-se invadidas por fazendeiros, pequenos posseiros e garimpeiros. Para se ter uma noção aproximada das proporções alcançadas por tal invasão, já reconhecidas oficialmente, pode-se apenas mencionar que na área indígena Raposa Serra do Sol, a área mais extensa que abrange cerca de 1.700.000 ha, existem hoje mais de duzentas fazendas que foram sendo apossadas e um número inestimável de garimpos. Por outro lado, toda a situação das terras indígenas em Roraima tem seu processo de regularização paralisado por litígio judicial. (Levantamento realizado pelo grupo de trabalho interministerial para a identificação da área Raposa Serra do Sol feito em 1988). FUNAI, Brasília, 1998.

Foi dentro desse quadro que surgiram os mais variados conflitos em Roraima pela posse da terra, envolvendo principalmente grandes e pequenos pecuaristas da região, garimpeiros, populações indígenas, e, a partir da segunda metade da década de 1970, apareceu como protagonista a Igreja Católica.

Um dos nossos objetivos é discutir as relações da referida Instituição a partir de um Instituto e uma Ordem religiosa que atuaram em Roraima, junto às populações indígenas; e dos projetos que tanto a Ordem dos Beneditinos, como o Instituto da Consolata tinham reservado a essas populações. Ao reconstruir a trajetória dessas Ordens, percebemos duas formas de atuação completamente distintas: a primeira não demonstrava querer enfrentar as contradições da realidade vivida pelas populações indígenas; já a segunda, embora inicialmente não tenha apresentado novidades, passa posteriormente, através de seus missionários e com o apoio do CIMI, a discutir a questão indígena, principalmente quanto ao grau de invasão de suas terras, propondo um novo projeto de luta que organizasse politicamente os povos indígenas, cujo objetivo final é a demarcação de suas próprias áreas.

Demarcar terras indígenas sempre foi visto como um atraso ao desenvolvimento econômico. Usa-se, nesse caso, o critério quantitativo, isto é, a insistência na tese de ser *“muita terra para pouco índio”*, o que é, no mínimo, estranho num país de latifúndio por excelência, onde também não são raras as fazendas maiores que alguns países europeus. Não custa nada lembrarmos que o Brasil possui uma estrutura fundiária extremamente concentrada, a maior que a história da humanidade já registrou. Dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária de 1992 (INCRA), da conta de que somente 42 mil imóveis rurais cadastrados, possui uma área de 165 milhões de hectares, cenário que não teve qualquer alteração desde 1966⁴. Outro dado referente a essa concentração vem do Movimento dos Sem Terra (MST), afirmando que o país possuiu 27.556 latifundiários que possuem fazendas acima de 2000 hectares, cerca 43% de todas as terras brasileiras, o suficiente para assentar todos os

⁴ Atlas Fundiário Brasileiro – INCRA. Departamento de análise estatística CD ROM. Brasília, 1997

brasileiros sem terra do país.⁵ Já especificamente em Roraima os dados, também do INCRA, confirmam que 11% das grandes propriedades do estado são maiores que 1000 hectares, chegando a ocupar 67% da área disponível para a agropecuária⁶.

Quando se remete à questão do significado da demarcação das terras para o estado de Roraima, as críticas ficam ainda mais acirradas; nesse caso o discurso é o mesmo, porém os diversos grupos de interesse, contrários a demarcação, afirmam que os índios representam somente 7% da população⁷. Esse discurso é defendido e difundido nos quatro cantos da Unidade da Federação que vem inflamando o debate político em todos os setores da sociedade, como Assembleia Legislativa, Câmara de Vereadores, Associação Comercial e Industrial (ACIR), Associação dos Produtores Rurais de Roraima (APIR), organizações indígenas, mídia, universidade e no cotidiano local.

Diante desse quadro, a demarcação das terras indígenas, seja em áreas contínuas ou em ilhas, é a grande polêmica que tem se desenvolvido, principalmente a partir da década de 1970 e mobilizado a opinião pública local, com repercussão nos planos nacional e internacional, colocando em questão um problema que nunca foi resolvido no Brasil, a situação dos povos indígenas e a demarcação das suas terras.

A história do atual estado de Roraima, nas últimas décadas, tem sido a história do conflito entre os que defendem e os que são contra a criação de áreas indígenas. Para os diversos grupos de interesse e para o Estado, a demarcação das terras indígenas e a criação de reservas florestais inviabilizam o desenvolvimento econômico da região que, desde o fim do período colonial, esteve baseado em atividades primárias como a pecuária e posteriormente na extração de minérios.

⁵ www.mst.org.br Informativo número 36 Ano II

⁶ Incra In: AUGUSTINHO, Jaime. Subsídios à discussão de um plano de desenvolvimento sustentável para o Estado de Roraima (Tese de Doutorado em Geografia), Universidade de São Paulo, 2002.

⁷ Neudo Campos: Reservas vão tirar Roraima do mapa. Folha de São Paulo 04/05/2000.

Entretanto, essa questão em Roraima, não é tão recente como tenta passar a própria historiografia local, mas remonta ao período colonial, mais precisamente, às Reformas Pombalinas de 1757, quando se iniciaram as primeiras resistências indígenas pela liberdade das populações indígenas na região do Rio Branco. Aqui Collingwood está presente quando afirma que o passado que o historiador estuda, não pode ser um passado morto, mas um passado que em algum sentido ainda está vivo no presente.⁸

Para entendermos esse forte debate que hoje cerca Roraima, torna-se necessário compreender o presente a partir das suas origens e, aqui, vamos nos aproximar de Marc Bloch que ensina: *"A função social do historiador é organizar o passado, pois a história faz ver que a ignorância desse passado não se limita, somente, a negar a compreensão desse presente; mas compromete no presente, a própria ação"*⁹

Nesse sentido, buscamos analisar o próprio contexto histórico, como também o perfil dos atores responsáveis pela nova postura da Igreja diante das comunidades indígenas, bem como sua participação ante o nascimento das lideranças entre os índios, que passaram a protagonizar esse movimento.

Para dar conta de nosso objeto de pesquisa, buscamos trabalhar com a idéia de grupos de interesses, que aparecerá com frequência como uma categoria social, tendo como objetivo a defesa de seus interesses econômicos e políticos. Esses grupos começam a aparecer com mais intensidade no início do século XX, período de maior intensidade na ocupação das áreas dos Rios Branco, Tacutu e do Uraricoera, vindo a consolidar sua hegemonia quando da criação do estado de Roraima em 1988.

Podemos, no caso de Roraima, detectar diversos grupos bem distintos de interesses, dotados de poderes variáveis, contando com o aval das organizações políticas, tanto federais quanto estaduais. Essas, por sua vez, passam a defender grupos específicos, como os pecuaristas, as mineradoras, os

⁸ Collingwood, citado em Que é História de H. Carr. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1987

⁹ BLOCH, Marc. **Introdução a História**. Portugal: Publicações Europa América, 1997. pág.98.

garimpeiros, os madeireiros, todos com muitos objetivos, entre os quais destacamos o de impedir a demarcação das terras indígenas, especialmente em áreas contínuas, pois isso, logicamente, acarretará mudanças drásticas das relações de propriedade no Estado e, portanto, uma redistribuição desse poder. Exemplo claro desses grupos esteve inicialmente nos coronéis da família Brasil, Sebastião Diniz, JG Araújo e atualmente no Senador Romero Jucá, que fez parte primeiro da burocracia da FUNAI, sendo, posteriormente, Governador de Roraima, como também do Senador Mozarildo Cavalcante. Um outro grupo, o de José Altino Machado, que saiu do Pantanal e foi dirigir a invasão de 40.000 garimpeiros nas áreas indígenas dos Yanomami. O grupo de Otomar de Souza Pinto, nomeado pela Aeronáutica, dominou a região em várias épocas. Essas minorias de poder conseguem privilégios governamentais, baseados exatamente na pobreza do Estado, que não beneficiam o Estado, mas os poucos e astutos ricos. Enfim poderíamos afirmar que esses grupos lutam para que suas pretensões de riqueza não desapareçam com o aumento da autonomia dos povos indígenas de Roraima.

Outros grupos de interesse, com posicionamentos opostos aos citados acima estão representados na Igreja Católica, e nas organizações indígenas que luta pela demarcação de suas terras.

Não é difícil compreender, nessa perspectiva, por que as lideranças desses grupos vêm com justificado receio o acesso dos índios à propriedade da sua própria terra.

Como metodologia de pesquisa, o direcionamento proposto para essa investigação não se deu com base em um estudo paralelo do social, do cultural, do econômico, do político, mas com o fim de levarmos em conta todas essas aparentes dimensões, como orienta a historiadora Déa Fenelon¹⁰, neste caso, a demarcação das terras indígenas, passando a envolver diversos grupos de interesse, como o Estado, a Igreja Católica, organizações políticas locais,

¹⁰ FENELON, Dea. Trabalho, Cultura, História Social. Revista Projeto de História. São Paulo. USP. 2001. PAG. 27.

associações de garimpeiros, dono de mineradoras e seus representantes e os povos indígenas.

Dessa forma, o interesse maior será o de recuperarmos “caminhadas, programas fracassados, derrotas e utopias”; pois, como nos oferece a própria Déa, “*nada nos garante que o que ganhou foi sempre melhor*”.¹¹ Assim interessa nessa investigação as lutas reais, mas não somente aquelas que se expressam sobre formas organizadas como também as formas surdas de resistência. Advertimos para isso, pois, o caso em questão não está definido, muito ao contrário, trata-se de um processo em andamento, que, recentemente, tem ganho contornos fundamentais. No conflito entre índios e não-índios no Brasil, os primeiros foram sempre o elo mais fraco e, mesmo assim, conseguiram resistir de forma extraordinária a séculos de genocídio. Nos últimos trinta anos, essa resistência tem sido fortalecida com a organização política, o que inaugura uma fase diferente na correlação das forças envolvidas nessa disputa.

O trabalho divide-se em três partes. A primeira intitulamos “*Vale do Rio Branco, Sonhos e Lutas que não Terminaram*” em que procuramos trilhar as origens desse forte conflito e a ocupação das terras indígenas, que envolve diversas etnias e grande parte da população não-índia em Roraima. Seleccionamos, assim, alguns momentos que julgamos mais relevantes, desde o contexto da situação colonial, passando pelo século XIX, até chegarmos à realidade contemporânea.

Na segunda parte, que intitulamos “Os monges beneditinos no Rio Branco”, procuramos investigar especificamente a Ordem dos Beneditinos, que chegou ao Rio Branco em 1909, com um projeto de catequização que visava somente batizar, casar e confessar, a chamada “*catequese da desobriga*”. Embora essa prática tenha permanecido durante a presença da Ordem na região, os beneditinos se dedicaram também a um projeto industrial, que colocou em risco a existência da própria organização no Brasil, devido às significativas

¹¹ Idem.

dívidas contraídas, além de deixar os trabalhos de catequese em segundo plano, sob a responsabilidade de um só monge, Dom Alcuino Meyer.

Na terceira e última parte, *"Decadência da Catequese da Desobriga: A Nova Igreja de Roraima"*, buscamos mostrar que foram, primeiramente, intelectuais, como antropólogos, Indigenistas e sociólogos, que deram início às primeiras críticas à atuação da Igreja Católica onde se faziam presentes populações indígenas. Essas críticas ficaram mais conhecidas a partir do primeiro encontro desses cientistas na Ilha de Barbados, nas Antilhas, em 1971. A apreciação desfavorável formulada pelos pesquisadores, aliada às questões relativas à conjuntura política do país, onde destacamos o Estado militarizado, impulsionou, no âmbito da Igreja Católica, a criação do CIMI, que posteriormente passou a dar suporte às primeiras assembleias indígenas, aplicando definitivamente os princípios sociais em prol da organização política das populações indígenas na luta pela conquista da demarcação de suas terras, movimento que já estava sendo realizado em Roraima no final da década de 1960.

Mapa 1: Estado de Roraima



(Fonte: <http://www.bv-online.com.br/>)

TÍTULO I

VALE DO RIO BRANCO: SONHOS E LUTAS QUE NÃO TERMINARAM

“A gente tem a terra como nossa mãe. Então, se ela é nossa mãe, é ela quem nos dá todo fruto de sobrevivência, e deve ser zelada e preservada, a partir das pedras, das águas e das matas”.

(Xicão, Liderança indígena Xukuru, assassinado em 1998)

1.1.INTERESSE COLONIAL EM OCUPAR A REGIÃO DO RIO BRANCO

O Rio Branco nasce nas encostas da serra Pacaraima, deslizando em direção norte-sul; vai engrossando seu volume com as águas de seus tributários, principalmente o Tacutu e o Uraricoera, até desaguar na margem esquerda do Rio Negro. Nilson Crócia, acertadamente, descreve o Rio Branco como sendo a única via de acesso, também o grande responsável pelo desenvolvimento econômico da região. Poderíamos também dizer que foi o responsável pela vida e pela morte de muitas etnias indígenas:

*“O navegável Rio Branco foi a via de acesso usada pelos padres para estabelecerem os aldeamentos de índios no século XVIII, pelos apresadores destes nativos, pelas tropas portuguesas que estabeleceram a fronteira colonial nos limites da sua bacia no fim do século XVIII e estabeleceram as primeiras fazendas, e pelos pecuaristas que fundaram mais e mais fazendas nos meados do século XIX até a segunda metade do século XX para fornecer gado vivo ao vale amazônico, então no auge da borracha. Foi também o Rio Branco a via de chegada dos mineiros, dos colonos, e da massa em geral. O Rio Branco é então por isto um elemento emblemático e central na paisagem da Roraima pré-rodoviária”.*¹²

As primeiras notícias de que se tem conhecimento sobre essa região são oriundas do século XVII. Trata-se dos relatos do Jesuíta Christobal de Acunã, cronista oficial da primeira viagem do capitão Pedro Teixeira pelo Rio Amazonas entre 1637 e 1639, missão que alargou os domínios portugueses até Quito, no Equador. Essa expedição tornou mais conhecido o trecho entre os Andes e o Atlântico. Foi depois dessa viagem que os portugueses ficaram bem mais informados da quantidade de rios importantes que possuía essa região. Não se sabe ao certo, mas talvez date daí a descoberta do Rio Branco, possibilidade apontada por um funcionário colonial no século XVIII, Francisco Xavier Ribeiro Sampaio¹³ e, posteriormente, por Joaquim Nabuco, quando da defesa do Brasil na questão de limites com a Inglaterra em 1901.¹⁴

A viagem do capitão Pedro Teixeira, marcou também a presença da Igreja Católica na região, que passara a ser permanente a partir de 1653, distanciando-se cada vez mais do Rio Amazonas e penetrando através de seus afluentes no interior. A presença da Igreja Católica tornou-se importante, pois nesse momento essa Instituição era aliada do Estado português, o que iria facilitar, num primeiro instante, o projeto de colonização e dominação das novas áreas descobertas. Esse projeto permitiria uma interação com os índios, garantindo o sucesso dos empreendimentos europeus, como observou Carlos Dias:

¹² BARROS, Nilson Crócia. **Roraima: Paisagem e Tempo na Amazônia Setentrional**. Recife: Ed. UFPE; 1995 pág.246.

¹³ NABUCO, Joaquim **O Direito do Brasil**. São Paulo. Civilização Brasileira.S/D.

*"Foi dentro deste contexto que o Estado e a Igreja formaram um sistema dual e muito solidário em que a cruz e a espada caminhavam juntas, sob o comando da primeira, mas tendo a segunda a frente, ambos na verdade acabavam se completando no empreendimento do projeto de colonização, atuando de maneira coordenada e complementar. Dessa forma, a evangelização ao nosso ver nunca esteve desvinculada do projeto político e do poder de coação do Estado."*¹⁵

Entretanto, não demorou muito tempo para que se estabelecesse o conflito, quase que permanente: primeiro, entre a Igreja com os colonos e, posteriormente, com o próprio Estado. Em todas as ocasiões, os motivos estiveram ligados ao controle do indígena, pois os colonos sempre viam nos aldeamentos uma fonte inesgotável de abastecimento de mão-de-obra. Foram essas querelas que abriram uma discussão a respeito da própria escravidão indígena e, por sua vez, suscitaram o surgimento de legislações específicas, tendo como objetivo regularizar o uso do indígena como mão-de-obra, elemento fundamental no processo de ocupação do período colonial.

Dentro da legislação e da política portuguesa para os povos indígenas, duas nos interessam mais de perto: a implantação do Regimento das Missões de 1686 e o estabelecimento do Diretório em 1775, que comentaremos mais adiante. Na primeira, a Igreja Católica, particularmente os jesuítas, tendo o apoio da Corte portuguesa, realizou uma série de mudanças no que diz respeito ao uso dos índios, como mão-de-obra, principalmente, no estado do Maranhão. A mudança mais significativa, do Regimento das Missões, foi atribuir o governo temporal e político dos missionários, que passaram a exercer sobre os índios o controle não só espiritual como também o administrativo. O Regimento deu uma vitória excepcional dos religiosos sobre os colonos, que passaram a ter poder suficiente para separar os índios aldeados dos colonos, dificultando, na prática, sua utilização como mão-de-obra.

¹⁴ SAMPAIO, Francisco Ribeiro. Relação Geográfica - **Histórica do Rio Branco da América Portuguesa**. Revista do IHGB. Rio de Janeiro. Tomo XIII nº 18 : 1850.

¹⁵ DIAS, Carlos A. **O Indígena e os Invasores**. Revista Clío, Programa de Pós Graduação em História da UFPE, Recife. 1988.

Mas não podemos esquecer que, muito antes da implantação do Regimento das Missões, os jesuítas foram expulsos do Pará e do Maranhão em 1661, por discordarem do excessivo tempo em que os índios permaneciam sob o domínio dos colonos, em sua maioria, os doze meses do ano. Os jesuítas exigiam que fosse dividido o período em dois, ficando seis meses com os religiosos, para que fossem catequizados, e nos outros seis meses deveriam ser utilizados como mão-de-obra, devidamente remunerado conforme legislação de 1587 e de 1611.¹⁶

Esse passou a ser o período denominado de profético da Missão jesuítica pelos historiadores da Igreja, tendo como destaque o grande orador, padre Antônio Vieira que, usando de seu prestígio em Lisboa, no caso das expulsões, conseguiu que aos jesuítas fossem restituídos seus bens, e que os colonos envolvidos no caso fossem punidos.

Carlos de Araújo Moreira Neto afirma ficar surpreso, com a determinação e audácia com que se empenhava Vieira na defesa dos índios contra quaisquer opositores, mesmo os mais situados na colônia e na corte. *“Quando chegou a São Luís, por volta de 1650, teria denunciado a extensão do massacre aos índios, declarando que nos 40 anos anteriores cerca de dois milhões de índios já teriam sido extintos”*¹⁷

Dessa forma, poderíamos enfatizar que foram os jesuítas, nessa primeira fase, que tiveram uma posição consistente quanto à defesa da liberdade dos índios, levando em consideração seus interesses contra todos os esforços dos moradores para escravizá-los e explorá-los. Isso acabou fazendo da Companhia de Jesus uma ordem extremamente antipática para os moradores da região, como também para os frades das ordens mendicantes que, a toda hora, alegavam serem os jesuítas os grandes responsáveis pelo fato dos colonos não poderem explorar a mão-de-obra indígena, como observou Monteiro:

¹⁶ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In *História dos Índios do Brasil*, Organização de Manuela Carneiro Da Cunha, São Paulo, Fapesp, Companhia da letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pág.123-128.

¹⁷ MOREIRA, Carlos de Araújo Neto. Os Principais Grupos Missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759. In *História da Igreja na Amazônia*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes; 1990.

“Com o apoio da Corte, Vieira introduziu uma política que visava a transferência para os jesuítas do controle absoluto da população indígena vinda do sertão. Em eloqüentes sermões e longas correspondências, atacava, sob todos os aspectos, o injusto cativeiro praticado pelos colonos. Mas, apesar das novas restrições impostas, tanto as tropas de resgate oficial, quanto às numerosas expedições particulares, continuavam aprisionando os indígenas.”¹⁸

A análise de Monteiro parece conferir aos jesuítas o mérito de terem algum respeito para com as comunidades indígenas, ou no mínimo, uma prática diferenciada com relação aos colonos e ao próprio Estado português, o que, em si, não diminui sua culpa com relação ao genocídio praticado sistematicamente quando da realização dos descimentos, como também dos apresamentos de escravos para as missões, resultando no aumento da depopulação da Amazônia nativa.

O historiador João Lúcio de Azevedo, que tratou dos jesuítas no século XVIII, parece discordar em muito dessa visão de que a prática dos jesuítas se diferenciava:

“...usando dos mesmos processos de cativeiro e domínio aplicado pelos seculares, os padres logravam acrescentar os seus estabelecimentos, ao passo que os dos simples minguavam, até a extrema decadência. Escravos eram os índios em poder destes, como no daqueles, e em ambas as partes o trabalho violento. Não era talvez menor a tirania do religioso, na Missão, que a do lavrador, na fazenda... As missões enriqueciam, portanto; e as dos jesuítas sobrepujavam a todas, em número e valor das propriedades.”¹⁹

Mesmo encontrando na historiografia visões contrastantes sobre a Igreja no período colonial, não podemos negar que os jesuítas e as demais

¹⁸ MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo. Companhia das Letras; 1995

¹⁹ AZEVEDO, João Lúcio. In: Carlos de Araújo Moreira Neto. Os Índios da Amazônia de maioria a minoria. (1750 – 1850). Petrópolis: 1988. Pag. 22,23.

ordens religiosas trabalharam, cada qual com seus próprios métodos, na evangelização e no controle dos índios; muitas dessas ordens tentaram por muito tempo mantê-los longe dos colonos. Dessa forma, não podemos fazer generalizações sobre as responsabilidades da Igreja, como observou Victor Leonardo:

*"...sobre a escravidão de índios e negros em geral o parecer dos historiadores é severo quando se trata de analisar a atuação da Igreja nos países coloniais. Ao meu ver, no que diz respeito ao Brasil a crítica à atuação dos missionários não pode ser feita de maneira genérica. Cada Ordem religiosa teve uma história específica na América portuguesa".*²⁰

Isso só vem a confirmar que a Igreja Católica nunca foi uma Instituição monolítica, pois o esforço de muitos não teria impedido ou eliminado o uso dos índios como escravos, nem evitado que muitos missionários que passaram pela Amazônia, das mais variadas ordens, estivessem envolvidos ou apoiassem, direta ou indiretamente, o comércio lucrativo de índios, seja através do uso da mão-de-obra dos índios aliados, ou mesmo fechando os olhos para a escravidão reservada aos índios inimigos, que eram capturados através de duas modalidades: guerras justas ou de resgate.

As guerras justas, Instituição que data das cruzadas, já praticada do século XVI ao XVIII, tinham como principal objetivo dar fundamento à escravização dos índios livres que se recusassem à conversão ou ao próprio impedimento da propagação da fé, como também a prática de hostilidades contra os vassalos do rei. Já a modalidade de resgate consistia em escravizar índios que já estivessem cativos de outros índios. O responsável por tal atividade passava a ser o seu senhor, tendo o direito de utilizá-lo como escravo por um prazo de dez anos, a contar do próprio dia do resgate²¹.

²⁰ LEONARDO, Victor Paes de Barros. **Entre Árvores e esquecimento**: História social nos sertões do Brasil. Brasília: Ed. Paralelo 15, 1996.

²¹ PERRONE-Moizes, Beatriz. Op cit. Pág. 123 a 128.

Quanto ao uso da população indígena como mão-de-obra, a legislação foi sendo aprimorada de acordo com as necessidades da metrópole para o desenvolvimento econômico da colônia, porém em todos os casos, a legislação era clara quanto à necessidade de remunerar essa mão-de-obra como já nos referimos anteriormente. Entre os chamados índios aliados, que ficavam estabelecidos nos aldeamentos, sua repartição era feita de modo que boa parte ficasse no próprio aldeamento, com o objetivo de cuidar da sua sobrevivência. Em outros momentos, estabelecia-se uma repartição da "terça parte", ou seja, um terço permanecia na aldeia, um terço servia à Coroa; o restante era repartido entre os moradores²². Em outras ocasiões, metade do contingente das aldeias era repartida entre os moradores para trabalho remunerado e temporário, conforme Regimento das Missões de 1686; Diretório de 1757; e Direção de 1759. O tempo de serviço era regulamentado de modo que os índios de "repartição" pudessem cuidar de seu sustento nas roças das aldeias.

A captura de índios seja para aldeá-los, ou para vendê-los como escravos nas distantes praças do Rio Negro, como também em Belém do Pará, constituiu a forma encontrada por missionários e comerciantes portugueses para fazerem suas "entradas" em direção ao Rio Branco.²³

Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, Ouvidor Geral da Capitania de São José do Rio Negro, escrevendo à Coroa em 1777, esclarecia que o conhecimento do Rio Branco pela Coroa Portuguesa datava de 1655, e que seu inteiro descobrimento fora alcançado pelos anos de 1670. Ele próprio oferece algumas pistas a respeito dos primeiros apresamentos de índios na região, feitas através da modalidade de resgate:

²²PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Op.cit. Provisão Regia de 1/4/1680; Carta Régia de 21/4/1702; Ordem Régia de 12/10/1718

²³ Os senhores de engenho do Nordeste, por exemplo, não ficaram atrás nesse processo; aqueles que não possuíam nem capital nem créditos suficientes para suprirem suas necessidades com mão-de-obra africana recorreram, por um longo tempo, à mão-de-obra indígena. SCHWARTZ, Stuart B. Segredos internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial. Rio de Janeiro. Companhia das Letras: 1993.

“...Sabe-se com certeza que desde o princípio d’este século até o anno de 1736 se occupou nas entradas do Rio Branco o capitão Francisco Ferreira, natural da cidade do Pará, o qual tinha a sua residência na aldêia de Caburís, fronteira a barra do Rio Branco. D’aqui partia, quando lhe era conveniente, a commerciar aquelle rio em todos os ramos”.

“...É memorável o anno de 1736. N’este anno com uma grande escolta entrou no Rio Branco Christovão Ayres Botelho, que era natural da cidade do Maranhão; e foi acompanhado n’esta expedição por um famoso principal chamado Donaire. A esta expedição se seguiu a de Lourenço Belforte no ano de 1740, como também a de Miguel Ayres em 1748.”²⁴

Sampaio, em seu relatório, ainda chama a atenção para que não nos esqueçamos de outra freqüente entrada feita no Rio Branco em 1720, que quase sempre ficava estacionada no rio Tacutu, com o objetivo de procurar comunicação com as colônias holandesas para negociar suas "peças". Era comandada essa entrada por nada mais, nada menos, do que um religioso da Ordem carmelita, Frei Jerônimo Coelho, missionário da aldeia Tarumã, do Rio Negro, que fazia negócios com os holandeses por intermédio de indígenas que percorriam aqueles rios.

Se na Amazônia, os colonos encontraram na floresta um grande número de gêneros naturais aproveitáveis e utilizáveis ao comércio, como o cravo, a canela, a castanha, a salsaparrilha e, sobretudo, o cacau, as chamadas drogas do sertão, no Rio Branco o que mais despertava o interesse comercial, sem sombra de dúvida, eram os próprios corpos indígenas, como observou David Sweet:

“Nesse momento, a região passa a ser integrada no mercado interno colonial: não mais o apresamento de índios em escala regional empreendido por pequenos traficantes, mas uma exploração sistemática, com o apoio do Estado, visando os mercados de Belém e São Luís. Com efeito, o Rio Branco e seus tributários serão

²⁴SAMPAIO, Francisco Ribeiro. Relações Geográficas históricas do Rio Branco - Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil . Rio de Janeiro . Tomo XIII n. 18 -1850. pág. 208 e 209.

*durante os anos que se seguem, uma das principais zonas de fornecimento de mão-de-obra escrava indígena para o Pará”.*²⁵

Dessa forma, inauguram-se buscas pelo reconhecimento geográfico do Rio Branco e principalmente dos índios no século XVIII, algumas de forma clandestina, outras apoiadas pelo Estado português e financiadas por comerciantes interessados num lucrativo negócio. A bem da verdade, por falta de estatísticas nunca teremos condições de quantificar o número de índios capturados, pois a procura por essa mão-de-obra teve sua continuidade, principalmente depois da epidemia de sarampo que estacionou em Belém do Pará em 1743, propagando-se nos anos seguintes, quando o número de mortes chegou a 20.000²⁶. Para o padre jesuíta, José Morais, que parece aceitar e concordar com as "poucas" entradas que, segundo ele, foram feitas na região para levar a “salvação” aos índios. Em suas próprias palavras, seria então a grande obrigação da Igreja para com esses povos:

*“He este Rio Branco, abundante de peixes e tartarugas e sobretudo abunda de muitas nações indígenas ainda hoje, porque os portugueses tinham feito poucas entradas nele, e bem era que se acudisse com a fé a tantos milhares de almas, como temos a obrigação. Agora entrou nele José Miguel Ayres, donde tirou muitos índios mas com a infelicidade de contrair neles uma tal epidemia geral de bexiga mortal, que destruiu por onde passou todas as aldeias, roças e escravatura de índios, da Capitania do Pará; avaliou-se os mortos em mais de 20 mil almas.”*²⁷

²⁵ SWEET, Citado In: Nádia.Farage. **As Muralhas do Sertão**. Os povos indígenas no Rio Branco e a civilização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. pág.68.

²⁶ De acordo com Luiz Filipe de Alencastro, deve ser notado que o sarampo, de relativa inocuidade nas crianças, apresenta altas taxas de mortalidade nos adultos não imunizados e expostos ao contágio, como acontecia nas aldeias isoladas e sobretudo nos aldeamentos estabelecidos na vizinhança dos povoados coloniais. A morte dos adultos por causa da infecção propriamente dita ou por causa de suas seqüelas, como a diarreia e a pneumonia, provocava o abandono das roças e a fome, que acabavam dizimando também as crianças. – ALENCRASTRO, Luiz Felipe. **O Trato dos Videntes**. São Paulo. Companhia das letras: 2000 pág. 129.

²⁷ Pe. José Morais. In: Jornal do Rio Branco- Número 04- - Boa Vista. Estado do Amazonas 15/07/1916. Arquivo do MSB. Rio de Janeiro

O padre jesuíta poderia ficar descansado, pois a expedição de 1748 não seria a última a entrar no Rio Branco à procura de "almas" para converter". Nádia Farage, consultando outros documentos, encontra mais um religioso interessado em "salvar almas", participando ativamente de novas entradas. Frei José da Madalena, que dirigia as missões Carmelitas no Rio Negro, solicitou à Coroa envio de escolta ao Rio Branco, com o objetivo de efetivar descimentos de índios Paravianas à aldeia de Aracarí, em 1750; sua solicitação baseava-se exatamente nessa epidemia de sarampo.²⁸

Farage acredita ter sido essa escolta de 1750 que, ao se defrontar com as tropas holandesas na região do Rio Branco, fez surgir encaminhamento de denúncia ao Conselho Ultramarino que, por sua vez, ordenou uma investigação mais pormenorizada, preocupado, provavelmente, com os novos concorrentes na região²⁹. Depois desse encontro a Coroa portuguesa teria tomado uma atitude paliativa, enviando constantemente dois missionários aos sertões onde atuassem os holandeses, para descenderem os índios às aldeias existentes no Rio Negro, estabelecendo-se, dessa forma, além de uma lucrativa escravização em massa, a própria demarcação do território, atestando assim os limites do seu domínio.

Em virtude da presença e da constante ameaça estrangeira, Portugal decidiu estabelecer uma base militar na região, construindo um forte, como já havia feito em quase todo o litoral da colônia. Além do projeto de fortificação, a metrópole também resolveu investir nos aldeamentos indígenas, como uma política estratégica de ocupação da região do Rio Branco.

1.2. FORTIFICAÇÕES E ALDEAMENTOS NO RIO BRANCO.

Como já havíamos apontado, a presença de estrangeiros passava a incomodar as intenções de Portugal em dominar por completo a

²⁸FARAGE, Nádia. **Muralhas do Sertão** Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Civilização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. pág 81.

²⁹ Idem

Região Amazônica. O próprio Rio Branco era uma fronteira frágil, pois já se sabia como sair para o Caribe, ou chegar até ele, através do rios Negro e Caciquiari; esse último comunica o Negro com o Orinoco. Segundo Farage, a presença dos espanhóis já era visível, pois já estavam aquartelados no rio Uraricoera, onde haviam estabelecido um forte, o Santa Rosa, e o aldeamento São João Batista de Caya-caya, quando as tropas portuguesas os alcançaram em 1775.³⁰

Esse avanço espanhol e holandês sobre o Rio Branco, com o objetivo também de capturar índios e de fazer negócios com outras nações indígenas, forçaram a metrópole a pensar em estratégias políticas que definissem a própria posse. Com o claro objetivo de demarcar suas fronteiras, passaram a fazer novos descimentos, deslocando várias etnias e fixando-os em cinco aldeamentos então no próprio Rio Branco. Esse tipo de investimento foi a forma encontrada de garantir ocupação do território, passando os índios a serem atores importantes, capazes de sustentar a própria posse da região.

Junto aos aldeamentos e preocupados em não partilhar as riquezas da região Amazônica como um todo, resolveram, antes de estabelecer uma atividade econômica, construir o Forte São Joaquim, em 1775, apesar de ter sido dada ordem para o iniciar a construção, por Carta Régia em 1752. O forte foi construído à margem direita do rio Tacutu, no ponto de junção deste com o Uraricoera, formadores do Rio Branco, um dos rios mais importantes para o processo de se consolidar a colonização.

No Rio Branco, seguia-se o modelo da criação das cidades medievais, onde as considerações de ordem militar sempre forma mais importantes, como bem observou Thomas Frederik Tout:

“Um governante forte conquistava um distrito adjacente aos seus velhos domínios, ou queria defender a sua fronteira contra o inimigo vizinho. Construía

³⁰ Idem. pág.122.

*rudes fortalezas e estimulava os seus súditos a nelas residirem, para que pudessem assumir a responsabilidade da sua defesa permanente.”*³¹

A partir do forte, iniciavam-se expedições de tropas de resgate, que inspecionavam as fronteiras e desciam os índios para as proximidades da fortaleza. Não resta dúvida de que a rapidez na construção do forte, um ano aproximadamente, o que nos dá a idéia de uma construção rude e barata, esteve ligada ao perigo dos estrangeiros cada vez mais ameaçadores. O Forte, por sua vez, inauguraria uma nova fase entre portugueses e índios no Rio Branco, representado pelos aldeamentos, dentro de uma nova legislação, o Diretório Pombalino de 1757. Segundo Sampaio *“ao mesmo passo que a obra da fortaleza se ia prosseguindo, se principiaram a reduzir as nações de índios daqueles districtos e a formarem-se as povoações nos lugares que pareceram mais cômodos...”*³²

O discurso do colonizador passou a afirmar que os índios é que se entregavam aos portugueses, sujeitando-se de bom grado ao processo de aldeamento: *“Parece que suspiravam aqueles índios pela nossa sujeição. Deram logo a conhecer quanto dependiam de nós”.*³³

O discurso do cronista deixa clara a idéia de apoderar-se dos grupos indígenas com o desejo de dispor deles para o projeto de fortificação e de aldeamento, que fazia parte de uma política, então defensiva, para estender cada vez mais os domínios portugueses no extremo norte da Colônia. Logicamente que, para isso, foi necessário o estabelecimento de relações clientelistas com as populações indígenas locais. Aqui, como em outros momentos, não iremos encontrar por parte do colonizador a mínima preocupação em conhecer o índio; ao contrário, todo o projeto baseava-se na crença de que, o que se oferecesse àquelas populações, realmente representava um bem para eles.

³¹ Thomas Freederik Tout, citado em: A Cidade na história . Lewis Mumford. São Paulo, Martins Fontes, 1998. pág. 287

³² SAMPAIO, Francisco Ribeiro. Op. Cit. pág. 251.

³³ idem

A imagem construída foi baseada nos próprios valores do colonizador: “*deram logo a conhecer quanto dependia de nós*”; dessa forma, o que se investiu nos aldeamentos constituiu-se numa política de assentamento de índios que, se por um lado teriam o papel de viabilizar a colonização pela subjugação, cooptação, por outro, seriam agora os índios as verdadeiras “muralhas dos sertões” ou barreiras para impedir a cobiça e o interesse de outras nações, como os holandeses e os espanhóis, pelo Vale Amazônico. Assim, a submissão dos índios, em última instância, decidiria a disputa pela posse do território. Para confirmar essa assertiva, vejamos o próprio discurso de Lobo D’almada: “*Uma das maiores vantagens que pode tirar do Rio Branco, é povoá-lo, e coloniar toda esta fronteira com a imensa gente que habita as montanhas do país*”³⁴

Com a expulsão dos jesuítas, em 1759, e a efetivação das reformas pombalinas em 1757, passaram os aldeamentos a ter um caráter secular. A reforma invalidou o Regimento das Missões, que estava em vigor desde 1686, extinguiu a administração eclesiástica, transformou as antigas aldeias em vilas e restituiu a liberdade aos índios. Dessa forma a política indigenista passava diretamente para as mãos do Estado metropolitano, cuja preocupação foi uma só: integrar o índio à sociedade luso-brasileira, transformando-o em súdito dos portugueses.

Silvana Brandão Aguiar, ao aprofundar o estudo a respeito do Diretório Pombalino de 1757 na Amazônia, afirma em trabalho recente que, pela primeira vez no Brasil Colônia, tentou-se empreender uma política de reforma social para os povos indígenas, tendo como objetivo formar um mercado de trabalho livre, com mão-de-obra indígena disponível e disciplinada.³⁵ Aprofundando a questão, a autora detecta que não ocorreu, durante a elaboração, promulgação e a aplicabilidade do Diretório, o consentimento dos principais atores: os índios que resistiram em busca do viver natural e primitivo.

³⁴ D’ALMADA, M. J. Lobo. Descrição relativa ao Rio Branco e seu território (1787). In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Rio de Janeiro. Tomo XXIV, n.4, Rio de Janeiro. Pág. 617-683.

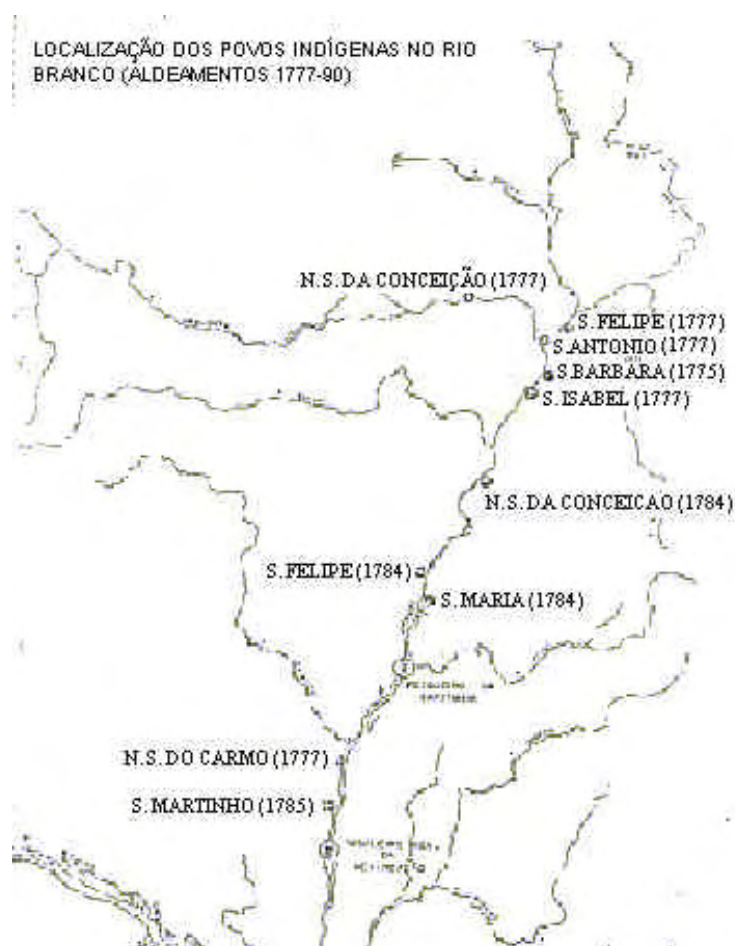
³⁵ AGUIAR, Silvana Maria Brandão. **Triunfo da (des) razão**. A Amazônia na Segunda Metade do Século XVIII. Recife, 1999. Tese de Doutorado em História, UFPE. 1999. pág. 35.

O que veio a ocorrer foi a livre exploração do trabalho indígena por colonos e pelo Estado. A secularização das missões tornou possível ao projeto português explorar a mão-de-obra nativa nos aldeamentos, não só na Amazônia, mas em toda a colônia, sem qualquer tipo de punição, apesar de o Diretório reafirmar o pagamento pelo uso dessa mão-de-obra e o seu bom tratamento, como a dispensa dos índios aldeados por dois anos do trabalho e a exigência que a metade dessa população permanecesse aldeada para garantir a posse da terra e dar conta da sua própria sobrevivência. A outra metade era então repartida para o trabalho com os moradores de forma remunerada e temporária. Porém, como não havia qualquer tipo de fiscalização, os aldeamentos implantados serviram tão somente para acelerar a desintegração das comunidades indígenas.

Dessa forma, o trabalho indígena na Amazônia, já organizado nos moldes da reforma pombalina, foi mobilizado para os diversos serviços, entre os quais destacamos o transporte de canoas, a pesca, os serviços de construção das fortalezas, o cultivo das roças para o seu próprio sustento, como também para as guarnições militares.

No Rio Branco, em torno do forte São Joaquim, se constituiu o primeiro núcleo habitacional não-índio e, ao seu redor, foram levantados os primeiros aldeamentos. A informação que temos a respeito desses aldeamentos e suas respectivas localizações são: Nossa Senhora do Carmo, Santa Isabel, Santa Antônio e Santa Bárbara no próprio Rio Branco; São Felipe, no Tacutu; Nossa Senhora da Conceição, no Uraricuera:

Mapa 2: Localização aproximada dos aldeamentos indígenas na Bacia do Rio Branco (1777-1790)



Fonte: Rodrigues Ferreira Lobo D'almada

Das primeiras cinco povoações, o número de índios aldeados nesse período alcançou a cifra de 1019, das etnias: Paraviana, Wapixana, Sapará, Atruarí, Tapicarí, Uaiumará, Amaripa, Pauxianá, vivendo em companhia de um pequeno grupo de militares e religiosos, distribuídos conforme demonstrado na tabela I:

Tabela I

**MAPA DE TODOS OS HABITANTES ÍNDIOS DAS POVOAÇÕES DO RIO
BRANCO**

Barcelos Anno de 1777	NSC	SF	SB	SI	NSCA	TOT
Crianças sexo Masculino até 07 anos	74	48	21	29	15	187
Rapazes 7 a 15 annos	21	28	12	19	07	87
Homens de 15 a 60 annos	103	78	32	49	40	302
Idem de 60 a 90 annos	02	01	-	08	-	15
Criança do sexo feminino até 7 anos	54	22	22	35	09	142
Raparigas de 7 a 14 annos	13	08	04	09	11	45
Mulheres de 14 a 50 annos	103	24	27	46	28	228
Idem de 50 a 90 annos	02	-	01	06	04	13
Total dos índios	200	155	65	105	66	591
Total das índias	172	54	54	96	52	428
Total geral	372	209	119	201	118	1019

Fonte: RIBEIRO, Sampaio op. cit. pág. 273. (Amazônia : Barcelos 1777)

Legenda:: NSC – Nossa Senhora da Conceição; SF – São Felipe; SB – Santa Bárbara; SI –
Santa Isabel; NSCA – Nossa Senhora do Carmo

Analisando essa tabela, podemos perceber um número grande de índios aldeados, especialmente do sexo masculino, o que até agora é uma incógnita, entre os anos de 1776 a 1780, o também nos dá uma evidência do esforço forte e concentrado da Coroa portuguesa para sustentar a ocupação, não só do Rio Branco, como de toda a região amazônica, através dos aldeamentos, a partir dos então denominados Diretórios. Numa carta escrita à Metrópole, em 12 de junho de 1777, o capitão do Pará, João Pereira Caldas, relatava os progressos dos aldeamentos:

*“...se vai bastante adiantada, porque já foram para as vizinhanças daquela fortaleza haviam descidos sete povoações de índios(...) e por isso poderá ser muito útil, quando, além de se constituir alli uma barreira contra os progressos e intentos dos espanhóis e holandeses.”*³⁶

Considerando que essa era uma área de fronteira contestada por outros domínios coloniais, passou-se a exigir das etnias indígenas uma espécie de nacionalização ou pelo menos uma identificação com o Estado

português. Daí vem a proibição de fazer o uso de sua própria língua e a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa, além do incentivo aos casamentos entre índios e brancos e da abolição de distinções entre esses.

Era fundamental transformar os índios aldeados em súditos, para que essa mão-de-obra se adaptasse da melhor maneira e em grande número, ficando, por sua vez, à disposição da política pombalina. Nesse sentido, não teríamos nenhuma dúvida em afirmar que se praticava nesses, como em outros aldeamentos na Amazônia - e que se estendeu para todo o Brasil - a exploração dessa mão-de-obra em larga escala, pois, como já se sabe, a organização do trabalho na região amazônica não teve o grande fluxo de escravos negros que teve o Nordeste canavieiro. No Rio Branco, entretanto, alguns grupos resistiram aos aldeamentos, como foi o caso dos Macuxi, que se caracterizavam como guerreiros excessivamente arredios e bravos. Esses só foram aldeados a partir da segunda fase dos aldeamentos no Rio Branco, em 1789, e em pequeno número.³⁷

Os aldeamentos no Rio Branco foram constituídos sob as bases das leis do Diretório Pombalino. Isso significa dizer que eles não passaram pelos estágios das congregações religiosas; assim o papel dos religiosos foi periférico nesse processo. Farage argumenta que isso serve para corrigir um equívoco na historiografia da área, quando se atribui aos Carmelitas a formação dos aldeamentos na região. Ela afirma que, de fato, a Ordem do Carmo tinha projetos de atuar junto aos índios do Rio Branco na segunda metade do século XVIII, porém não teve tempo de efetivá-los, simplesmente pelo fato de as missões terem sido secularizadas com a reforma pombalina.³⁸

Após essa reforma, os índios no Rio Branco sofreram toda sorte de abusos, que passaram a ser cometidos dentro do sistema de aldeamentos, cuja a existência foi curta e logo entrou em decadência em toda a colônia.

³⁶ CALDAS, João Pereira. In *Análise etno histórico sobre a ocupação imemorial indígena do rio Tacutú*. Elizabete Brêa Monteiro. Caixa 102. Arquivo do Museu do Índio - Rio de Janeiro. pág 05

Assim, Sampaio errava ao prognosticar que os índios se sujeitariam de bom grado aos portugueses, porque, no final do século XVIII, as povoações existentes nessa região foram completamente destruídas, numa insurreição das etnias indígenas contra os soldados portugueses na chamada revolta da “Praia do Sangue” em 1781.

Se analisarmos com cuidado a carta enviada pelo comandante do Forte São Joaquim, datada de 20 de agosto de 1781, concluiremos que os índios, nos ditos diretórios, além de não serem respeitados, tiveram seus códigos culturais totalmente violados, tomando formas de um verdadeiro etnocídio. Em sua maioria, as várias etnias eram confinadas e obrigadas a conviver com culturas e inimigos históricos, em exíguos espaços no mesmo núcleo, apesar de tal prática estar impedida pela legislação:

*“A reunião de tribos diferentes nas aldeias está expressamente condicionada à vontade dos índios em questão e as aldeias devem preferencialmente ser formadas por indivíduos da mesma nação, de modo que o horror da convivência com o inimigo não leve os índios a fugirem de suas aldeias, retornando à barbarie (Regimento das Missões de 1686; Carta Regia de 1/2/1701 e Diretório de 1757 e Direção de 1759)”*³⁹.

Poderemos verificar no mesmo documento, outras causas apontadas pelo comandante do forte São Joaquim para as deserções dos índios nos aldeamentos do Rio Branco:

“ Os governadores interinos da capitania me ordenaram que os informasse com todo o individualismo e clareza da causa das desordens das povoações deste rio, as quais acho que o primeiro motivo é serem neste tempo puxadas para os serviços não só de fora como das mesmas povoações, outra se lhe é quererem evitar ainda que bravamente os péssimos abusos com que sempre viveram, assim como queimarem dentro das próprias casas, os corpos dos seus que ali morrem, e mais o

³⁷ FARAGE, Nádia. Op. Cit. págs. 127,131.136. Já na região nordestina, os índios de diferentes línguas e culturas foram atraídos para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizados e catequizados, permanecendo afastados das lavouras de cana de açúcar, das fazendas de gado e das cidades do litoral.

³⁸ Id. Ibidem, Pag.139.

³⁹ PERRONE-MOISÉS, Beatriz op. Cit. pág.119.

*número de mulheres que cada um quer ter, e muitos casados com cristãs, e que estranham muito a proibição de se untarem com o urucum e outros muitos perversos abusos e costumes que muito sentem largar e finalmente a pouca dificuldade que têm de se ausentarem por se acharem nas suas próprias terras com estradas abertas.”*⁴⁰

Por essa correspondência, fica evidente que o colonizador nunca conseguiu trabalhar com as diferenças culturais, como, por exemplo, o ritual da morte Macuxí, em que o morto era enterrado 12 horas após o falecimento. A sepultura era cavada dentro da própria casa e, em seguida, a casa era abandonada e ateado fogo, queimado-se a casa, seu corpo e seus objetos.⁴¹

Para um cristão do final do século XVIII, essa era uma prática inadmissível, pois o cristianismo já havia, desde o final do século XIII, dado um estatuto religioso aos cemitérios, que até então fora um lugar de encontros e até mesmo de diversão.⁴²

Lobo D’almada, governador da Província do Rio Negro, em sua crônica, fez severa crítica aos primeiros projetos de aldeamento no Rio Branco, enfatizando que era necessário colonizar o Rio Branco sim, com os próprios índios da região, porém, fazendo uso de outros métodos:

*“Para descer estes tapuios do matto, onde elles a seu modo vivem com mais comodidades do que entre nós, he necessário persuadi-los das vantagens da nossa amizade, sustenta-los, vesti-los, não os fatigar querendo-se delles mais serviços do que elles podem... O sustento deve consistir em roças de mandioca adiantadamente feitas... Estas roças devem ser repartidas por todas as famílias que descerem, de sorte que cada família ache entre nos, o mesmo que tinha no matto... para que eles tomem amor às povoações e fação conceito de nossa probidade, convém não puxar nunca a serviço algum estes primeiros homens descidos”*⁴³

⁴⁰ Carta do Comandante do Forte São Joaquim, de 20/08/1781. In: NABUCO, Joaquim. **O Direito do Brasil**. São Paulo: Civilização Brasileira. s/d pág. 138 -40.

⁴¹ Conferência realizada em 31 de maio de 1924, por Dom Pedro Eggerath, Arquiabade de São Paulo e Prelado do Rio Branco no Instituto Histórico e Geográfico brasileira: O Vale e os índios do Rio Branco. Arquivo do Mosteiro de São Bento. Pasta D. Pedro Eggerath.

⁴² LEGOFF, Jaques. *Por Amor às Cidades*. São Paulo. Ed. Unesp, 1988.

⁴³ D’ALMADA, M. J. Lobo. Descrição relativa ao Rio Branco e seu território (1787). In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Rio de Janeiro. Tomo XXIV, n.4, Rio de Janeiro. pág. 617-683.

O discurso do experiente governador, Lobo D'Almada, nos leva a concluir que a disciplina européia sempre foi contestada na Amazônia pelas populações indígenas.

Com o levante da “Praia do Sangue” em 1781, estaria por encerrada a primeira experiência com as povoações indígenas existentes. Os índios que se revoltaram abandonaram as aldeias e atacaram uma patrulha militar, matando seus membros e soltando alguns poucos “parentes” que estavam acorrentados e iriam ser remetidos para o Rio Negro. Depois dessa resistência, os índios desertaram quase todos, à exceção da aldeia do Carmo.⁴⁴

O fracasso dos aldeamentos nessa primeira fase não impediu uma segunda tentativa de submeter os índios a novos aldeamentos, porque teria a Coroa dificuldades financeiras para trazer não-índios, evidenciando, mais uma vez, que o domínio do Rio Branco passava pela aliança com os verdadeiros atores da região: Macuxi, os Wapixana e outros grupos menos numerosos. Dessa forma, mais quatro aldeamentos foram sendo organizados: os de Nossa Senhora da Conceição, São Felipe, São Martinho e Santa Maria. Esse novo projeto de aldeamento permite concluir que os índios eram vistos, no contexto da ocupação do extremo norte da colônia, como os verdadeiros responsáveis pela ocupação dessa última fronteira portuguesa.

Lobo D'Almada, em viagem ao Rio Branco, em 1786, parece confirmar a penúria por que passava o incipiente projeto de tomada de posse da região. Em seu relato descreve os perigos que o longínquo Rio Branco corria, de ser engolido por espanhóis e holandeses; advertia já naquele período que a Coroa Portuguesa teria de tomar providências mais enérgicas para a sua verdadeira ocupação.⁴⁵ Desse modo, a construção do Forte São Joaquim, como estratégia militar de ocupação, e os aldeamentos não foram suficientes para

⁴⁴ Idem pág. 681.

⁴⁵ D'ALMADA; M. J. Lobo. Descrição relativa ao Rio Branco e seu território 1787. Op. cit.

formar e consolidar um núcleo populacional consistente no extremo norte da colônia.

Por outro lado, podemos também afirmar que os Diretórios que teriam a responsabilidade de formar comunidades agrícolas estáveis com perspectivas de dificultar a penetração estrangeira não teriam se concretizado. Fortificação e Diretórios foram projetos que fracassaram na tentativa de assegurar e povoar o Rio Branco, trazendo miséria, desorganização social e contribuindo para a depopulação do Rio Branco, simplesmente pelo contato facilitado com os não-índios. É isso que se verifica num relatório feito pelo Coronel João Henrique de Mattos, nomeado diretor geral dos índios da província do Pará em 1845, no qual atesta o quadro de decadência e desolação em que se achava o Rio Branco, quase cem anos depois da Carta regia que autorizava a construção do forte São Joaquim.

“..Navegando em águas do Rio Branco, ao ponto da minha comissão, fui encontrando as mesmas consideráveis destruições com tanta diferença que existindo na era de 1787 Povoações denominadas Carmo, Santa Maria, São Felipe, conceição e São Martinho, hoje apenas existem as de Santa Maria e Carmo não se encontrando o menor vestígio dos lugares em que foram eretas as outras ... essas Povoações ocupavam em si o total de setenta e dois fogos e novecentos e trinta e uma almas das Nações Macuxi e Wapixana; hoje a de Santa Maria, situada na margem oriental do Rio, apenas tem vinte e cinco almas tendo ela na referida era de 1797, doze fogos e cento e sessenta e cinco almas; e a do Carmo, colocada na margem ocidental do rio, tendo dezesseis fogos e duzentos e quinze almas; hoje conta apenas noventa e cinco almas ... Não é possível por ali se encontrar um índio, pois tudo anda disperso e fugitivo.”⁴⁶

Alguns anos depois, viria a certeza de que o levante dos índios abalara definitivamente o projeto de colonização por aldeamentos. Essa informação pode ser confirmada pelo Porta Bandeira Rodrigues Barata, em viagem ao Suriname também na primeira metade do século XIX. Esclarecia ele em seu relatório que nada tinha resultado dos aldeamentos no Rio Branco, a não

⁴⁶ MATOS, João Henrique. Relatório do estado de decadência em que se acha o Estado do Alto Amazonas em 1845. Revista do IHGB. Rio de Janeiro 1979. pág. 143 a 180.

ser as marcas da brutalidade. Segundo sua estimativa, a população de Santa Maria não excederia a trinta pessoas, e número igualmente diminuto se registrava em Nossa Senhora do Carmo. Em São Felipe, por sua vez, contavam-se quinze habitantes, e já não havia sequer diretor; Nossa Senhora da Conceição não mais existia. Para os serviços do forte São Joaquim, havia somente um destacamento de índios vindos do Rio Negro, que se revezava mensalmente. Segundo ele, os índios dessas povoações foram mudados sem nenhum critério para diferentes vilas e lugares do Amazonas e Rio Negro. Essa mudança ocasionou a fuga de muitos para os matos, a morte de outros e finalmente a perda das missões.⁴⁷

Esse tipo de projeto não teve seu termino. Segundo Manuela Carneiro, em 1845, um novo “Regimento das Missões” (Decreto 426 de 24/7/1845) tentava estabelecer diretrizes gerais, mais administrativas, do que políticas, para o governo dos índios aldeados.⁴⁸ Na prática, houve a continuação dos aldeamentos na Amazônia e, especialmente nas áreas de fronteiras, como no Rio Branco, o índio continuava a ser para o império o elemento humano mais importante para a demarcação de suas fronteiras.

Exemplo disso está na Missão Porto Alegre, estabelecida no rio Uraricuera, que aldeou índios Macuxi, Sapara, Taurepang e Wapixana entre os anos de 1840 e 1850, dirigida pelo Pe carmelita José dos Santos Inocentes, sendo substituído por Frei Gregório em 1846.

As observações feitas por João Henrique sobre a Missão de Porto Alegre não eram nada animadoras. Viajando através do Rio Branco, encontrou um quadro desolador não só dessa, mas das que foi encontrando pelo caminho. A de Porto Alegre, segundo essa fonte, não passava de uma “miragem”, dirigido por um sacerdote de idade avançada, incapaz de percorrer

⁴⁷ BARATA, F.X.Rodrigues. Diário da Viagem à Colônia Holandesa do Suriname - Porta Bandeira da Sétima Companhia do Regimento da Cidade do Pará. Revista do IHGB. Rio de Janeiro. Tomo VIII, N°48:1846. pág. 01 - 54.

⁴⁸ CUNHA, Manuela Carneiro. Política Indigenista no século XIX . In História dos Índios do Brasil, Organização de Manuela Carneiro Da Cunha, São Paulo, Fapesp, Companhia da letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pág.123-128.

os campos e as serras, estando completamente abandonada pelos poderes constituídos.⁴⁹

Para o historiador Frei Venâncio Willike, a culpa pelo fracasso dos aldeamentos não pode recair nos missionários isoladamente, afinal não se tratava de não serem eles capazes, mas por constituírem um grupo pequeno de missionários em toda a Amazônia e, também, por terem enfrentado uma forte oposição dos seringalistas e comerciantes, contra os quais tinham a intenção de proteger as comunidades indígenas.⁵⁰

As poucas missões, mesmo que abandonadas na Amazônia, especialmente nas áreas de fronteira, haviam cumprido seus objetivos, principalmente políticos, por mais criticadas que fossem. Nesse sentido, Frei Willike descreve quais seriam as verdadeiras intenções do Império, muito mais geopolíticas do que missionárias, que davam continuidade ao projeto colonial: “*O imperador se viu obrigado a contratar missionários europeus para a evangelização dos silvícolas. Pois queriam que os índios aldeados pelos missionários garantissem as zonas fronteiriças contra o perigo da invasão e anexação dos povos vizinhos.*”⁵¹

1.3. PROJETO DA PECUÁRIA COMO OCUPAÇÃO DEFINITIVA DO RIO BRANCO.

Os aldeamentos, como vimos, fracassaram, não só no Rio Branco como em toda a Amazônia. As razões são variadas, alguns delas já apontadas. Isso, porém, não foi motivo para acabar com a determinação de ocupar a região. Um novo projeto seria efetivado ao final do século XVIII.

⁴⁹ MATOS, João Henrique op.cit

⁵⁰ BEOZZO, José Oscar (org.) História Geral da Igreja da América Latina. Tomo II.. Petrópolis, Vozes: 1985.

⁵¹ Idem. Pag. 300. Esta política de recrutar missionários na Europa estava ligada a própria crise da Igreja no país, quando o regime imperial, através da maçonaria, fazia uma forte oposição às ordens religiosas; interessada em seus bens, veio o impedimento de que as mesmas aqui estabelecidas formassem novos noviços ou trouxessem de outros países, o que veio a provocar quase o fechamento de ordens centenárias como a dos Beneditinos, que estavam no Brasil desde o século XVI, questão que iremos ver com mais cuidado no segundo capítulo.

Segundo Crócia, não havia no Rio Branco uma razão mercantil forte que pudesse sustentar e fixar uma colonização, a não ser o apresamento de índios.⁵² O resultado dessa conjuntura foi a instalação de um projeto pecuário, que passou a introduzir os primeiros rebanhos nos campos gerais, com a fundação das “Fazendas do Rei” em 1787. Esse projeto, como o dos aldeamentos, também teve como objetivo consolidar as fronteiras ao norte e reafirmar de forma mais intensiva a presença portuguesa na região.

Para Ribeiro Sampaio, o projeto da pecuária barraria definitivamente a penetração de estrangeiros e a cobiça de outras nações européias, além de aproximar economicamente essa região do Rio Negro, pois dilatava o comércio interno e o externo, tendo como matéria-prima o resultado da produção de carne e couro proveniente da instalação das fazendas do Rei.⁵³

A proposta de Lobo D’almada, em 1787, também iria na mesma direção da de Ribeiro Sampaio:

*“A introdução do gado vaccum nos férteis campos do Rio Branco deve produzir um artigo de comércio ao interior da Capitania que lhe traria muitas vantagens: primeiro, a de ter açougue na capital, e evitar-se o estrago que se faz nas tartarugas. As carnes secas com que se poderiam fornecer a diferentes povoações da capitania em que há trabalhos públicos. A sola que fabricada na capitania sahiria a melhor preço aos seus habitantes, e seriam mais bem pagos e mais a tempo providos d’ella.”*⁵⁴

Dessa forma a Coroa Portuguesa, fundou três fazendas estatais na região, no final do século XVIII. As chamadas fazendas Reais, nas terras do alto Rio Branco, foram divididas em três áreas. A oeste, entre o rio Uraricoera e o Rio Branco, fundou-se a do Rei – registrada com o nome de “São Bento”. Outra, chamada de São José, foi instalada perto do Forte São Joaquim. A última

⁵² BARROS, Nilson Crócia. Op. cit. 46.

⁵³ SAMPAIO, Francisco Ribeiro. op. cit. pág. 266.

⁵⁴ D’ALMADA, M. G. Lobo. op. cit. pág. 663

fazenda, a de “São Marcos”, criada no setor norte, ficou localizada entre o rio Uraricoera e o Tacutu.

Mapa 3 (em anexo): indicará ao leitor a localização exata das fazendas

O setor da pecuária, nos campos já naturais do Rio Branco, pareceria ser um investimento duvidoso ante o extrativismo que podia ser praticado com maior segurança em outras regiões da Amazônia. Porém, fortes atrativos oferecidos aos estabelecimentos de criatórios iriam atrair colonos civis: a grande quantidade de campos, a mão de obra indígena e principalmente o gado solto, não exigindo mais que a sua captura e instalação em um pedaço de terra. Isso leva Freitas a afirmar, acertadamente, que o “pé de boi tornou-se a mola propulsora da ocupação do solo roraimense”⁵⁵

Nadia Farage observou, que no Rio Branco, para que a atividade com o gado fosse bem sucedida, foi necessário, novamente, conquistar a simpatia dos índios, principalmente por serem a maioria naquele período⁵⁶. Isso não significa que a violência deixasse de ser empregada. Porém, a especificidade da ocupação dessa região fizera das populações indígenas, como já apontamos, um elemento importante nessa conquista, passando a ser requisitada desde a construção do Forte São Joaquim, junto com os projetos dos aldeamentos. Dessa forma o trabalho com a pecuária foi fortalecido, favorecendo em muito a relação interétnica e uma aproximação dos índios com a sociedade nacional na tentativa de forjar meios para a sua própria sobrevivência, como foi assinalado por Bartolomé: *“Al o longo de todo el proceso de dominacion, las etnias indígenas americanas han desarrollado uma série de extratégias adptativas y tactics de acción tendientes a no perder su identidad de tales”*⁵⁷

Ao longo do século XIX, as fazendas particulares começaram a se multiplicar tanto nas terras das Fazendas Nacionais como fora delas. O que

⁵⁵ FREITAS, Aimberê. **Geografia e História de Roraima**. Manaus: Ed. Grafima, 1986. p.106 Manaus pág. 52

⁵⁶ Farage, Nádia & Santilli, Paulo. Estado de Sítio: territorialidade e identidade no vale do Rio Branco: In: Manuela Carneiro (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo. Companhia das Letras: 1992. pág. 270.

não previam seus idealizadores é que as fazendas de São Bento e São José fossem sendo ocupadas por posseiros no início do século XIX, ou sendo usurpadas por seus antigos administradores e arrendatários que se tornariam grandes e ricos fazendeiros às custas das Fazendas do Estado, principalmente depois da proclamação da República.

Koch Grunberg, em passagem pelo Rio Branco em 1910, constatou naquele período que, das três Fazendas Nacionais, só a de São Marcos funcionava devidamente, e esta seria alvo de interesses particulares, pois nos últimos anos, numerosas fazendas particulares ali se fixaram, além de usarem suas próprias marcas no gado selvagem que por ventura iam encontrando. Segundo ainda o viajante, se a fazenda São Marcos possuísse de 18.000 a 20.000 cabeças de gado, somente 5.000 pertenceriam ao Estado; as demais estariam assinaladas com o marco do latifundiário Sebastião José Diniz, do Pará, cujos herdeiros estavam envolvidos há muitos anos em processos contra o Estado.⁵⁸

Nesse mesmo período, segundo relatórios oficiais da Província do Amazonas, havia realmente um vazio demográfico na região. Porém, em 1886, outro relatório já apontava a existência de 80 fazendas particulares,⁵⁹ movimento que só tenderia a aumentar no início do século XX, apoiado por políticos da região que incentivavam o governo federal a arrendar as terras do Rio Branco, sem que a população indígena fosse levada em questão ou sequer fosse mencionada nos projetos.

A pecuária, levada adiante por colonos, teve como primeira consequência a disputa pela própria mão-de-obra indígena entre os primeiros fazendeiros. Mais do que isso, as terras indígenas passaram então a ser alvo de cobiça, não mais de portugueses, mas de brasileiros, dando posteriormente

⁵⁷BARTOLOME, M. Consciência Étnica Y Autogestão Indígena. In: **A Amazônia e a Crise da modernização**. Isolda Maciel da Silveira (org.). Belém. Museu paranaense Emílio Goldi. 1994. pág.336.

⁵⁸ KOCH, Grunberg Theodor. Del Roraima Al Orinoco. Caracas. Tomo I . Ed. Banco Central da Venezuela. S/D. pág. 35.

⁵⁹BARROS, Nilson Crócia. Op. cit. pág. 68.

origem aos grandes latifúndios em Roraima; isso porque a expansão da pecuária, idealizada no final do século XVIII, teria seus primeiros frutos nas últimas décadas do século XIX e início do século XX, dando finalmente uma base econômica de sustentação para a região, ocupando cada vez mais as terras indígenas pela violência, escravidão, como também pelos mais variados expedientes jurídicos.

O processo de ocupação das terras indígenas já havia sido efetivado em quase sua totalidade tanto no Sul como no Nordeste do país, sendo que nessa trajetória foram se eliminando diversas etnias indígenas. Agora seria a vez de mudanças também na composição étnica e demográfica do extremo norte do país, além do recrutamento dos grupos indígenas do Rio Branco, pois uma frente de expansão iria se instalar ali para ficar. Estava sendo definido um modelo econômico para a região, com o impulso dado às condições de acesso à terra pela pecuária extensiva. Dessa forma a mão-de-obra indígena passava a se converter também numa questão de terra. Isso não significa dizer que o uso da mão-de-obra indígena na região tenha sido abandonado; ao contrário, nesse processo o trabalho, que já era de fundamental importância na região amazônica, passou também a ser para o caso de Roraima. Os dados comprovam tal análise: em 1863, o viajante Wallis G. observava que os fazendeiros da região já utilizavam a mão-de-obra indígena com muita regularidade em suas fazendas, no transporte e no comércio de gado para Manaus.⁶⁰

Em 1887, M. Coudreau, viajante francês em visita à região, enfatizava que a economia dependia exclusivamente da mão-de-obra indígena. A crônica do Padre Liebermann, que em fins do século XIX visitou o Rio Branco, faz menção explícita a trabalhadores Macuxi e Wapixana, trazidos do alto Rio Branco para a extração do caucho em sua foz.⁶¹ Já na primeira década do século XX, essa realidade não teria mudado. Theóphilo Leal, visitando a região e posteriormente publicando um artigo no Jornal do Comércio do Rio de Janeiro, faz

⁶⁰ WALLIS, G. Carta dirigida a D.S. Ferreira Pena sobre o Rio Branco em 23/05/1863. In: Boletim do Museu Paraense de História natural Etnográfica n.3. Belém. 1900. pág.88-94.

⁶¹ Farage, Nádia & Santilli, Paulo. Estado de Sítio: territorialidade e identidade no vale do Rio Branco. In: Manuela Carneiro (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo. Companhia das Letras: 1992. pág. 270.

severas críticas, contra o uso excessivo da mão-de-obra indígena, que era então a única, e a forma como era explorada:

*“ São os índios das tribos Macuxi e Wapixana os únicos trabalhadores rurais e braçais da região. Já nas culturas, já nas campeadas, já nas lutas contra as cachoeiras. São os índios dessas tribos, repito, que trazem o esforço e a sua coragem ao civilizado que os explora, os despreza, os maltrata, apesar de facilitarem-lhe alimentação, que não produz, e oferecem-lhes valor, que não possuem.”*⁶²

Quase no mesmo período, outro relato é deixado por um índio Macuxí, de nome Pita, ao etnógrafo alemão Koch-Grunberg, a quem descreve sua péssima experiência de trabalho com os brancos na região. Conta ele ao etnógrafo que um fazendeiro de nome Campos, um dos mais antigos colonos do rio Uraricuera, havia persuadido a ele e a mais trinta e cinco Macuxí e Wapixana a irem para Manaus. Ali embarcaram em um vapor, que deveria devolvê-los ao Rio Branco. Porém o barco deu a volta e desceu o rio Amazonas e os índios se colocaram a admirar, não podendo fazer nada de imediato, como também passaram dois dias da viagem sem comer absolutamente nada. Durante seis anos tiveram que trabalhar com a saúde debilitada nas selvas de caucho do rio Purus. O saldo final dessa experiência foi a morte de vinte índios, das duas etnias, tendo como causa principal as mais variadas febres que se adquirem na região.⁶³

Esse tipo de descimento já fora praticado diversas vezes no período colonial, quando os índios do Rio Branco eram vendidos como escravos para colonos da Amazônia. A fala do índio Pita deixa cada vez mais claro que a

⁶² THEOPLILO, Leal. A Região do Rio Branco. Jornal do Comércio: Rio de Janeiro. 4/4/1919.

⁶³ KOCH-GRUNBERG, Theodor. Del Roraima Al Orinoco. Caracas. Ed. Banco Central da Venezuela. Tomo I. S/D. pág. 40. O mesmo autor faz questão de relatar o grande impacto que teve o contato dos não-índios com os índios da região: “... a poucas horas do rio Uraricoera acima, na margem esquerda, vive o fazendeiro Bessa, um canalha pior que Quadros, muitas vezes assassino. Matou aleivosamente um colono branco, três índios Purukotó e um Makú; matou-os ajudado por cúmplices. Quando Galvão chegou aqui, neste lugar da ilha de Maracá havia muitas tribos das mais diversas. Bessa os desalojou de seus ranchos e de suas plantações, dizendo que o campo lhe pertencia. Era pleno inverno e queimou-lhes as casas. A pobre gente fugiu para a mata, onde, por não estarem protegidos contra a umidade, contraíram febres,

prática da escravidão teve sua continuidade nas primeiras décadas do século XX. Levar os índios para trabalhar rio abaixo foi uma prática constante. Era como se a população indígena estivesse ali para atender aos seus interesses, seja na exploração das drogas do sertão, na pecuária ou como carregadores de mercadorias para garimpeiros, como ocorreu no final da década de 1930 por meio de uma nova frente de contato, a mineração.

Outro testemunho que reafirma nossa suspeitas quanto à utilização da mão-de-obra indígena, vem de Alexandre Hamilton Rice, que esteve na região no final de 1924 e início de 1925. Observou que a região deveria ser rica em produtos agrícolas, porém era carente de frutas e legumes, causando danos irreversíveis à população local, que tinha a agricultura totalmente negligenciada. A explicação de Rice era de que toda a mão-de-obra, principalmente indígena, vinha sendo há um longo tempo monopolizada pelas fazendas de gado.⁶⁴

Segundo Nádia Farage e Paulo Santilli, o uso freqüente de mão-de-obra indígena era um fato corriqueiro, e a prática colonialista de escravização permanecia intacta em Roraima após a Independência, modelo que era até elogiado pelos funcionários da então Guiana Inglesa, hoje República Cooperativa da Guiana. Nesse estudo, é mencionado um funcionário inglês que, em 1879, tecia elogios ao modelo de ocupação empregado pelos brasileiros nos campos gerais do Rio Branco, utilizando índios Macuxi e Wapixana na lida com o gado, num recrutamento forçado; acrescenta esse funcionário que os fazendeiros tinham muito cuidado para cooptá-los. Passava então o funcionário inglês a defender esse mesmo modelo para a colônia inglesa: *“Há quantidades de índios vivendo no distrito, no momento ociosos, mas que podem, com cuidado e bondade, tornarem-se vaqueiros úteis desde que são, em alguma medida,*

muitos morreram, em especial as crianças que levavam. Assim é que existem apenas tristes despojos das tribos ao redor de Maracá”.

⁶⁴ RICE, Alexandre Hamilton. **Exploração à Guiana Brasileira**. São Paulo: Ed. USP; 1978.

tribos aparentadas daqueles índios que fazem o trabalho nas fazendas brasileiras."⁶⁵

Dessa forma, não é difícil concluir que as fazendas de gado, ao menos em Roraima, não apresentavam grandes diferenças da grande lavoura existente no restante do país, pois as duas empregavam trabalhadores escravos como forma predominante de trabalho, sendo que esta se utilizava da mão-de-obra negra e aquela da mão-de-obra indígena, apenas aparentemente livre. E quando já não era possível explorar a mão-de-obra escrava dos negros, após a abolição da escravatura no país, em 1888, os índios continuavam sendo escravizados no extremo norte do país.

Enquanto os colonizadores ingleses aspiravam copiar o modelo dos primeiros fazendeiros, o Estado brasileiro, que continuava a ter suas fazendas particulares, levava em frente seu objetivo maior que era o de obter o difícil controle sobre toda a região do Rio Branco, principalmente porque sempre pairava o medo de perder esse território para os estrangeiros.

Em 1858, a lei Provincial que designou as fronteiras do Amazonas estabeleceu que a "freguesia de Nossa Senhora do Carmo" passaria a ser denominada Boa Vista, como sede administrativa da região. Com o advento da República, a freguesia de Nossa Senhora do Carmo foi elevada à categoria de município, em nove de julho de 1890, com o nome de Boa Vista do Rio Branco. Em 1892, já se encontrava relacionada entre os municípios do estado da Amazônia, recebendo, assim, a autonomia administrativa desejada pelos pecuaristas locais, que enxergavam nessa autonomia a possibilidade de ocupar legalmente as terras. O novo município teve como primeiro Prefeito o coronel João Capistrano da Silva Motta, grande proprietário de terras na região.

A partir da autonomia administrativa, o número de fazendas foi aumentando ao longo dos anos num processo ininterrupto, como também foram sendo legalizadas, pois foram criados diversos dispositivos legais que favoreceram a consolidação da ocupação fundiária. Dentre esses dispositivos,

⁶⁵ FARAGE, Nádia e SANTILLI, Paulo. Estado de Sítio. Op. cit. Pág. 271.

está à própria Constituição de 1891, e os Decretos Leis editados pelos estados, que passaram a regularizar as posses existentes antes da proclamação da República.

1.4.A USURPAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS

A Lei de Terras de 1850 institucionaliza no Brasil o regime da grande propriedade privada, restringindo o acesso à terra e ampliando o contingente de despossuídos. De acordo com a Lei, as terras indígenas foram enquadradas em dois tipos: as derivadas do indigenato, ou seja, as reconhecidas como dos índios por direito originário, livres da necessidade de legitimação; e as terras reservadas à colonização dos indígenas, consideradas devolutas, inalienáveis e destinadas ao usufruto desses povos. As oligarquias interpretaram a lei de 1850 de acordo com seus interesses, sendo que aos poucos os poderes locais passaram a vender as terras das aldeias extintas, como também a usá-las para fundação de vilas, povoações ou mesmo logradouro público. Isso se deu principalmente depois da criação do Ministério da Agricultura, em 1860, e da passagem da política indigenista para aquele órgão. Depois disso, dezenas de aldeias foram extintas formalmente. Já em 1887, as terras das aldeias extintas tornaram-se domínio das antigas províncias, e as Câmaras Municipais passaram a ter poder de decisão sobre elas, facilitando aos fazendeiros da região a regularização das terras que haviam ocupado.⁶⁶

Se no período Imperial não houve atenção aos direitos elementares dos indígenas, no período republicano não seria diferente. A Constituição de 1891 atribuiu aos estados as terras que eram das províncias, o que facilitou às oligarquias locais o controle total sobre sua distribuição. A partir daí surgiu um novo modelo agrário no Brasil. A terra transformou-se numa simples mercadoria ficando à mercê do capital e, assim passou a ser livremente comprada ou negociada. Depois da primeira Constituição republicana, a região que hoje constitui o estado de Roraima passou a ter um modelo agrário igual ao

⁶⁶ FARAGE, Nadia & SANTILLI, Paulo. *Estado de Sítio*. Op. Cit. pág. 274.

dos outros estados da Federação, baseado na grande propriedade e na exploração do trabalho indígena, ainda persistente.

A Constituição de 1891, além de ser omissa, como já frisamos, deixava bem claro, em seu artigo 64, que as áreas de fronteiras e outras necessárias seriam reservadas ao Governo Federal, que passaria a delegar legislação supletiva sobre as terras devolutas aos Governos Estaduais,⁶⁷ abrindo ampla margem à manipulação política em todos os estados da Federação com relação às terras onde estavam estabelecidas as populações indígenas. Isso porque a definição de terras devolutas, naquele momento, foi estendida às terras indígenas, bem como a outras terras patrimoniais da União, que assim poderiam ser arrendadas, como as Fazendas Nacionais no Rio Branco. O Decreto de número 07, de 20 de novembro de 1889, por sua vez, conferiu competência aos estados para regular transitoriamente a administração dos bens do Estado brasileiro, inclusive vender aqueles que não conviessem conservar.⁶⁸

Isso teria sido o suficiente para que o Governo do estado do Amazonas, com um discurso de regularizar e vender terras consideradas devolutas por ele, emitisse uma série de Decretos, dentre os quais se destaca o de número 04, datado de 16 de março de 1892, que possuía um objetivo bastante claro: *o de legitimar a ocupação fundiária em todo o estado*. Destacaremos, a seguir, alguns pontos desse Decreto que possibilitarão entender melhor esse processo, levando-se em conta que este fornece todo o arcabouço para a consolidação da ocupação fundiária no vale do Rio Branco. Dessa forma ficavam regularizadas as propriedades que estavam de acordo com os critérios abaixo:

- As posses mansas e pacíficas com cultura efetiva e morada habitual, havidas por ocupação primária e registradas segundo o regulamento que baixou com o Decreto N° 1318 de 30 de Janeiro de 1854, que se acharem em poder dos primeiros ocupantes ou de seus herdeiros.

⁶⁷ São chamadas de devolutas as terras desabitadas, desocupadas, terras sem dono.

⁶⁸ FARAGE, Nadia & SANTILLI, Paulo. **Estado de Sítio**. Op. Cit. pág. 274.

- As posses de terras com cultura efetiva e morada habitual, que tenham sido estabelecidas, sem protesto ou oposição, antes de 21 de novembro de 1889, e mantidas sem interrupção depois dessa data.

- As posses que foram doadas através de sesmarias ou outras concessões do governo, revalidáveis por este Decreto, se tiverem sido declaradas boas por sentença passada em julgado entre os sesmeiros ou concessionários e os posseiros, ou se tiverem sido estabelecidas e mantidas sem oposição dos sesmeiros ou concessionários durante 5 anos.

- A pastagem de gado em campos próprios para a criação é equiparada, para a revalidação ou legitimação à cultura efetiva, uma vez que nos ditos campos existam currais ou ranchos.⁶⁹

Três pontos chamam a atenção nesse Decreto. O primeiro relaciona-se à completa omissão da presença indígena na região, o que na prática significa desconsiderar a existência de terras indígenas; isso numa região em que a maior parte da população era composta de índios. O segundo é que, entre as modalidades previstas pelo Decreto para a legitimação das posses, constava a de sua existência prévia à Proclamação da República, o que na prática facilitaria qualquer posse já existente. Finalmente, outro ponto que não pode passar despercebido é o próprio pasto, já natural na região, conhecido pelos regionais como "lavrado", que passa a servir como prova de que se ali estava estabelecida uma fazenda, só teria que ter um curral. Como na prática ninguém faria qualquer tipo de fiscalização, seria fácil legitimar qualquer tipo de propriedade no município de Boa Vista.

Farage registrou que, após a proclamação da República, foi criada a "Repartição de Obras Públicas, Terras e Colonização", órgão que faria a demarcação e titulação das terras nos estados e que, para o interior, o regulamento delegava o registro de títulos às intendências municipais, cabendo a elas então atestar a veracidade das declarações dos requerentes, bem como a

⁶⁹Decretos de número 04, Imprensa Oficial, Manaus. Datado de 16 de março de 1892. Arquivo da Universidade do Amazonas UA. Manaus.

ausência de litígios. A autora constatou que essas intendências eram controladas pela política local, e que o próprio registro de títulos dos novos proprietários tornava-se um mero jogo de mútuas legitimações entre os fazendeiros.⁷⁰

Parece que o ciclo se fecha, quando assinalamos a importância para os fazendeiros do Rio Branco ter visto a região ser elevada à condição de município, obtendo dessa forma a autonomia política e administrativa necessária para exercer pressão sobre o estado do Amazonas, no sentido de que fossem regularizadas as várias fazendas particulares, a maioria em terras indígenas.

As novas fazendas, que foram ao longo dos anos estabelecendo-se na região, principalmente a partir do início do século XX, propiciaram um contato cada vez mais agressivo entre as diferentes culturas, o que favoreceu o desaparecimento de várias etnias. Assim localizamos geograficamente as populações indígenas no Rio Branco, tanto no período colonial como atualmente.

Em 1786, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira⁷¹ registrava em seu diário de viagem pelo Rio Branco a localização dos povos indígenas que ele havia encontrado. Da lista que fornece, o pesquisador fez questão de registrar que os Macuxí eram dominantes em número no rio Mahú, um afluente do rio Tacutu, observando também que até recentemente ali viveram os Paraviana; estes, segundo Rodrigues, retiraram-se para junto dos holandeses.

No rio Surumu, afluente do rio Tacutu, registrou-se a presença dos Sucurys, Yaricunas, Carapys e Uaicás, bem como dos Wapixana. Em direção ao oeste, no rio Mucajáí, o naturalista também registrou a presença dos Guaxumará, no rio Cauamé, que também era habitado pelos Saporá.

Manuel da Gama Lobo D'almada, funcionário colonial responsável pela demarcação das fronteiras em 1787, também faz uma relação das etnias que encontrou, dando com detalhes a sua localização. Segundo esse autor, os Macuxí ocupavam as serras que se estendem do Rupuni, em direção ao oeste das vertentes do rio Mahú até as do rio Parimé. Ainda registrava Lobo

⁷⁰ FARAGE, Nádia & Paulo Santili. op. cit. 1992. pág. 274.

D'almada que os Caribe e Caripuna habitavam a região do rio Rupuni encontrando-se sob a influência dos holandeses, e não haviam sido aldeados pelos portugueses até aquele momento. Acrescentava ainda que a margem direita do médio e do baixo Rio Branco era igualmente populosa. Ali viviam os Oaqui, Tapicari, Pauxiana, Parauaxi e, notadamente, os Saporá no rio Mucajaí. Lobo D'almada também teve notícia, embora não confirmada, de um outro grupo denominado por Chapero no Rio Branco.⁷²

Mapa 4: localização aproximada dos povos indígenas da Bacia do Rio Branco.

⁷¹FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário de Viagem ao Rio Branco. 1786. pág.33.

Essa realidade já começava a dar sinais de mudanças no início do século XX, quando da chegada dos religiosos beneditinos. Já nesse período, o Monge Dom Alcuino Meyer, com um “faro” de pesquisador aguçado, fez um relatório, em 1926, e o enviou a uma associação de pesquisadores paulistas, ligados ao Museu Paulista. Esse relatório contém as etnias indígenas encontradas por ele e suas respectivas localizações: os Macuxí, depois de quase 200 anos, eram o grupo mais numeroso da região e habitavam ainda quase nos mesmos lugares, os rios Tacutu e Mahú, Contigo e Uraricoera. Os Taurepang, no alto Surumú e no rio Amajary. Os Arecuna, já na fronteira com a Venezuela. Os Ingaricó e os Serencang, no alto Cotingo e alto Mahú. Os que haviam sobrado dos Prurucata e Sapara viviam misturados com os Macuxí. Os Mayagong ou Yerecuna,

continua Dom Alcuino, moravam no

⁷² D'ALMADA, Lobo. Op. Cit. pág.33.

alto Uraricoera. Os Pauxiana, ou o que havia sobrado deles, parecia ironizar o monge, localizavam-se no baixo Catrimani e Mucajai. Já os Wapixana viviam espalhados em muitos pontos do Rio Branco: Cauamé, Uraricoera, Tacutu, Surumu, Cotingo, Amajary. Também o que havia sobrado dos Atruari vivia nas cabeceiras do rio Tacutú. Os Chirianó, Chirichana, Uaicá e etnias aparentadas viviam entre os vários rios. Os Macú moravam no Maracá e no rio Auarí (cabeceira do Uraricoera). Os Maracanã, ainda em 1926, continuavam totalmente hostis aos outros grupos, inclusive aos colonos, e viviam no alto Uraricoera. Segundo nossa fonte, até essa data não haviam sido visitados por nenhum missionário.⁷³

Se levarmos em consideração essas três fontes, fornecidas em épocas totalmente diferentes, percebemos pouquíssima mudança no que diz respeito à localização geográfica dos índios. A maioria circulava, ou se encontrava já vivendo dentro das delimitações das fazendas nacionais, o que correspondia a todo o território do alto Rio Branco. Porém, se compararmos com a atual territorialidade desses povos, pelo menos dos que sobreviveram, percebemos diferenças. Além daquelas já apontadas para o século XVIII e XIX, essas estão representadas por três grandes projetos: a ocupação fundiária acompanhada da pecuária extensiva, a exploração mineral e a construção de estradas como a Br 174 e a Perimetral Norte. Tais projetos foram responsáveis, ao longo dos anos, pela eliminação de vários corpos e pela segregação de etnias em áreas únicas, afastando muitos dos índios das áreas de campos naturais, e das beiradas dos rios, passando a fugirem para as áreas de cabeceiras dos grandes rios e das serras, por serem, no início, locais de difícil acesso aos não-índios; passando a deixar suas regiões de origem para o estabelecimento das grandes fazendas de gado, conseqüentemente, passando se concentrar em maior número nas atuais fronteiras do Brasil, Venezuela ou e da República Cooperativa da Guiana.

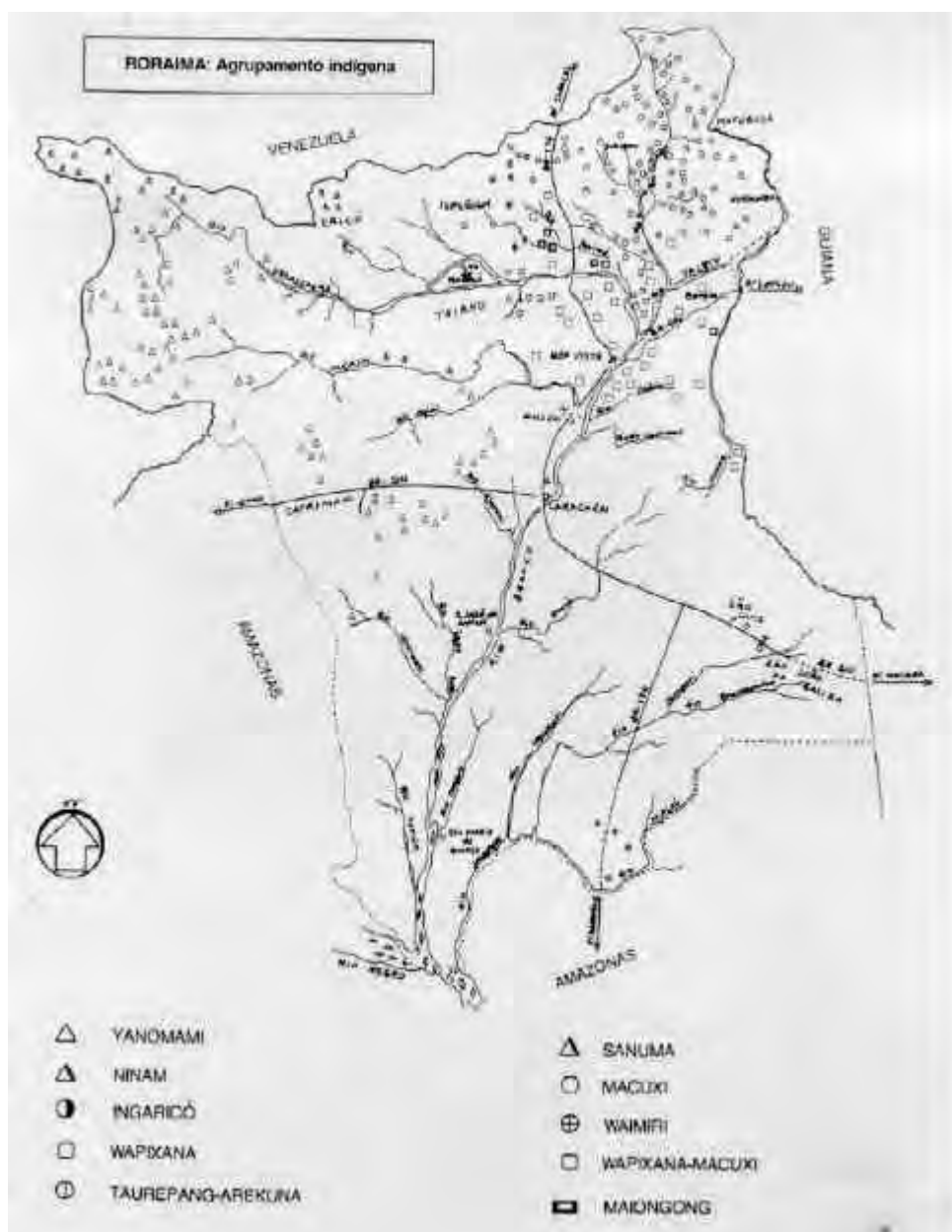
⁷³ Relatório enviado ao Museu Paulista de pesquisa em 1926. Pasta Dom Alcuino Meyer número 03. Arquivo do Mosteiro de São Bento. Rio de Janeiro.

Das etnias acima mencionadas, como os Macuxi, Taurepang, Ingaricó, Patamona, Maiongong, Wapichana, habitam a atual faixa de fronteira entre o Brasil e Venezuela e a Guiana, compartilhando praticamente o mesmo território, deixando de ter a mobilidade territorial anterior. Atualmente vivem cercados por fazendeiros por todos os lados.⁷⁴ Os Waimiri Atroaris que ainda resistem no sul do estado, tiveram suas terras cortadas e sua população diminuída com a construção da Br174. Finalmente, Wai-Wai vivem mais a sudeste de Roraima, adentrando os estados do Amazonas e do Pará. Já os Yanomami, classificados antigamente como da família lingüística dos Waiká ou Xiriana que não foram citados anteriormente, pois até fins de 1973 existiam poucos contatos com eles, vivem no extremo norte da região entre o estado de Roraima e Amazonas, e pelos departamentos de Bolívar e Amazonas, na Venezuela. O grande contato com os Yanomami só veio a acontecer depois da construção da Rodovia Perimetral Norte, e o pior ainda estava para ocorrer: o levantamento mineral realizado pelo projeto RADAM Brasil, em 1974, e a descoberta de ouro em suas terras, deram início a uma corrida de garimpeiros, invasores de terra, empresas de mineração, levando à infecção e ao óbito muitos índios que pela primeira vez tinham contato mais intenso com a sociedade envolvente.⁷⁵

⁷⁴ O número de conflitos é constante nessas regiões, mas recentemente (7/05/2003) uma criança de apenas 12 anos foi baleada por dois homens encapuzados quando caçava nos limites das terras indígenas Aningal, região do Amajari, próximo a uma fazenda.

⁷⁵ Sobre a questão específica dos índios Yanomami, consultar: Neuza Romero Barazal: **Yanomami: um povo em luta pelos direitos humanos**. São Paulo: Ed. Edusp, 2001.

Mapa 5: Agrupamentos indígenas em Roraima



Fonte: Diocese de Roraima

Depois de analisarmos a real situação da territorialidade dos povos indígenas e a apropriação de suas terras, pode-se verificar a expulsão de

algumas etnias para as atuais fronteiras ao norte do Brasil, causando uma série de problemas, dentre os quais destacamos: a diminuição dessa população e a destribalização das comunidades, que teve, e ainda tem, como consequência imediata, a disposição de grande quantidade de mão-de-obra indígena a baixo custo a serviço dos não-índios.

O marechal Rondon conseguiu perceber essa realidade e sintetiza-la, quando fez uma viagem da fazenda São Marcos (antiga Fazenda Nacional), ao Monte Roraima. Nessa expedição ele teve o privilégio de ser acompanhado por uma comissão de 180 índios Macuxi, Taurepang e Maiongong, entre homens, mulheres e crianças. Dessa experiência escreveu em seu diário em 1927:

“Que diferença entre ingleses da Guiana e os brasileiros da fronteira! Aqueles procuram atrair para o seu território todos os índios da região, estes escorraçam os seus patrícios, obrigando-os a expatriarem-se.

*Coisa interessante: esses índios têm a pecha de ladrões no Brasil e passam para a Guiana, onde são recebidos pelos ingleses que os consideram, homens de bem*⁷⁶

Para os índios de Roraima, ter suas terras demarcadas era uma realidade cada dia mais distante. O governador do Território Federal de Roraima em 1946, General Ene Garcez, afirmou nunca ter presenciado ou ter recebido qualquer informação de conflitos entre índios e não-índios. Para ele o “nomadismo” era uma atitude corriqueira, praticada pelos índios da região:

“Na minha época nunca tive problemas indígenas. Mas havia um problema sério que era o nomadismo de certas tribos e isso eu cheguei até a discutir

⁷⁶ RONDON, Candido Mariano da Silva . Índios do Brasil do Norte do rio Amazonas. Conselho Nacional de proteção aos Índios . Ministério da Agricultura. Vol.III. Rio de Janeiro; 1953. pág. 09

com o Governador da Guiana. Às vezes esses índios estavam na Guiana outras vezes no Brasil e a mesma coisa em relação à Venezuela".⁷⁷

Comentário:

Esse “nomadismo”, que os grupos de interesse insistem em afirmar que era praticado na região, é fruto claro da falta de compreensão cultural do significado de território, terra, fronteira, para os povos indígenas. Situação de mobilidade que passa a se ampliar com as relações de contato cada vez mais intensa com a chamada sociedade envolvente, que os expulsavam das áreas de ocupações tradicionais. Esse processo iniciou-se principalmente a partir da Lei de Terras de 1850, que teve como princípio básico o direito de posse não mais pela ocupação, mas pela aquisição. Com isso o capital seguiu absorvendo a terra, vindo a complicar a situação de milhões de brasileiros, particularmente dos povos indígenas, sem condições de adquirir terras; o que lhes restou, portanto, foi lutar com os meios possíveis pelo direito a elas. Essa mesma lei passaria a ser reeditada em legislações posteriores, servindo de agravante para a definição do que seriam, realmente, terras indígenas. Dessa forma os grandes proprietários de terra foram paulatinamente constituindo e reforçando o seu poder e, conseqüentemente, expulsando os índios do seu território. Esse é o caso, por exemplo, da empresa J.G. Araújo e CO. LTDA, da família de Bento Brasil, do coronel Homero Cruz e tantos outros sobre os quais falaremos mais adiante.

Apontaremos, em seguida, outras formas utilizadas pelos pecuaristas da região para regulamentar novas fazendas em áreas tradicionalmente ocupadas pelas populações indígenas, fenômeno que aumentou com a República.

Abdias Neves, Senador pelo Amazonas, em discurso pronunciado no Congresso Nacional, em 1918, fazia severas críticas ao abandono que estavam as Fazendas Nacionais do Rio Branco. Citando, então, diversos relatórios, afirmava que as três fazendas nacionais - São Bento, São José e São Marcos - até o momento não haviam dado qualquer tipo de lucro ao

⁷⁷Ene Garcez. In: FREITAS, Aimberê. **História Política e Administrativa de Roraima**. 1943-1985. Ed.

país, ao contrário, só teriam acarretado despesas. Acrescentava que estavam descuidadas e sendo invadidas por intrusos, que iam se apropriando, além dessas terras, do gado ali existente. Em 1915, segundo o Senador, enquanto outras fazendas particulares se formavam dentro das terras das Fazendas Nacionais, o que teria restado da última, a de São Marcos, eram somente 3.800 cabeças de gado, que teriam sido finalmente entregues ao Ministério da Agricultura. Finalizava seu discurso, solicitando a seus pares que se fizesse uma Lei que votasse, urgentemente, o arrendamento daquelas terras para particulares. Para ele tal projeto já vinha sendo empregado na Guiana Inglesa com ótimos resultados para a Coroa Inglesa.⁷⁸

A formação de novas fazendas foi intensa nesse último século. De acordo com o beneditino Dom Idelfonso, as duas fazendas nacionais, São Bento e São José, estavam nas mãos de 150 fazendeiros. Donos de latifúndios enormes, eles mesmos não tinham noção de seus limites, muito menos de seu valor, pois compravam e vendiam pelo número de cabeças de gado existentes.⁷⁹ Em nome, por exemplo, da Sociedade de Comércio & Transporte, empresa do Comendador JG Araújo, grande comerciante e aviador de Manaus, encontrava-se devidamente inventariada no município de Boa Vista do Rio Branco, até 1937, uma grande fortuna composta de quarenta fazendas, além de 68.276 cabeças de gado, o que já representava 20% de todo o gado da região. Somente treze anos depois, em 1950, esse patrimônio tinha sido intensamente ampliado. De acordo com o relatório do senhor Antônio Augusto Martins, contador das empresas JG Araújo, nesse período, o Município de Boa Vista já contava com 276 fazendas de gado. Toda essa área era ocupada por 120.000 cabeças de gado. Do total de fazendas, 136 pertenciam ao grupo JG Araújo. A maioria das fazendas adquiridas por JG Araújo não possuía titulação definitiva; a única

Humberto Calderaro. Manaus: 1993.

⁷⁸ Diário do Senado Federal- República Dos Estados Unidos Do Brasil – 14/07/1918. Arquivo dos Beneditinos. Rio de Janeiro. Pasta 04.

⁷⁹ D. Idelfonso. Crônica do Rio Branco- 1929-1930. Armário 11 gaveta A MSB. Rio de Janeiro. Pasta número 02

menção existente era a da compra e venda das benfeitorias existentes nas propriedades⁸⁰.

Essa imensa fortuna, acumulada desde 1918, quando JG Araújo se estabeleceu na região, não é fruto somente da compra de terras a pecuaristas endividados, que em sua maioria vendiam as benfeitorias realizadas.⁸¹ O aumento em seu patrimônio também foi possível devido à ocupação de boa parte das Fazendas Nacionais, São Bento, São José e posteriormente parte da fazenda São Marcos, que havia passado aos cuidados do Serviço de Proteção ao Índio em 1914. Isso pode ser confirmado através do relatório do Inspetor do SPI, Bento Pereira de Lemos:

*"Tem sido deveras espinhosa a ação mantida por esta inspetoria contra os exploradores que ousam disputar os bens patrimoniais da União no Rio Branco. O mais obstinado de todos é o comerciante JG Araújo que, não satisfeito com as riquíssimas terras que lhe couberam na partilha das Fazendas Nacionais de São Bento e São José, então abandonadas dos poderes públicos, é, bem assim, com uma parte da fazenda Nacional de São Marcos que conseguiu ocupar abusivamente, ainda procura usurpar outros tratos de terra deste último próprio da União, que é, sem duvida, o mais importante e será uma das principais fontes de riqueza pública quando se valorizar a pecuária com as facilidades do transporte entre aquela região e Manaus."*⁸²

⁸⁰ Fonte: Documentos JG Araújo. Arquivo do Museu da universidade do Amazonas, UA. Manaus. Lote JG Araújo. Gaveta N°04.

⁸¹ Luciano Pereira, que viajou ao Rio Branco em 1916, afirma que o endividamento de grande número de pecuaristas devia-se ao fato de o Rio Branco só ser navegável por cinco meses no ano, período em que era possível exportar gado vivo para Manaus. No restante do ano, não se vendia mais nada, a não ser o fazendeiro que possuísse uma outra fazenda em Manaus, onde pudesse deixar o gado na engorda. De todos os fazendeiros, somente o Comendador JG Araújo possuía capital para tal empreendimento. PEREIRA, Luciano. O vale do Rio Branco: observações de Viagem. Manaus. Imprensa Pública de Manaus: 1917- pág. 47

⁸² Relatório do Inspetor do SPI, Bento M. Pereira de Lemos. In: Antônio Teixeira Guerra. **Estudo geográfico do Território do Rio Branco**. IBGE. Rio de Janeiro. 1957. pág. 158.

Posteriormente, todas as propriedades de JG Araújo foram legitimadas pelo Governo do estado do Amazonas, em sua maioria terras indígenas, denominadas pelos grupos de interesse local de terras “devolutas.”⁸³

Era prática corrente na Amazônia o acúmulo de terras por parte dos grileiros, latifundiários, fazendeiros e empresários, como JG Araújo, para utiliza-las como reserva de valor, contra a depreciação da moeda, para futuras atividades econômicas ou mesmo especulação. No caso específico das propriedades de JG Araújo, pode-se levantar a hipótese de que o aumento extraordinário no número de fazendas naquela região constituísse o principal meio de investimento da riqueza que um empresário possuísse. Isso porque, com a crise da borracha, faltaram outras modalidades de investimentos e uma burguesia inovadora capaz de criar outras alternativas para as riquezas geradas na região amazônica.

Maria Yedda Linhares adverte sobre a compra de grandes extensões de terra: impedir, na prática, o surgimento de rivais, ou novos coronéis que viessem a concorrer em poder e em prestígio com algum senhor já estabelecido. Assim, para muitos coronéis na região, típicos representantes de uma mentalidade arcaica, adquirir terras, através da compra ou ocupação, não significava aumentar seus ganhos, como um empresário ou um industrial moderno, e sim eliminar rivais potenciais e finalmente garantir a hegemonia sobre toda a região.⁸⁴ Esse parecia ser o objetivo de JG Araújo e da família Brasil no Rio Branco.

As invasões em áreas indígenas não pararam por aí. Novas compras de 'benfeitorias', então das próprias populações indígenas, eram

⁸³ A documentação diz o seguinte: LOTE DE TERRAS “Carmo e Livramento”: - Um lote de terras denominado Carmo e Livramento, situado no Município de Boa Vista do Rio Branco, destinado à indústria pastoril, adquirido por compra do Governo do Estado do Amazonas, conforme título definitivo expedido a 29 de dezembro de 1920, do qual constam as seguintes características: 284.296.705 metros quadrados; perímetro 76.241 metros lineares; limites: ao norte, o igarapé Tipiriquiri e o rio Uraricoera, a margem direita; ao sul, o igarapé Truarú, margem esquerda, a oeste o igarapé Carapanã, margem esquerda terras devolutas. Está pago o imposto territorial. Fonte: Documentos JG Araújo. Arquivo do Museu da universidade do Amazonas, UA. Manaus. Lote JG Araújo. Gaveta N°04.

⁸⁴ LINHARES, Maria Yedda e Teixeira, Francisco Carlos. **Terra Prometida**, Uma História da Questão Agrária no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 1999. pág. 45.

alegadas para legalizar e estender novas áreas, tendo como justificativa final o crescimento do rebanho bovino.

Edson Soares Diniz, em pesquisa efetuada no município de Boa Vista e adjacências em 1966, constatou:

"...foram freqüentes as compras de "benfeitorias", que seriam as habitações rústicas e as árvores frutíferas de seus terreiros, adquiridas de terceiros ou de algum "civilizado" amasiado com uma "caboca" e com ela vivia afastado da aldeia, ou de outro que tinha residência isolada do núcleo maior e que não resistiu à coação do fazendeiro comprador."

Diniz continua afirmando que é desse modo que os regionais camuflam a invasão do solo tribal:

*Através desse mecanismo, as benfeitorias passaram de um a outro dono, que feita a compra estabelece o seu curral situando um retiro, núcleo inicial de uma nova fazenda. Porém com o avanço da onda pastoril, os "cabocos" são surpreendidos com um fazendeiro estabelecendo um novo criatório em sua vizinhança e alegando, de imediato pertencer-lhe à área onde os indígenas se fixaram e prepararam seus roçados. Desorientados e não possuindo documentação de propriedade, ficam a mercê dos "civilizados", que a consideram, do ponto de vista "legal", como lugar desocupado."*⁸⁵

A ideologia utilizada pela sociedade envolvente é bem simples de ser compreendida: as terras são de ninguém e dessa forma podem ser ocupadas sem causar problema. Santili é mais claro e afirma:

"Uma diversidade de procedimentos clientelísticos caracterizaram as mediações entre regionais e índios, neste processo. Os índios representam o momento inicial do contato como um momento de reciprocidade com os recém chegados que se estabeleciam em território de ocupação tradicional indígena: em troca do possível

⁸⁵ DINIZ, Edson Soares. **Os Índios Macuxi de Roraima**. IOSP. Marília. tese 09: 1972.

consentimento e da eventual colaboração dos índios diante da ocupação dos campos adjacentes as aldeias, pelo gado, os posseiros lhes ofereciam bens industrializados – especialmente tecidos, ferramentas, utensílios de pesca, aguardente, sal, açúcar, além de carne e leite.”⁸⁶

Um caso de apropriação indevida de terras indígenas ocorreu em 1979, na maloca da Barata, região do Taiano, onde vivem os Wapixana. Um senhor chamado Epitácio Andrade de Lucena possuía uma fazenda denominada Triunfo. Para aumentar suas posses, diz ter comprado do Tuxaua José Loureço uma barraca (benfeitoria) numa área denominada de Campo Maior, com 700 hectares de terra, pela quantia de cem cruzeiros, em 1961. Em 1971, o fazendeiro entrou na justiça, por intermédio do seu filho, promotor público Hitler Lucena, e do escritório de advocacia do Senhor Alcir da Rocha, alegando que a fazenda Triunfo tinha necessidade de ampliar seus campos de pastagem, considerados insuficientes para alimentar 500 cabeças de gado. O documento é finalizado com o pedido da retirada dos índios do local, o que prontamente foi atendido pelo Juiz Eustáquio, depois de ouvir quatro testemunhas favoráveis ao proprietário da fazenda, mandando despejar o Tuxaua da área em litígio.⁸⁷ O absurdo desse fato é que o Juiz tenha considerado, de imediato, o índio como invasor e o fazendeiro como invadido, quando na verdade, o índio estava na área já reconhecida pela FUNAI como área indígena, o que não significa, porém, ter sido a área delimitada e demarcada. A Maloca da Barata só foi declarada de posse permanente dos índios em 25 de maio de 1982.⁸⁸

⁸⁶ SANTILLI, Paulo. **Pemongom Patá:** território Macuxí, rotas de conflito. Tese de doutorado Faculdade de letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo USP: 1996.

⁸⁷ Justiça (Dos Fazendeiros) de Roraima expulsa Wapixana de seu Território. Jornal Porantim. Manaus . Ano II. : 1979.

⁸⁸ Terras Indígenas no Brasil. Centro Ecumênico de Documentação e Informação. PETI - Projeto de Estudo Sobre Terras Indígenas no Brasil. Museu Nacional/ UERJ. Rio de Janeiro: 1990. Percebe-se que as pessoas citadas não saíram de cena, pois em agosto de 2000, o juiz Helder Girão Barreto nomeou uma comissão interdisciplinar para produzir um laudo técnico-científico sobre a demarcação da área indígena Raposa Serra do Sol. O laudo foi solicitado como justificativa para decisão judicial na Ação Popular movida pelos advogados Silvino Lopes da Silva, Alcides da Conceição Lima Filho e Luis Hitler Britto de Lucena, contra a Portaria n.º 820, do Ministério da Justiça, de dezembro de 1997, que declarou a demarcação da área Raposa Serra do Sol de forma contínua, luta que vem sendo travada há mais de três décadas em Roraima.

Outro fato em que se constata o grave problema fundiário na região vem do Ministério do Interior, 1975-1979⁸⁹. Esse Ministério realizou estudo para elaborar o segundo plano de ação do governo para o então Território Federal de Roraima, como forma de concretizar a vinda de migrantes para o estado com o objetivo de ocupar os "vazios da Amazônia", além de definir uma estratégia agropecuária. Foi através desse estudo que se constatou, depois de todo o levantamento efetuado, que a situação fundiária dos proprietários de terra em Roraima era totalmente indefinida. Nesse período havia somente 1.193 imóveis rurais cadastrados pelo Sistema Nacional de Cadastro Rural; desses, apenas 172 possuíam títulos definitivos de propriedade. As propriedades definitivamente regularizadas representavam somente 14% dos imóveis cadastrados, o que corresponde a 32% da área total de 1.835.652,7 ha. A maior parte dos proprietários não tinha como regularizar sua situação fundiária, pois não tinha como comprovar a posse definitiva das suas fazendas, sendo a sua maioria em áreas indígenas.

Do documento citado acima, constatou-se que, das 1193 propriedades, 800 já se dedicavam à pecuária extensiva, número que só tendeu a crescer, pois a forma de pagamento utilizada era a sorte ou a quarta - um sistema de trabalho muito antigo, utilizado nas fazendas de gado, que impulsionava o crescimento de novas fazendas, tendo como consequência imediata a ocupação do gado em novas áreas. Barbosa, verificando uma série de documentos do final do século XIX, concluiu que os fazendeiros já estabelecidos em Boa Vista teriam acumulado algum capital com a venda do gado para Manaus, no auge da borracha, e que teriam se encarregado de recrutar e financiar a vinda, principalmente, de nordestinos empobrecidos, egressos da borracha, para se instalarem na região e ali trabalharem sob o sistema de sorte. Isso pode então confirmar que a região do Rio Branco nunca esteve vinculada diretamente ao extrativismo vegetal; seu incipiente

⁸⁹ Esse plano de ação para ocupar a Amazônia é a sequência ao "Plano de Integração Nacional" (PIN), projeto criado pelo governo Médici em 1970, onde foi aplicada inicialmente mais de 1 bilhão de dólares, num vasto programa de construção de estradas, colonização rural, exploração mineral e construção de hidrelétricas e portos na região amazônica.

desenvolvimento econômico esteve sempre ligado à pecuária e à venda de carne para Manaus, Venezuela e Guiana Inglesa.⁹⁰

Na relação de trabalho sob o sistema da “sorte”, a partilha, era procedida anualmente. Fazia-se antes o rodeio do gado, o fazendeiro trazia os ferros de marcar, que guardava sempre consigo na cidade. De cada quatro bezerros, o vaqueiro recebia um, escolhido por sorteio. Ocorre que durante todo o ano o fazendeiro fornecia aviamentos de toda ordem ao vaqueiro: alimentos, remédios, utensílios, munição, dinheiro etc.

O vaqueiro efetuava, no momento da partilha, o pagamento desses aviamentos com os bezerros a que tinha direito. Primeiro machos e, esses não sendo suficientes, fêmeas, o que ocorria com frequência.

Essa era então uma forma de relação de trabalho típica de uma economia não-monetária, mas a de maior rentabilidade, idealizada de acordo com o tipo de cultura e a oferta da mão-de-obra, possibilitando ao vaqueiro, depois de alguns anos de trabalho, fundar a sua própria fazenda. Poderíamos afirmar que esse tipo de pagamento era a forma de atrair mão-de-obra, mesmo havendo aí uma exploração do vaqueiro que se dava por duas maneiras: primeiro pela subavaliação dos bezerros e, segundo, porque os preços dos aviamentos eram sempre mais caros nos barracões das fazendas.

Grande parte dessa mão-de-obra era oriunda do ciclo da borracha, porque, no final do século XIX, a Amazônia sofreu um forte processo migratório, devido à atividade de extração do látex. Camponeses provenientes do Nordeste, provavelmente fugindo das secas, que assolaram a região nos anos de 1877 a 1888, chegavam à Amazônia na esperança de reconstituírem suas vidas. O número de imigrantes que se deslocou para a região é calculado em torno de meio milhão de pessoas.

A partir da segunda década do século XX, a borracha passou a ser produzida em larga escala, com base científica, nos países asiáticos,

⁹⁰ BARBOSA, Reinaldo. Ocupação Humana em Roraima. Belém. Boletim do Museu Emílio Goeldi Série

destacando-se o desenvolvimento do substituto da borracha natural, o que barateou seu preço no mercado internacional. Com isso, desmantelou-se por inteiro o extrativismo praticado na Amazônia, que não teve condições tecnológicas para acompanhar a concorrência. Todo esse processo trouxe reflexos bastante negativos para a economia, deixando a Região Norte completamente paralisada. A queda dessa atividade acarretou o desemprego em larga escala, não apenas dos imigrantes como também das populações regionais, que se deslocaram para outras áreas urbanas, ou partiram em busca de outras atividades econômicas.

Com a estagnação e o retrocesso das atividades econômicas e sociais, provocadas pela crise da borracha, buscou-se um rearranjo geral na organização das forças produtivas e das relações de produção. Esse processo gerou problemas na economia do vale do Rio Branco, devido a diminuição do seu mercado consumidor, havendo um retrocesso na sua base produtiva. Ao menos esse foi o cenário encontrado por um novelista inglês Evelyn Wough que, ao passar por Boa Vista em 1934, encontrou a economia da região completamente arruinada⁹¹. Em resumo, podemos afirmar que a decadência do ciclo da borracha comprometeu toda a economia da região e, conseqüentemente, as atividades da pecuária, pois seu principal mercado consumidor foi completamente desestruturado, fazendo com que parte dessa mão-de-obra, antes empregada na coleta da borracha e no criatório bovino, migrasse para áreas de exploração mineral de ouro e diamantes da região.

Com a crise econômica enfrentada, essa região viu-se excluída do cenário nacional, uma vez que os esforços de industrialização, iniciados nos anos 30, concentraram-se no sul e sudeste, ao mesmo tempo em que a estrutura de poder regional não possuía influência política capaz de trazer grandes investimentos para a região; enquanto a urbanização e o trabalho assalariado tendiam a se generalizar nos grandes centros, como São Paulo e Rio de Janeiro,

antropológica n°09 (01): 1994 op. cit. pág. 134.

⁹¹ WAUGH, Evelyn. Noventa e dois dias. Reportagem de uma viagem aos trópicos através da Guiana e parte do Brasil. Tradução de Alberto Chirone. Boletim do centro de Informação da Diocese de Roraima; Boa Vista; 1986

essa região enfrentava uma outra realidade. A acumulação se dava de forma ainda pré-capitalista, e a relação mantida entre fazendeiros e os poucos trabalhadores rurais, índios em sua maioria, era ainda a do tipo colonial. Portanto, eram os índios os grandes responsáveis pelo grosso do trabalho na região do Rio Branco, e em toda a Amazônia, como já tivemos a oportunidade de mencionar.

Ao que tudo indica, estava selada a sorte dos vários grupos indígenas da região do Rio Branco. Muitos desses grupos já desapareceram, principalmente depois da intensificação dos contatos, no final do século XIX, com o avanço da pecuária e com a mineração. Entretanto, enquanto os índios de outras regiões do Brasil foram sendo eliminados ou expulsos de suas terras já a partir do século XVI, XVII e XVIII, como é o caso das regiões Sul, Sudeste, e da grande maioria dos estados nordestinos, os índios de Roraima e suas terras foram sendo incorporadas com mais intensidade somente a partir das últimas três décadas do século XX. Isso ocorreu devido ao avanço das diversas frentes de expansão baseadas na pecuária e na mineração, quase três séculos depois, especialmente após da abertura da rodovia Manaus - Boa Vista em 1977 (Br174) e com o início da construção do trecho roraimense da Perimetral Norte (Br210), período em que o fluxo de migração para o território aumentou consideravelmente.

É sob esse prisma que se pode compreender o debate acirrado a respeito da demarcação das terras indígenas no estado de Roraima, onde os índios não conseguem ter suas terras demarcadas, pois os diversos grupos de interesse, formada em sua maioria por grandes latifundiários, e apoiados pelos políticos, têm posturas contrárias ao tipo de demarcação requerida pelos índios, como à própria demarcação em si.

Esse, basicamente, é o caso específico da área indígena Raposa Serra do Sol, alvo de grande polêmica em Roraima. Situa-se no nordeste do estado, região que faz fronteira com a República da Guiana e a Venezuela, sendo ocupada tradicionalmente pelas etnias Macuxi, Wapixana,

Ingariko, Taurepang e Patamona. A área de 1.678.800 hectares é reivindicada pelas comunidades indígenas, sendo que a principal luta é para que ela seja demarcada de forma contínua e não em ilhas, como pretende a elite local e algumas organizações indígenas não ligadas ao Conselho Indígena de Roraima, (CIR).

Os fazendeiros insistem em afirmar, porém, que até 1975 não havia qualquer problema com as comunidades indígenas, e que os Macuxi e os Wapixana só se instalaram recentemente na área Raposa Serra do Sol, apesar de toda uma documentação, relatórios de viajantes e funcionários da coroa ou não provar exatamente o contrário.

Já o governo do estado e principalmente toda a sua representação parlamentar vêm, sistematicamente, se opondo à tal demarcação, tanto na Assembléia Legislativa estadual, mas principalmente na duas casas do Congresso Nacional, com a pretensão de pressionar para que ela não se realize de forma contínua, e sim em forma de ilha, liberando-se o restante do território para a ocupação dos não-índios.

O Poder Executivo em Roraima, de modo geral, promoveu migrações, titulações de terras, criação de vilas, de garimpo, construção de estradas e até a criação de um município dentro da área indígena Raposa Serra do Sol, Uiramutã. Se isso não fosse o suficiente, em 2001 foi criado pelo Governo Federal o sexto Pelotão de Fronteira Especial (PEF) do Exército, alegando risco para a soberania nacional, tanto externamente, como internamente, justificado pelo próprio Projeto Calha Norte, que teve o total apoio de diversos grupos de pressão, cujo objetivo é dificultar a demarcação da própria área indígena Raposa Serra do Sol, criando mais conflitos na região, dessa vez entre o Exército Nacional e as comunidades indígenas, questão polêmica que necessita de maiores estudos.

O discurso pela não-demarcação das terras indígenas na região pode ser visto na fala do general do Exército Luiz Gonzaga Lessa que, em palestra realizada no clube militar, em 13 de outubro de 1999, resumiu o

pensamento dos grupos de interesse local, ao passar a idéia de que se as terras indígenas forem demarcadas, Roraima ficará desprovida do seu desenvolvimento econômico natural, portanto, inviável como Estado da Federação:

*"É importante para nós do Exército, vermos a influência das terras indígenas nos Estados. No Amazonas 21% do Estado é constituído de terras indígenas, praticamente no Pará, 20% são terras indígenas. Roraima não existe como Estado, está inviabilizado, como Unidade Federativa de direito e de fato, porque somente em terras indígenas têm quase 58% de seu território, sobrando pouquíssimo para o Estado conduzir outra atividade econômica. A tendência é piorar. No momento nós estamos com um conflito muito grande na área do Uiramutã, onde pretendem transformar várias áreas isoladas em uma só. Os políticos de Roraima, a começar pelo governador do Estado, Neudo Campos, estão lutando tenazmente contra tal tendência. As áreas indígenas na Amazônia constituem um conjunto maior que Portugal, Espanha, Alemanha etc..."*⁹²

O que está claro, então, é que os grupos que representam os interesses da elite no estado estão coesos na oposição à demarcação das terras indígenas, mesmo quando afirmam ser favoráveis à demarcação em forma de ilhas, pois tal posicionamento reflete apenas a mudança na correlação de forças diante da questão: se antes os índios não tinham qualquer poder de pressão, hoje a realidade é outra, apesar de não terem nenhuma representação parlamentar, têm uma organização política capaz de lutar para conquistar seus objetivos. Dessa forma a sua luta e o apoio de outros setores democráticos da sociedade demonstram que já não é possível ignorar a situação à qual estão submetidas as populações indígenas no país.

⁹² Palestra Proferida pelo General do Exército Luiz Gonzaga Lessa - Revista do Clube Militar. Em 13 de Outubro de 1999. pág. 14. Arquivo Ana Lagoa Universidade Federal de São Carlos. São Paulo

1.5.O ÍNDIO NA PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA DE RORAIMA

A análise dos elementos históricos realizados anteriormente permite que tenhamos uma visão mais apurada da ocupação do extremo Norte do país, desde o período colonial, projeto político-estratégico da Coroa portuguesa, que teve continuidade durante o Império mesmo com toda a crise da Igreja Católica, e tratou, junto com as populações indígenas, de ali formar barreiras, utilizando as etnias indígenas contra as possíveis invasões de outras nações, entre as quais Espanha e Holanda. Desse projeto surgiu uma nova sociedade, porém com características coloniais, moldadas sobre a escravidão e na exploração da força de trabalho e na ocupação das terras indígenas.

Antes de buscarmos novos elementos a respeito da questão indígena em Roraima, principalmente sobre o problema da demarcação das suas terras e dos interesses em jogo, torna-se necessário um intervalo de reflexão, a fim de efetuarmos uma análise atenta da historiografia roraimense, cujo protagonista é o índio.

Apontaremos, assim, algumas obras e seus respectivos autores dentre os quais destacamos: funcionários coloniais, geógrafos, antropólogos e, finalmente, historiadores, locais ou não, que ao longo de seus relatórios, ou seus trabalhos de pesquisa, trataram de refletir sobre o lugar das populações indígenas no Rio Branco.

Muitos foram os cronistas e funcionários coloniais que deixaram registros, alguns deles já mencionados. Temos notícias de uma infinidade, que tiveram seus relatórios publicados pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, principalmente na segunda metade do século XIX, pois o novo país precisava ser reconhecido geográfica e historicamente. Aqui destacaremos os relatos mais importantes sobre a região.

Os estudos antropológicos relativos à Amazônia tiveram início nas últimas duas décadas do século XIX. Porém, já a partir do início do século XVIII, vários funcionários coloniais, deixaram inúmeras informações, em forma de

relatórios, sobre as etnias indígenas existentes no Rio Branco. Muitos desses textos são ricos em detalhes, porém em sua maioria tentam sempre esconder a real situação dos índios, no que diz respeito principalmente ao conteúdo da sua exploração como mão-de-obra.

Por outro lado, os trabalhos que ora apresentaremos, com algumas exceções, vêem o índio como pertencendo a um passado longínquo, cuja integração definitiva à nação, abandonando seus valores e sua cultura, seria somente uma questão de tempo. Além disso parte dessa produção foi realizada dentro da década desenvolvimentista dos anos de 1970 e da década perdida de 1980, período difícil de contestar as palavras "civilizações e progresso," no qual também a perspectiva de integração dos índios nessa sociedade dispensaria a demarcação das terras e sua proteção específica.

Um dos primeiros trabalhos a serem analisados será do funcionário colonial já citado, o Dr. Ribeiro de Sampaio,⁹³ que esteve no Rio Branco em 1777, numa Missão fiscalizadora, a mando do Governador e Capitão Geral da província do Rio Negro, Dr. João Pereira Caldas, dentro da política portuguesa de justificar a posse em função das inúmeras incursões estrangeiras à região.

Em seu diário, não traz nenhuma novidade sobre a exploração vivida pelos índios, mesmo porque esse não era seu objetivo. Seu relatório, porém, torna-se importante para antropólogos e historiadores na medida em que enumera, com um certo cuidado, as várias etnias com que manteve contato e que poderiam ser localizadas na região. Ainda fez questão de assinalar outras, de que só pôde ter notícias, pois localizadas nos rios, não conseguiu ter acesso a elas. Com as que teve contato fez questão de descrever seus costumes, noticiando, já naquele momento, o desaparecimento de algumas etnias, não explicando, sintomaticamente, porém, quais seriam suas causas.

Afirma que os índios mantinham uma relação harmoniosa com os portugueses, pois admitiam a religião católica facilmente. Os pais davam seus

“curumins” com entusiasmo e alegria para serem batizados e mostravam também o interesse por receber esse sacramento da Igreja.

Segundo relato de Ribeiro Sampaio, reinava nas cinco povoações visitadas por ele, em 1777, um clima harmonioso entre índios e os poucos não-índios, objetivo pretendido pela lei do Diretório dos índios de 1757. Por outro lado, o que se percebe nesse relato é que os índios são repudiados, não possuíam desejos e, “futuro” algum, se não houvesse a intervenção portuguesa, como o projeto dos aldeamentos, imprimindo assim um discurso de messias, capaz de salvar as populações indígenas.

Alexandre Rodrigues, três anos depois, iria contestar essa análise. Para ele, a realidade se mostrava totalmente diferente, pois se iniciavam as primeiras revoltas indígenas. Esse estudioso da região amazônica deixa o melhor documento desse período sobre a realidade dos povos indígenas no Rio Branco.

Alexandre Rodrigues fez parte da única expedição científica patrocinada pela Coroa portuguesa com destino à Amazônia, que durou dez anos, tempo suficiente para fazer um minucioso relato de toda a região. A tarefa seria situar as cidades, vilas, rios, e serras; conhecer e engrandecer as riquezas minerais, a fauna, a flora e, principalmente, definir os limites do território. Sua obra encontra-se reunida sob o título “Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro”, que primeiramente foi publicada pela Revista Trimestral, do Instituto Histórico e Etnográfico do Brasil (1885 - 1888). Já os escritos relativos à região do Rio Branco não se incluem na publicação citada; encontram-se na forma de documentos primários, recentemente traduzidos pela professora Nádia Farage e publicados pelo Núcleo de Estudos Indígenas da Universidade de São Paulo.⁹⁴

No ano de 1780, Alexandre Rodrigues foi contratado e destacado para fazer uma avaliação do efetivo potencial econômico e do

⁹³ SAMPAIO, Ribeiro op.cit.

rendimento dessa região, que, nas últimas duas décadas do século XVIII, sua ocupação não teria sido ainda consolidada. Incumbira-se, especialmente, de fazer uma avaliação precisa dos aldeamentos indígenas.

Ao que tudo indica, talvez por não manter um vínculo como funcionário colonial, não disfarçou a realidade e não poupou críticas ao modelo de aldeamento secular empreendido no Rio Branco, onde fez questão de assinalar a exploração da mão-de-obra indígena, como também fez severas críticas aos próprios diretores e religiosos, que criavam uma censura sobre a vida social dos índios, na medida em que seus hábitos culturais eram negados e substituídos por outros, completamente alheios ao seu modo de vida original, além de mandar prendê-los sem motivos aparentes. Ao mesmo tempo, relata os problemas sérios por que passavam as povoações, acusando todos os comandantes que ali estiveram de não terem proporcionado nenhum progresso em suas instalações, principalmente no setor agrícola, responsável pela subsistência dos seus moradores, dos quais 99,9% eram constituídos de índios.

Esse documento possibilita dar uma versão coerente aos motivos que levaram as várias etnias no Rio Branco a se revoltarem, de 1780 em diante, o que marcou, por sua vez, a decadência do modelo pombalino de colonização para a Amazônia, como já tivemos oportunidade de registrar.

Lobo D'almada,⁹⁵ funcionário leal e dedicado aos interesses da Coroa Portuguesa, como podemos perceber em outras falas, preocupou-se, num primeiro momento, em acusar principalmente os holandeses e os espanhóis em sua crônica, afirmando que esses não tinham interesse em colonizar a região. Segundo ele, seus interesses estavam voltados ao tráfico de índios para servirem de escravos nas colônias da Guiana. Parece, em sua narrativa, querer esconder que essa já era a verdadeira situação dos grupos indígenas que viveram nos aldeamentos do Rio Branco antes das insurreições, e que, em sua maioria, eram transferidos para Belém, para o Rio Negro e para São Luiz.

⁹⁴ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. In: **Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII**. Marta Rosa Amaroza & Nadia Farage (Org.). São Paulo. Núcleo História Indígena./ USP ; Fapesp:1994.

⁹⁵ D'ALMADA Lobo Manoel. op. cit.

Por outro lado, veio de Lobo D'Almada uma contribuição importante, como já havíamos destacado anteriormente, para as comunidades indígenas de Roraima, pois teve o cuidado de identificar 22 etnias e localizou com exatidão os diversos povos que habitavam o Rio Branco no final do século XVIII. Esse documento torna-se mais importante na medida em que derruba a tese difundida pelos mais diversos grupos de interesse que insistem em questionar a origem dos indígenas da região, ou seja, insistem em propagar a tese de que os índios de Roraima não são originários do Rio Branco, e sim do Caribe, tendo chegado à região apenas no final do século XIX e início do século XX. A primeira parte é verdadeira, mas a segunda não possui amparo dentro da história da região. Por essa tese, os índios não possuem direito algum sobre as terras que ocupam, bem como aquelas que reivindicam para serem demarcadas em áreas contínuas.

Ao falar da exploração da mão-de-obra indígena, Lobo D'almada admite que poderia persuadir os índios, mostrando as vantagens de ser "amigo" dos brancos, oferecendo outros métodos de persuasão e não mais aqueles usados anteriormente. Admite que houve um sistema de exploração das etnias indígenas bastante acentuado, motivo que teria levado à revolta e à fuga dos aldeamentos. Nesse caso, propõe que seja dada moradia, comida e vestuário, que seriam pagos pelo trabalho na agricultura ou na lida com os animais. Esse modelo paternalista parece ter feito escola no Rio Branco, pois atualmente ainda persiste, sendo empregado por fazendeiros com relação ao trabalho indígena.

Outro autor que analisou o vale do Rio Branco foi o pernambucano Joaquim Nabuco.⁹⁶ Escreveu ele o "*Direito do Brasil*", obra que reúne a defesa da causa do Brasil ao Rei da Itália, que era o árbitro na questão de limites com a Guiana Inglesa, em virtude do tratado de 1901.⁹⁷

Preocupado em justificar a antigüidade da posse pelos portugueses, a contribuição de Nabuco torna-se importante, pois apresenta uma

⁹⁶ NABUCO, Joaquim. op.cit.

⁹⁷ A respeito do interesse dos ingleses nessa região ver: REIS Arthur C  zar Ferreira. **A Amazônia e a cobiça Internacional**. Rio de Janeiro: Civiliza  o Brasileira, 1982.pag. 99-109.

documentação da Região Norte, especificamente do Rio Branco. Assim, qualquer trabalho, ao se referir ao período colonial, terá que passar necessariamente por sua obra, embora ela não satisfaça quanto à questão indígena. Quem esperava encontrar alguma análise sobre a apropriação de trabalho, resgate ou escravidão indígena, ficará surpreso, pois o autor não faz sequer um simples questionamento das revoltas indígenas ocorridas, limitando-se a recolher documentos que provariam novas tentativas de reestruturação dos aldeamentos.

Em momentos da obra, faz sinceros elogios à introdução do gado na região, parabenizando o responsável pela idéia. Temos aí, portanto, uma exaltação do modelo de colonização seguido pelos portugueses no Rio Branco. Por outro lado, faz severa crítica ao processo de colonização holandesa, ao mencionar um relatório de um funcionário colonial holandês, que afirmava estariam os índios do extremo norte da colônia portuguesa mais protegidos sob a bandeira inglesa como também aos cuidados da Igreja protestante. Joaquim Nabuco saiu em defesa das instituições portuguesas, advertindo que há muito tempo a escravidão indígena teria sido abolida no Brasil. Percebe-se, assim, que o autor não possuía real conhecimento do assunto, talvez por estar escrevendo a defesa do Rio Branco na Europa, e não na Amazônia. Sabe-se que a realidade indígena, pelo menos nessa região, era completamente diferente do que escrevia Joaquim Nabuco, que talvez estivesse influenciado pela visão romântica do índio, muito presente no antigo regime, tanto na literatura, como na pintura, e nas próprias moedas comemorativas do Império. Essa visão foi construída, segundo Liliam Schwarz, pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro com o benévolo apoio de D. Pedro II:

" Como um exemplo a ser seguido, o indígena surgia como herói e vítima de um processo que o atropelava.

"O índio despontava como um exemplo de pureza, um modelo de honra a ser seguido. Diante de perdas tão fundamentais - o sacrifício em nome da

*nação e o sacrifício entre os seus -, surgia a representação idealizada, cujas as qualidades eram destacadas na construção de um grande país.*⁹⁸

Joaquim Nabuco ainda faz afirmações duvidosas, aludindo que os índios retirados do Rio Branco eram recebidos como livres nas famílias do Pará. Como liberal, acreditava nas instituições e principalmente no Direito; tenta mostrar que no país existia uma série de leis rigorosas para punir os infratores que cometessem delitos contra as populações indígenas e que essas leis já estavam assinalando uma grande transformação nos costumes.

Ao final de sua defesa a respeito do direito do Brasil sobre as terras em litígio, admite que toda a região do extremo norte, particularmente da área disputada entre a Inglaterra e o Brasil, cerca de 19.630km², separados pelos rios Tacutu, Cotingo até o rio Rupuni, teria sido povoada por índios, retirados de várias regiões do Rio Branco, tendo sido dominadas as mais variadas etnias para servirem como uma espécie de escudo para o domínio português. Joaquim Nabuco reutilizou o termo "muralhas dos sertões", descrito pelos cronistas, com o objetivo de referir-se à grande muralha humana, edificada através dos aldeamentos, com os índios de Roraima, para garantir a posse da terra à metrópole portuguesa.

Outro trabalho que trata ainda da história de Roraima é do professor Gurseem de Miranda: "O Forte São Joaquim do Rio Branco"⁹⁹ Tal obra é um reflexo do discurso da elite local sobre as populações indígenas de Roraima, pois questiona se estas têm ou não direito à demarcação de suas terras.

Nessa obra, o índio é colocado completamente à margem do processo de colonização da região. O autor constrói e exalta a figura dos comandantes do forte São Joaquim que, segundo ele, foram, ao longo das décadas que por ali passaram, os verdadeiros responsáveis pela colonização,

⁹⁸ SCHWARZ, Liliam Moritz. *As Barbas do Imperador. D. Pedro II, um Monarca dos Trópicos*. São Paulo. Companhia das letras: 1998. págs.134 e 136.

⁹⁹ MIRANDA, Alcir Gurseem. **Forte de São Joaquim do Rio Branco**. Belém:Graficentro, 1993.

tentando apagar desesperadamente o papel histórico das etnias indígenas como agentes desse processo.

Para legitimar o poder das elites, o autor fecha os olhos às dificuldades e tensões do passado, tentando idealizar a colonização de Roraima, baseado no discurso dos homens brancos que ali teriam chegado na segunda metade do século XIX. Não por acaso, tenta esconder os levantes ocorridos nos aldeamentos pombalinos do século XVIII e, quando os cita, coloca esse momento importante de resistência dos povos indígenas como fato sem significado, sem importância. Numa atitude hostil, trata da revolta da praia do sangue, um levante contra os “civilizados,” como uma forte tentativa de desequilibrar o povoamento do Rio Branco.

O trabalho apresenta a construção do Forte São Joaquim em 1765, quando na verdade deu-se dez anos depois, como já foi indicado anteriormente. O grande problema desse trabalho, entretanto, não é de ordem cronológica, mas a posição que defende, ultrapassada e conservadora, com relação à terra indígena, auxiliado possivelmente pelo Direito positivista. De acordo com ele, as populações indígenas, que ao longo de vários séculos vêm resistindo à invasão de suas terras, não têm direito a elas: “...os *silvícolas* desconheciam o sentimento de propriedade privada, escapando-lhes, assim, quaisquer arguições destes direitos.” E numa linguagem mais jurídica, sentencia: “*Daí não caber o deferimento de quaisquer prerrogativas científicas em seus benefícios*”.¹⁰⁰

Com essas palavras insiste em defender que as etnias indígenas em Roraima não possuem direito algum sobre suas terras, porque são “errantes”, não se apegam ao território, não têm a noção da propriedade privada dessas terras que, por um direito natural já pertenciam aos seus antepassados. O argumento do professor Gurseem de Miranda não pode ser levado a sério, pois já em 1680 o direito natural às terras que ocupavam era garantido aos índios pelo alvará de primeiro de abril do mesmo ano.

¹⁰⁰ MIRANDA, Gurseem. Op. Cit. Pág.34

Ao contrário de Gursem, João Mendes Junior, de forma genial, demonstra que as terras indígenas foram garantidas através de várias legislações; para ele a Constituição Federal de 1891, no art. 64, determinava que pertenciam aos estados as terras devolutas situadas nos respectivos territórios indispensáveis para a defesa das fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais. Dessa forma, as terras indígenas, sendo terras congenitamente possuídas, não são devolutas, isto é, são originariamente reservadas, na forma do Alvará de 1º de abril de 1680 e por dedução da própria lei de 1850 e do art. 24§ 1º do Decreto de 1854.¹⁰¹

Discordamos inteiramente de Gursem de Miranda, quando afirma que a falta de noção de propriedade privada das etnias indígenas serve de razão para o não reconhecimento do direito às terras que ocupam. Em nossa avaliação o que garante a propriedade da terra não é o conhecimento ou não do conceito de propriedade privada, mas a própria ocupação prévia, isto é, a própria história da ocupação, isto sim é que define em primeira instância se as etnias têm ou não direito às terras que ocupam.

Vemo-nos diante do típico intelectual a serviço da elite, que faz questão de assinalar que todos os comandantes do forte vieram acompanhados de suas esposas ou que aqui casaram com brancas; em outras palavras, poderia dizer que não houve nenhuma “contaminação” com o sangue indígena.

Finalmente, seu trabalho peca do ponto de vista metodológico, pois não tem a mínima preocupação em apresentar suas fontes pesquisadas, limitando-se a mostrar uma pequena bibliografia ao final do texto. Este autor trata a História como sendo a História dos grandes vultos brancos, os verdadeiros heróis das elites, os bandeirantes de Roraima.

Trabalho no campo da história política que tem se destacado, especialmente na região, é o do Administrador Aimberê Freitas. Cidadão roraimense, ocupou diversos cargos públicos, incluindo o de Secretário da

¹⁰¹João Mendes Junior: O Domínio da União Sobre as Terras Indígenas. Ministério Público Federal. Brasília, 1988).

Agricultura no período da ditadura militar, momento da história brasileira que ele denomina, por mais de uma vez, de “movimento militar”, ao qual tece uma série de elogios. Segundo ele, foi durante esse período que Boa Vista teria sido finalmente dotada de toda a infra-estrutura necessária a uma capital.¹⁰²

Inicialmente, Freitas esquece que dotar Boa Vista de uma infra-estrutura moderna fez parte do "Plano de Integração Nacional" como também da ideologia dos militares que se refletia nas regiões de fronteira, explicitando sua concepção de guerra interna, que deveria ser vencida a qualquer custo para garantir a "segurança nacional". Tal concepção que permeou todas as ações militares na região, baseadas nas supostas presenças externa e interna do inimigo. Assim pode-se Justificar a construção da Br 174, que teve muito mais objetivos estratégicos e econômicos, proporcionando uma rota militar para a fronteira da Venezuela, terminado ao norte nos grandes depósitos minerais descobertos em várias áreas indígenas. Justifica também a construção de uma cidade moderna cujos objetivos, entre outros, era dar comodidade, principalmente, aos militares que para lá eram então destacados, fato que merece ainda maiores estudos.

Logo no início de sua obra, faz questão de assinalar que as diversas etnias indígenas que vivem hoje em Roraima: Macuxi, Taurepang e Yanomamy, por exemplo, vieram do Caribe, subindo o Rio Orenoco na Venezuela. Esse dado está sempre presente na historiografia regional e tem servido para justificar a ocupação das terras pelos não-índios.

Ao tratar do período colonial no Rio Branco, afirma acertadamente que, no início da colonização, os aldeamentos foram estabelecidos dentro da ótica do Diretório Pombalino; no entanto, engana-se ao afirmar que a escravidão indígena havia sido extinta, e que isso “era coisa do passado”. Outro erro está em afirmar que Portugal passou a dar um tratamento mais humanitário aos índios e que, para as atividades escravistas, “a Coroa deu

¹⁰² FREITAS, Aimberê. **Geografia e História de Roraima**. Manaus: Editora Grafima, 1996. Seu trabalho vem sendo adotado nas escolas de 1º e 2º graus, tendo o patrocínio do próprio Governo do estado de Roraima.

prioridade à vinda de escravos negros da África para as terras do Brasil”.¹⁰³ Em primeiro lugar, o autor não deixa claro o que seria um “tratamento mais humanitário aos indígenas”, pois como já tivemos a oportunidade de esclarecer, não havia nada de humanitário nos aldeamentos; em segundo lugar, o que ele quer dizer quando se refere às “atividades escravistas”, que para tal teriam os negros vindo da África?

Freitas mostra um total desconhecimento do fato de que o uso e o predomínio da mão-de-obra indígena no Norte do Brasil estão ligados à descapitalização dos próprios colonos. O que foi válido para as Regiões Sudeste e Nordeste não pode ser generalizado para toda a colônia. Parece que o autor não se deu conta de que a mão-de-obra indígena foi usada em grande escala pela economia colonial, ficando de fora somente no âmbito da produção açucareira, em que a mão-de-obra utilizada em massa foi a negra. A mão-de-obra indígena foi importante especialmente nos setores marginais da economia. Como exemplos, poderíamos mencionar o recolhimento das drogas do sertão na Amazônia, ou mesmo na lida com o gado nas fazendas do Rio Branco, durante os séculos XIX e XX. Ficamos com as palavras de Gorender que, mais criterioso afirma:

*“ Ao que tudo indica, o negro constituía, já na primeira metade do século XVII, a força de trabalho fundamental das regiões de economia plantacionista próspera, continuando o índio recurso preponderante ou quase único das regiões pobres, onde a produção de lucrativos gêneros de exportação não vingava ”.*¹⁰⁴

Quando analisa a história mais recente de Roraima, Freitas faz severas críticas à política indigenista adotada no país, especialmente a que não permite a exploração de minérios nas terras indígenas. Volta ao tema quando

¹⁰³ Idem pag.47.

¹⁰⁴ GORENDER, Jacob. **O Escravismo Colonial**. São Paulo. 4. Edição: Editora Ática, 1985.

exalta a criação do Estado de Roraima, em 1988, criticando veementemente a União por manter sob a sua tutela 150km de faixa de fronteira, além de criar reservas ecológicas e principalmente reservas indígenas que, segundo ele, não param de crescer. Salieta que o governo estadual possui somente 10% de sua área total para planejar e trabalhar livremente, sem depender da União, o que considera um obstáculo para o Estado planejar seu desenvolvimento. Num gesto claramente ideológico reafirma, com veemência, a superioridade dos não-índios como os grandes responsáveis pelo desenvolvimento econômico da região. Em seguida, responsabiliza a União e as comunidades indígenas pelo não-desenvolvimento de Roraima.¹⁰⁵

Em nossa avaliação, seu equívoco está em afirmar, sem mostrar qualquer tipo de dado ou fonte, que somente 10% das terras estão sobre o controle do Estado, uma vez que já existem levantamentos oficiais demonstrando claramente que, se forem retiradas as áreas indígenas, as reservas ecológicas, as do exército e as áreas montanhosas, sobrariam 40% das terras da região para os fazendeiros.¹⁰⁶

Um estudo feito pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), publicado pelo jornal A Gazeta Mercantil, sobre a potencialidade agrícola de Roraima, registra a disponibilidade de aproximadamente 1,4 milhão de hectares aptos para a produção agrícola. Segundo essa fonte, tal estimativa também exclui as terras indígenas e as unidades de conservação do estado.¹⁰⁷

Na verdade, o que está por trás do discurso ideológico, de que a demarcação significa "muita terra para pouco índio", é a tentativa de passar para a opinião pública a idéia de que demarcar terras indígenas significa um atraso para o Estado, com diminuição do espaço para os não-índios. Questão

¹⁰⁵ Não foi por acaso que recentemente (1996) o autor em questão fez parte da CoMissão Técnica Especial, nomeada pelo Governador Neudo Campos, para contestar a forma da demarcação das terras indígenas na área Raposa Serra do Sol, que estaria para efetivar-se, não fosse a edição do Decreto Presidencial de número 1775, de 08 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas.

¹⁰⁶ Citado na Revista Veja, editora Abril. São Paulo - 19/04/2000.

¹⁰⁷ Fonte Jornal A Gazeta Mercantil. São Paulo 13 de outubro de 2000

polêmica, que deve ser discutida à luz de dados estatísticos, pois é fato que Roraima é um dos maiores Estados da Federação, com aproximadamente 225 mil quilômetros quadrados e uma pequena população, cerca de 324.397 mil habitantes, em sua maioria vivendo na Capital, sendo que 37.681 se compõe de diversas etnias Indígenas, o que constitui uma densidade demográfica ínfima.¹⁰⁸

Esse autor se esquece de mencionar alguns dados importantes referentes à população indígena, que obviamente necessita de terras para sobreviver e se auto-sustentar. Ao levarmos em conta toda a população do país, faz sentido dizer que exista "muita terra para pouco índio." Porém, se analisarmos a presença indígena no âmbito dos estados, micro-regiões e municípios, a situação é bem outra. Este é o caso específico do atual estado de Roraima, onde a população indígena corresponde a 72% da população rural. Só no município de Normandia, 92,7% da população é composta de índios Macuxí, segundo dados de João Pacheco de Oliveira: "...Tais cifras mostram quanto podem ser enganosas as inferências sobre a problemática indígena que transferem automaticamente para o âmbito das regiões e Municípios o fato genérico da pequena significação demográfica (0,16%) da população indígena em relação ao total da população brasileira."¹⁰⁹

Freitas afirma que a Igreja Católica de Roraima, juntamente com os índios, seriam os grandes responsáveis pelos conflitos permanentes com os fazendeiros. Como muitos brasileiros conservadores, ele acredita, ao nosso ver, que padres e bispos devem permanecer na sacristia comendo, rezando e confessando, ficando alheios dos problemas políticos e sociais que envolvam as suas comunidades.

O autor afirma que as terras do norte e nordeste de Roraima foram ocupadas por pecuaristas, porque eram devolutas, portanto pertencentes à União. Nossa crítica a essa posição simplista se deve ao fato de ele possuir os subsídios necessários para entender que essas terras, segundo ele devolutas,

¹⁰⁸ IBGE – Censo Demográfico de 2000.

¹⁰⁹ OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e Territorialização**. Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro. Ed. Contra Capa:1999. pág. 58.

historicamente pertencem às mais variadas etnias indígenas, que resistem ainda hoje na região. Além disso, seu conceito de terras devolutas, especificamente nessa região, está completamente equivocado, pois sabemos que a Constituição de 1891, em seu artigo 64, transferia para os estados, nesse caso o Amazonas, somente as terras devolutas e não as terras ocupadas pelas etnias indígenas, como bem nos esclarece Manuela Carneiro da Cunha: *‘Houve, de maneira geral, uma confusão que se disseminou a partir de 1891, e durante algum tempo, pensou-se que as terras indígenas como um todo houvessem passado ao domínio do Estado.’*¹¹⁰

É sintomático que em sua análise as terras historicamente ocupadas pelos índios Macuxi e os Wapixana não recebam grande destaque, como também fez questão de mencionar que os conflitos entre índios e não-índios, só começaram a aflorar depois da tomada de posição da Igreja Católica em favor da demarcação de suas terras.

Essa posição é reafirmada em outro trabalho, denominado “História Política e Administrativa de Roraima”,¹¹¹ em que, fazendo uso da história oral, Freitas toma o testemunho de dois ex-governadores do antigo Território Federal: Ene Garcez, que governou o estado em 1945 e Hélio Campos, na primeira vez de 1967 a 1969 e na segunda vez de 1970 a 1974. Ambos afirmam que nunca enfrentaram ou tiveram qualquer tipo de problemas com os índios da região; para Hélio campos, os índios nunca reivindicavam terras durante a sua passagem por Roraima.

Ao olharmos os arquivos do antigo SPI, verifica-se que esse posicionamento não condiz com a realidade, uma vez que encontramos diversas solicitações dos índios de Roraima a esse órgão, para que interviesse numa série de casos de invasões de suas terras por parte de fazendeiros. Constan dessa documentação declarações de vários tuxauas, ou mesmo de famílias indígenas isoladas, que passaram a encaminhar queixas aos inspetores do SPI

¹¹⁰ CUNHA, Manuela Carneiro. **Os Direitos do Índio**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987. pág. 77

¹¹¹ FREITAS, Aimberê. **A História política e Administrativa de Roraima 1943 - 1985**. Manaus: Ed. Humberto Calderaro, 1993.

ou a FUNAI. A maior parte dessas reclamações é sobre invasão de suas terras por parte dos fazendeiros, proibição de construção de casas, de criação de porcos, de retirada das palhas do buriti, como também de proibição aos índios de voltarem às suas casas, devido a problemas anteriores com fazendeiros. Vejamos um telegrama datado de março de 1953, assinado por Alberto Luz, funcionário do antigo SPI, comunicando que havia chegado a sede da fazenda São Marcos o tuxaua Candido Adriano da Silva Mota que solicitava providências imediatas por parte daquele órgão, pois suas terras, localizadas na comunidade de Napoleão (atualmente dentro da Terra indígena Raposa serra do Sol) estavam sendo cercadas pelo fazendeiro de nome Emiliano Medeiros. **(V. anexo 01).**

Mas isso não é tudo, o autor em questão se esquece de mencionar, em seu trabalho, um projeto de lei, elaborado então pelo Deputado Hélio Campos, de emenda constitucional em 1979 que; se aprovado na época, expulsaria todas as populações indígenas das áreas de fronteiras no Brasil. Isso facilitaria principalmente a exploração das riquezas minerais em Roraima, detectadas na região de Surucucus, coração do território Yanomami, como também acabaria com a pressão já exercida pela incipiente organização dos povos indígenas pela demarcação de seus territórios.

A justificativa que acompanhava o projeto era baseada no apelo à questão da Segurança Nacional, para acabar com a atuação das missões religiosas estrangeiras, entre elas a Igreja Católica, que estariam aliciando os índios contra os interesses nacionais. Sua maior preocupação era poder justificar com esse projeto que os povos indígenas pudessem desenvolver nessas áreas um tipo de socialismo tribal, que seria o primeiro passo para o desmembramento dessas regiões do restante do país.¹¹²

Na época, o Deputado Hélio Campos declarava que sua adesão ao Partido Democrata Social, antiga Aliança Renovadora Nacional (ARENA), seria recompensada pelo Governo com a aprovação do projeto. Os argumentos de Hélio Campos em favor do seu projeto eram enunciados de forma nada

¹¹² Governador não aceita denúncia e processará CIMI. Jornal O Estado de São Paulo, 14/02/1980.

elegante. "Os índios só querem saber de caçar e pescar não fazem mais nada, enquanto nós ficamos trabalhando e pagando impostos". Na sua visão a doação excessiva de terras aos índios, *"impedia a sua rápida integração a civilização"*¹¹³

Essa constatação leva-nos a concluir que nas obras dos historiadores da região não se encontra, sintomaticamente, um relato que registre as tensões, separações, contradições, exclusões, conflitos, insatisfações e resistência por parte das populações indígenas em Roraima.

Conhecemos muito pouco dos movimentos de oposição entre índios e não-índios no Brasil, tema pouco estudado, principalmente na região enfocada. Mesmo assim, não se pode afirmar que não existiram conflitos entre esses dois grupos, como quer insinuar Freitas, principalmente por sabermos da relação de dominação do índio, naturalmente, envolvendo esses dois grupos. Reconhecer as formas de resistência a essa dominação é condição para se identificar o conflito. Sobre isso, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira afirma que:

*"...pouco se conhece sobre movimentos "revolucionários" que preferimos usar entre aspas, mas os confrontos bélicos entre índios e regionais, eclodidos muitas vezes após prolongados períodos de conjunção interétnica, fazem-nos pensar que esses movimentos têm tido lugar, qualquer que seja a denominação que possamos lhe dar."*¹¹⁴

Ao final de seu trabalho, numa tentativa de exprimir neutralidade nesse imenso debate, único a mobilizar toda a sociedade no estado de Roraima, Aimberê Freitas depois de se ter colocado ao longo da sua obra a favor dos não-

¹¹³ Índios. Jornal do Brasil. Rio de Janeiro. 22/02/1980.

¹¹⁴ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Ed. Pioneira, S/D. Pag. 73.

índios, questiona: Com quem devem ficar realmente as terras de Roraima, com os índios ou com os fazendeiros e garimpeiros?

Ao contrário do autor, nós não teríamos dúvida em afirmar que as terras ainda hoje ocupadas pelos índios são de uso da União, e esta não pode fazer o que bem quiser com aquelas terras. O índio não tem a propriedade plena, mas tem direito à posse sobre a terra, o "chamado Instituto do indigenato", que admite a uma determinada cultura o direito pleno sobre a terra. Esse artifício foi criado pelos romanos nas suas províncias. No período eles não reconheciam aos povos dominados o direito à propriedade da terra, mas reconheciam seus direitos à posse. Esse Instituto foi preservado desde o período imperial, passando a reger a posse indígena nas primeiras constituições republicanas, significando um direito de posse originária. Como já afirmamos outras vezes não há nenhuma outra posse que se sobreponha à indígena. Dessa forma, o garimpeiro ou o fazendeiro, quando ocupa a terra indígena, não tem absolutamente o direito de posse. Essa posse não existe, é uma ficção jurídica.

Podemos afirmar que a obra de Freitas é um esforço de compreensão da história de Roraima, mas pertence ao quadro das pesquisas que, consciente ou inconscientemente, não conseguem enxergar oposição entre os índios e a sociedade envolvente. Agarrados ao mote do regionalismo, tentam esconder as relações de dominação entre estes.

Esse discurso não é somente de historiadores ou intelectuais da região; é encontrado principalmente entre políticos. Dentre eles destacamos o do ex.-Deputado Federal João Batista Fagundes que, em seu mandato, de 1984 a 1988, sempre que subia à tribuna do Congresso, colocava a culpa dos conflitos entre índios e brancos em Roraima na Igreja Católica:

"Julgamos oportuno destacar que, ao longo dos 42 anos da região como Território Federal, e muito mais como parte considerável da Amazônia, o relacionamento entre índios e não índios sempre foi o melhor possível. Não se conhece,

até hoje, conflitos entre esses seguimentos ou situações antagônicas que não tenham tido soluções através de negociações ordeiras e pacíficas .

*Mas o que mais me assusta, é que existe um movimento, que parte da Igreja católica, visando a emendar todas as áreas interditadas, transformando o atual Território de Roraima em uma ilha ao norte, ao sul, a leste e a oeste pelas reservas indígenas da FUNAI."*¹¹⁵

Não é o que se constata quando analisamos o posicionamento de Dorval de Magalhães, roraimense, funcionário do antigo SPI, onde trabalhou de 1941 a 1946, atualmente membro da Academia Roraimense de Letras e Academia Paulistana de História. Em recente artigo publicado pelo Jornal Folha de Boa Vista, com objetivo de tentar defender a construção do Pelotão do Exército no Município de Uiramutã, o que na prática só dificultará as demarcações das terras indígenas Raposa Serra do Sol, fornece subsídios suficientes para demonstrarmos a existência de conflitos na região, e de chefes políticos do ex-Território que sempre foram a favor dos pecuaristas, que a todo instante expulsavam as populações indígenas de suas terras. Ele próprio teria presenciado o relato, descrito abaixo, entre um Governador do ex-Território, cujo nome ele omite:

"-Governador - Bom dia Tuxaua!

-Tuxaua - Bom dia seu Governador!

-Governador - Estou aqui na tua maloca para te dizer que tu deves sair daqui o mais urgente possível.

-Tuxaua - Porque seu Governador!

-Governador - Porque aqui é terra de pecuária.

-Tuxaua - Mas meus avós morreram aqui...

¹¹⁵ Pronunciamento do Deputado João Batista Fagundes - PMDB-RR em 19 de setembro de 1985. In: Câmara dos deputados, Separatas de Discursos, Pareceres e Projetos. 47º Legislatura – 3º Sessão Legislativa.

*-Governador - Não estou perguntando nada. Você e sua gente têm que sair daqui. Vão embora para mata. Lá é que lugar de índio. Na próxima segunda feira eu vou mandar um caminhão para fazer a mudança de vocês. Não quero índio por aqui. A mesma coisa eu vou fazer na maloca do Boqueirão. Eles também vão ter que se mudar para as matas, longe dos fazendeiros. Vou embora, até logo."*¹¹⁶

Já com a institucionalização dos primeiros cursos de pós-graduação no Brasil, na década de 60, uma pesquisa na área de Antropologia é realizada em 1965 e publicada em 1972 pela Universidade de Marília, em São Paulo. Trata-se da tese de Doutorado do Professor Edson Soares Diniz, que dedica boa parte de sua pesquisa ao estudo do contato interétnico entre os Macuxi e a população não-índia da região.¹¹⁷

Embora os números apresentados referentes às entradas realizadas pelo Rio Branco, no século XVIII, já tenham sido superados pelos novos trabalhos desenvolvidos, foi ele o primeiro a falar de escravidão indígena em Roraima sem colocar um ponto final nessa questão depois da lei dos Diretórios Pombalinos, e, principalmente, depois da construção do forte São Joaquim.

Como outros antropólogos de sua geração, fez uso nessa pesquisa da teoria da fricção interétnica, concebida como o contato entre as populações indígenas e segmentos da sociedade brasileira caracterizadas por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituosos. Levando em conta a questão econômica, social e política como ponto de partida, avaliou a situação e os problemas dos índios no antigo Território Federal de Roraima, no conjunto da sociedade envolvente, contribuindo para dar visibilidade a um grande número de conflitos em curso, como também para mostrar a luta pela sobrevivência por parte dos Macuxi e dos Wapixana que na década de sessenta, já estavam com alto grau de contato com as chamadas frentes de expansão: pecuária e mineração.

¹¹⁶ Dorval de Magalhães. O Exército é Amigo dos Índios. Jornal Folha de Boa Vista. Boa Vista RR. 7/4/2001. pág. 02. Coluna opinião.

Tratando do tema mais polêmico - a ocupação das terras indígenas, principalmente do território Macuxi - Diniz não esconde sua posição, afirmando que as fazendas ali instaladas eram muito recentes, datando das primeiras décadas do século XX, quando se iniciou um grande avanço na região do médio Surumú, que teve sua primeira fazenda formada em 1923, a fazenda Hamburgo, de propriedade do Sr. Homero Cruz, que em 1925 já possuía 700 cabeças de gado.

Em sua pesquisa não deixa dúvidas quanto à exploração da mão-de-obra realizada pelos primeiros fazendeiros da região, onde a pecuária extensiva, segundo ele, que sofria de carência de braços, teria aproveitado com muito vigor os índios Macuxi e os Wapixana na roça, em ocupações domésticas e no trabalho braçal .

Enquanto os historiadores locais afirmam que nas décadas de 60 e 70 não havia conflitos, envolvendo os índios e a questão da terra, Diniz, percorrendo nesse período a região do "lavrado", afirma o contrário. Aponta, por exemplo, que já havia uma ruptura entre índios e não-índios, uma hostilidade nem sempre manifestada, cuja oposição de objetivos era patente.

Para o antropólogo, os índios já não se conformavam com a invasão de suas terras, a exploração desleal de seus produtos comerciais, ou ainda a venda de sua força de trabalho. Segundo ele, havia resistência que, embora não se exteriorizasse através de meios violentos ou de formas organizadas de classe, dava-se por meios de furtos, fugas, embriaguez, ociosidade ou ainda por explosões puramente emocionais.

Num último momento do seu estudo, o autor parece que já previa uma situação de ruptura total dos índios com a sociedade envolvente. Dar-se-ia tal fato, afirma, quando começasse a se desfazer a dicotomia reinante com a acentuação da emergência do sistema de classes.

¹¹⁷DINIZ, Edson Soares. **Os Índios Macuxi do Roraima**. Marília: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1972.

Ao que tudo indica, sua previsão, se assim podemos chamar, concretizou-se em parte, a partir do início da década de 1970. Se até então os índios não tinham tido maneira de se organizar politicamente, essa situação é diferente a partir daí, pois em termos políticos os índios Macuxi, principalmente, são organizados e mobilizados. Ali surgiram lideranças, muitas delas reconhecida nacional e internacionalmente, que reivindicam agora em foros competentes da justiça brasileira, através do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a definitiva demarcação de suas terras, processo que se arrasta desde 1969, quando de suas primeiras reuniões que evoluíram para as Assembléias, organizadas junto com a Igreja Católica de Roraima.

Diniz conclui, enfatizando sua preocupação com o destino dos grupos tribais de Roraima e tentando responder a uma pergunta que, na década de 1960, parecia ser a grande preocupação dos antropólogos: em que situação ficariam os índios, neste caso os Wapixana e Macuxi, do então Território Federal de Roraima, em interação com a sociedade envolvente? O pesquisador afirma que, como resultado dessa interação, os aspectos políticos e econômicos da vida tribal são os mais afetados, e que naquele momento os indígenas viviam numa situação ambivalente, mais próxima da *alienação* do que da integração com a sociedade regional.

Mais recentemente [1995], outro estudo importante sobre Roraima foi publicado pela Universidade Federal de Pernambuco. Trata-se de uma pesquisa financiada pelo CNPq, do professor Nilson Crócia – *“Roraima: Paisagem e Tempo na Amazônia Setentrional”*. Esse trabalho não trata especificamente sobre a demarcação das terras indígenas, porém é inevitável a um pesquisador que se dedique a estudar Roraima não se preocupe em mencionar os conflitos existentes entre índios e a sociedade envolvente na região.

O autor procura mostrar a mobilidade populacional, bem como a modificação ou a dinâmica das paisagens que, por sua vez, envolve as

comunidades indígenas e principalmente as áreas onde viviam antes da chegada dos não-índios.

Crócia, acertadamente, afirma que a região onde se teriam localizado os Macuxi no século XVI - fugindo dos espanhóis e das guerras intertribais - era ocupada pelos Wapixana, com quem passaram a disputar espaço. Essa região foi ocupada pela pecuária, com a chegada dos primeiros colonos civis, no final do século XVIII e início do XIX, estendendo-se para as savanas até o rio Rupuni, divisor de fronteira ao norte com a Guiana. Segundo ele, as terras onde viviam os indígenas já estavam prontas para o criatório, não necessitando de nenhum investimento inicial para remover a floresta: *“Uma vez que foram essas áreas de vegetação aberta - localmente denominada de lavrado - foram também os índios aí localizados os primeiros a sofrer o empuxe e absorção das rarefeitas migrações que se dirigiam para Roraima ao longo do século XIX e início do século XX...”*¹¹⁸

O autor constatou que as terras ocupadas por indígenas, desde o século XVI, passaram a ser utilizadas na pecuária três séculos depois. Afirma também que os fazendeiros, ao perceber a movimentação por parte dos índios de iniciar a luta pela demarcação de suas terras, juntamente com a Igreja Católica, impedem que os índios circulem livremente por suas fazendas, como acontecia no passado.

Crócia parece ser pessimista quanto ao futuro econômico de Roraima. Acredita que os discursos ambientalistas e indigenistas impõem uma forte influência nos organismos multilaterais de financiamento de infra-estrutura, caso os fazendeiros ou o Estado pensem em investir prioritariamente no setor agropecuário, isto porque toda a região Norte e Nordeste de Roraima, conclui o autor, já possui uma imagem pública conhecida internacionalmente como um Estado indígena, com diversas áreas de conflito, o que não irá seduzir investidores tanto nacionais como internacionais até que se resolva o conflito entre as elites locais e as organizações indígenas.

¹¹⁸ BARROS, Nilson Crócia. 1995. op. cit.

O autor apresenta a possibilidade dos indígenas serem absorvidas e se tornarem resíduos quase irreconhecíveis, devido ao movimento da sociedade expansiva. Projetos desse tipo não faltaram. Se pensarmos bem, essa era a essência do Diretório Pombalino: alcançar a inserção das populações indígenas na sociedade colonial. Pelo menos na Amazônia essa proposta teria fracassado, deixando uma grande dívida e o grande ônus para as comunidades indígenas.¹¹⁹

Se o futuro econômico do Estado não é um dos mais promissores, segundo essa análise, pior ainda será para as comunidades indígenas, caso não seja resolvida a demarcação de suas terras. Porém, a terra indígena só será demarcada com a própria organização política das comunidades. Por outro lado, não se deve esquecer de que o contato interétnico, se irreversível, não anula a identidade étnica dos índios, podendo até reforçá-la. Exemplos não têm faltado na região Norte do país. No município de Nova Esperança, no Pará, os índios Tembé já não falam a língua dos seus antepassados, como também não caçam e nem pescam para a sua sobrevivência; mesmo assim se consideram grandes vencedores, já que, de acordo com o Tuxaua Clemente, em 1945 a população era de apenas 40 índios e, em 2000, já ultrapassa a casa dos mil habitantes.¹²⁰

A realidade dos fatos tem mostrado, claramente, que todo esse impacto da civilização não foi suficiente para provocar a total integração dos povos indígenas, na região Norte do país, ao restante da sociedade. Aqueles que não foram extintos têm lutado bravamente para conservar sua identidade. Fica claro, porém, que a terra, nesse contexto, aliada à recuperação e à preservação da memória e da cultura, aparece como elemento fundamental para a permanência e sobrevivência das etnias.

¹¹⁹ O que se percebe, durante a leitura da obra em questão, é que o autor não demonstra acreditar no poder de mobilização política das comunidades indígenas de Roraima que, ao longo dos séculos, vem resistindo e mais recentemente, em meados da década de setenta, ganhou um poder de mobilização maior, contando com o apoio financeiro e político de diversas Organizações não-Governamentais, nacionais e internacionais.

¹²⁰ INDRIUNAS, Luís. 85% das reservas dos índios são alvo de invasão. *Jornal Folha de São Paulo*. 17/08/2000 Caderno Brasil (A) pág. 16A.

Outra obra no conjunto da historiografia de Roraima que não poderia escapar à esta análise chama-se “Muralhas do Sertão”, dissertação de mestrado da professora Nádia Farage.¹²¹

A autora faz parte de uma nova plêiade de pesquisadores das Ciências Sociais, cuja preocupação não está somente em estudar a história do contato interétnico das populações indígenas. Sua preocupação vai além, relacionando-se com a própria questão indígena, no que diz respeito, principalmente, à demarcação de suas terras. Assim, seu trabalho pode estar relacionado na chamada “antropologia da ação”, segundo a qual os estudiosos oferecem seus serviços às etnias, visando à demarcação de suas terras, elemento considerado fundamental para a sobrevivência dos índios em qualquer região.

Esse trabalho é importante em nossa discussão, pois a autora derruba também a tese utilizada pelos mais variados grupos de interesse local, que afirmam a todo o instante que os índios de Roraima vieram do Caribe, portanto, não têm direito à terra em que habitam. Para ela, teria sido esse o elemento principal de argumentação das próprias Coroas portuguesa, holandesa e espanhola para dominarem a região. Os pretendentes, no período colonial, ao domínio com exclusividade das áreas, apegavam-se exatamente a esse argumento, afirma Farage, para mostrar que as diversas alianças realizadas com os índios da região é que dariam a prova cabal do domínio do território. Dessa forma seus domínios territoriais foram estendidos até onde ia seu sistema regular de trocas e influências com as populações indígenas locais. Não foi por acaso que Joaquim Nabuco, foi contratado pela jovem República, para mostrar toda a documentação referente aos aldeamentos, tentando provar a todo custo que, primeiro foram os portugueses que se interessaram em estabelecer uma base sólida de colonização com os próprios índios das beiradas dos rios e das serras no extremo norte do país.

A autora mostra que o processo de dominação no período colonial, no Rio Branco, esteve basicamente ligado a cooptação das lideranças

¹²¹ FARAGE, Nádia. **As Muralhas do Sertão**. Op. Cit. considerada, pela Associação Nacional de Pós-

indígenas, na figura do "principal" líder do grupo. Desse modo, os colonizadores entenderam que esse elemento político das etnias tornava-se indispensável no projeto de ocupar e obter a hegemonia do território.

Seu trabalho se atém ao estudo da região do Rio Branco nos séculos XVII e XVIII. Os protagonistas, portanto, não poderiam ser os portugueses colonizadores, mas as etnias indígenas que resistiram, morreram ou foram servir como escravos nos arredores de Belém do Pará e, principalmente, nas colônias inglesas ou holandesas da América no mesmo período.

Muralhas do Sertão é uma obra que consegue romper com a historiografia regional, colocando o elemento indígena como protagonista da história do Rio Branco e não o bandeirante, como é recorrente. Por outro lado, coloca novos elementos na discussão sobre a Amazônia como um todo e principalmente sobre o Rio Branco. É um dos primeiros trabalhos a analisar com muito cuidado e critério a questão da escravidão indígena no extremo Norte do Brasil, mais precisamente em Roraima, nos séculos XVII e XVIII.

Mostramos até aqui as condições de acesso à terra por parte da sociedade envolvente e a relação de dominação com as populações indígenas de Roraima, além de uma análise historiográfica da região, tendo como pano de fundo o problema fundiário e a demarcação das terras indígenas. Agora passaremos a analisar a história da Igreja no estado e seus projetos de catequização junto às etnias, iniciado de forma mais sistemática em 1909 com os beneditinos, através da catequese tradicional, a *"desobriga"*, até os trabalhos de formação política desenvolvidos pelo Instituto da Consolata, nas missões localizadas na região do Surumú e Maturuca, dando destaque especial aos projetos econômicos desenvolvidos, tais como: "Projeto do Gado" e "Projeto da Cantina".

CAPÍTULO II

OS MONGES BENEDITINOS NO VALE DO RIO BRANCO.

"O colonizador é mesmo odioso: vem, destrói toda uma civilização, os povos indígenas, e depois os transforma em postais, nomes exóticos de cidades e rios, numa festiva e falsa nostalgia."

(D. Pedro Maria Casaldáliga, Bispo de São Félix - Jornal Opinião 1980)

Nossa intenção nesta parte da pesquisa é relatarmos a atuação da Ordem Religiosa de São Bento, ou Ordem dos Beneditinos, instalada no vale do Rio Branco em 1909. Essa Ordem foi a única a fazer um trabalho de assistência religiosa contínua entre os colonos e também entre as populações indígenas no atual estado de Roraima sendo sua instalação no Rio Branco justificada para a Santa Sé, em 1907, exatamente em nome das populações indígenas.

Segundo dados de um relatório de Dom Miguel Kruse, datado de janeiro de 1907 e enviado ao Cardeal Merry Del Von, secretário de Estado do Papa Pio X, em todo o território do Rio Branco, haveria somente um sacerdote para administrar os sacramentos aos colonos. O relatório salientava ainda que, "dos índios ninguém se ocupava". Dom Miguel sublinhava que "tribos" inteiras já teriam caído, presas dos "missionários da heresia", como preferia dirigir-se aos pastores anglicanos que se estabeleceram na fronteira do Brasil com a então Guiana Inglesa a partir da segunda metade do século XIX.¹²²

O sacerdote referia-se ao pastor Thomas Yound, que teria fundado, no atual município de Bonfim, a primeira Missão com o objetivo de

¹²² Relatório da Ordem de São Bento ao Cardeal Merry Del Von. Situação Jurídica – Mosteiro de São Bento: pasta número 01. Rio de Janeiro, Arquivo da OSB.

catequizar os índios Macuxí da região do Pirara. Só que esse acontecimento se passara em 1840, quase um século antes do citado relatório.

Em um ponto Dom Kruse estava correto: até o século XVIII não existe qualquer vestígio de evangelização contínua no Rio Branco. Porém, como já mencionamos, já na primeira metade do século XVIII passaram por essa região os primeiros missionários, vindos do Rio Negro com os objetivos de fazer os descimentos e as amarrações dos índios, e de recolher as drogas do sertão

As primeiras notícias documentais de um trabalho eclesiástico, exercido no Rio Branco de forma mais ou menos regular, acham-se nos livros de batismos e casamentos a partir de 1840. Esse trabalho era então confiado a missionários apostólicos. Nessa qualidade o exerceu, de 1840 a 1850, Frei José dos Santos Inocentes, responsável pela Missão de Porto Alegre, à qual já nos referimos anteriormente. De 1856 a 1858, temos a presença de Frei Joaquim do Espírito Santo Dias Silva. Em 1858, esteve no Rio Branco, exercendo o ministério, o Padre Manuel de Cupercino Salgado. Em 1859, aparece nos livros o nome do Frei Samuel Luciani, que se assinava Vigário interino. Depois de 30 anos, sem qualquer registro paroquial, aparecem os franciscanos: Frei Mateus Canioni e Iluminato José Cappi. Somente em 1892, foi fundada a Paróquia de Nossa Senhora do Carmo de Boa Vista, sendo o seu primeiro Vigário o Cônego José Henrique Félix da Cruz. Já em 1893, este teria sido substituído pelo Padre Manuel Furtado de Figueiredo, que passou a administrar a paróquia até 1909, ano em que foi substituído pelos Monges da Ordem de São Bento, vindos do Rio de Janeiro para fundar a Prelazia do Rio Branco.¹²³

No plano nacional, nos primeiros anos da República, não existia qualquer projeto definido para a catequização dos povos indígenas. Somente com a saída de Deodoro da Fonseca, em 1891, os projetos para as missões na Amazônia são retomados. Dessa forma, quando Floriano Peixoto assumiu a presidência, em 23 de novembro do mesmo ano, as missões entre os povos indígenas passaram a ser dirigidas diretamente pela Santa Sé, que fazia a

entrega às suas Congregações e Ordens religiosas dos novos territórios, que se constituíam em Prelazias. Segundo Lustosa, “... no Brasil, foi confiada a sagrada congregação consistorial a incumbência de levar avante a obra missionária, porque sempre, desde o Marques de Pombal, se navegava em mar de ambigüidades quanto aos índios, como se eles fossem ou se tornassem cidadãos e cristãos por simples decretos.”¹²⁴

A partir dessa mudança de responsabilidades quanto à catequese indígena, foi então criada, por Constituição Apostólica, a Missão Beneditina do Rio Branco, sendo desmembrada a região do Rio Branco da Diocese de Manaus.

Os novos Missionários chegaram ao Rio Branco em 7 de junho de 1909. Estabeleceram-se em Boa Vista numa casa alugada, mudando-se posteriormente para uma fazenda, da qual legalmente passaram a ser proprietários. Na verdade, tratava-se de uma antiga propriedade pertencente à Irmandade de Nossa Senhora do Carmo, padroeira do Rio Branco, denominada Calungá. Essa mesma propriedade foi uma das causas principais da expulsão dos Beneditinos, alguns meses depois, da pequena vila de Boa Vista, como veremos a seguir.

A primeira Missão beneditina enviada para o Rio Branco foi composta dos seguintes religiosos: Dom Acário Demynek, que passaria a ser o vigário geral da Prelazia, Dom Boaventura Barbier, Dom Beda Goppert, Dom Adalberto Kaufmelh, dois irmãos confessos, Irmão Melquior Doering e Irmão Gaspar Elsenbusch e, por último, o próprio Arquibade do Mosteiro do Rio de Janeiro, Bispo Dom Gerardo Von Caleon.

Os primeiros sacerdotes não conseguiram permanecer por muito tempo no pequeno centro urbano de Boa Vista nem entre as populações indígenas do interior. Primeiro, por uma forte perseguição política de um coronel

¹²³ Anuário do Rio Branco – Ordem de São Bento. Rio de Janeiro. Pasta número 04. Seção de documentos do arquivo da OSB. Rio de Janeiro.

¹²⁴ LUSTOSA, Oscar Figueredo. **Catequese Católica no Brasil**. São Paulo: Editora Paulinas; 1992. pág.16

da região, Bento Brasil; segundo, por motivos de saúde, pois contraíram a malária e febre amarela. A primeira razão fez com que os monges abandonassem rapidamente Boa Vista para estabelecerem-se em outras localidades, entre as quais, o rio Surumú e posteriormente a Serra Grande.

Antes de esclarecermos sobre a perseguição, torna-se necessário averiguar por que a Ordem de São Bento veio para o Rio Branco, principalmente por sabermos que enfrentava sérios problemas de ordem financeira, bem como de falta de vocações missionárias, podendo-se até afirmar que estava agonizando no país. Possuía poucos religiosos em seus quadros, sendo a sua maioria de idade avançada. A Igreja não estava em boa situação, uma vez que no antigo regime [Império] existia uma forte disposição por parte da classe dirigente de expulsá-la do país.

Todos esses problemas enfrentados pela Igreja podem, de certa forma, explicar a enorme lacuna de religiosos no Brasil, e especificamente na Amazônia, pois ficou proibido, por longos anos, pelo decreto de 1762, editado pelo governo português e mantido após a independência do país, a fundação de novos noviciados, como também foram fechados os já existentes, tendo se prolongado até 1889 com o advento da República.

No Império, viveu-se o período do padroado, onde a Igreja devia obediência ao Estado¹²⁵; portanto, mesmo aqueles que foram estudar fora do país, artifício muito usado pela Igreja em vista da proibição, com o claro objetivo de salvar as ordens e dar a sua continuidade, foram impedidos de exercer o sacerdócio, não sendo aqui reconhecidos.¹²⁶

A dificuldade enfrentada pela Igreja no Brasil, nesse período, pode até explicar a falta de religiosos, mas ainda não responde a nossa questão

¹²⁵ Conjunto jurídico que regulamentava a relação entre o Estado e a Igreja Católica em várias nações européias. Em Portugal especialmente, os monarcas conseguiram vários benefícios monetários e imobiliárias em troca de fidelidade ao Papa. A estrutura eclesiástica era praticamente controlada pelo Estado Lusitano, formalizando assim uma tradição que foi mantida pelo Império Brasileiro.

¹²⁶ Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. **Histórico da Fundação até 1927**. Rio de Janeiro: Ed. Lunes Cristis, 1988.

principal: a vinda dos Monges negros, como passaram a ser conhecidos os beneditinos, para o Rio Branco.

Sabe-se que o Abade Geral da Ordem dos Beneditinos no Brasil, Dom Domingos da Transfiguração Machado, teria apelado ao Papa Leão XIII, para solucionar o grave problema enfrentado pela Ordem dos Beneditinos, principalmente no Mosteiro de Olinda, em Pernambuco.

Foi depois desse apelo que o Papa enviou ao Brasil o monge beneditino belga, Dom Gerardo Von Caleon, para que tentasse restaurar mosteiros existentes no país e não para edificar outros. Essa Missão chegou ao Brasil em 1895, estabelecendo-se em Recife, vindos da primeira congregação de Beuran, na Alemanha.

Possivelmente, a vinda dos monges para o Rio Branco é responsabilidade do próprio Dom Gerardo, pois tudo indica que ele possuía ambições na hierarquia clerical. De família nobre, tinha, provavelmente, o objetivo de tornar-se bispo rapidamente e descobriu que isso era possível mostrando serviço em outras regiões do país. Realidade que se concretizou, principalmente, quando descobriu essa possibilidade no Rio Branco.

O projeto de Dom Gerardo fez com que o Papa, então Pio X, unisse ao mosteiro do Rio de Janeiro o território do Rio Branco. Foi dessa forma que o simples Abade do Rio tornou-se Bispo Titular de Phocea e Prelado do Rio Branco, título que lhe foi conferido quando criou de direito a Missão no Rio Branco em 1907. Isso aconteceu porque, de acordo com a legislação eclesiástica, não era então permitido a uma Abadia Nullius que, ao pé da letra, significa ligada a nada e sim diretamente ao Papa, como era a do Rio de Janeiro, comportar um Bispo; seria necessário tornar-se uma Abadia territorial, o que foi possível com a construção de uma Missão territorial no ponto extremo do país. Dessa forma, por uma simples ficção jurídica, a Igreja do Rio de Janeiro tornou-se a catedral do Rio Branco. Ao edificar uma Missão no Rio Branco, abriam-se grandes possibilidades de encontrar financiadores para tal projeto, principalmente o Estado, como também de encontrar novos missionários,

principalmente na Europa, interessados em “catequizar” índios no Brasil, o que viria a aumentar o contingente de monges beneditinos no país e impulsionar a decadente Ordem. Este é, basicamente, o caso dos primeiros sacerdotes e de dois irmãos confessos, todos europeus, que foram para a região. Nesse sentido, a Ordem de São Bento buscava, por meio da catequese indígena, uma nova base de sustentação econômica, como também espiritual.

Um documento confidencial de Dom Macedo Costa, intitulado “Pontos da Reforma da Igreja no Brasil”, confirma nossas suspeitas quanto à origem das verbas relacionadas à catequese dos índios: *“Espera a Santa Sé que o Estado reconhecendo que só com a religião pode propagar-se a civilização, como prova a história pátria e Universal, subministrará os meios para a catequese e que o zelo dos Bispos em procurar missionários para os pobres índios não ficará sem efeito.”*¹²⁷

Os beneditinos chegaram ao Brasil no final do século XVI, quando se deu a fundação do primeiro mosteiro na Bahia em 1581; porém, não se tem qualquer notícia de que tenha havido, por parte desses religiosos, qualquer tipo de interesse pela catequese entre as populações indígenas antes da vinda para o Rio Branco em 1909.

Esses dois últimos pontos apresentados encaminham novas luzes para esclarecer algumas das razões de os beneditinos terem vindo para Roraima. Apresentamos alguns questionamentos que necessitam de novas pesquisas, pois outras ordens religiosas vieram para a Amazônia no final do século passado.

Por outro lado, o que já não dá para aceitar pacificamente é a idéia corrente de que os beneditinos foram para o Rio Branco só para propagar a fé entre os índios, como querem defender antropólogos e historiadores da região ou fora dela, pois os elementos mostram que existiam outros interesses por trás dessa vinda.

¹²⁷ In: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. **Religião e Dominação de Classe**. Estrutura e Função do Catolicismo Romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

Os missionários beneditinos enfrentaram os primeiros problemas com a incipiente elite local, mais precisamente com Bento Brasil, chefe político da região e responsável, até então, pela administração da Fazenda Calungá que, em virtude do desmembramento da Diocese do Amazonas com a criação da Prelazia do Rio Branco, passou a pertencer aos novos religiosos.¹²⁸

Segundo uma das primeiras crônicas, enviada ao Rio de Janeiro pelos beneditinos, datada de 1909, a perseguição aos monges esteve ligada a dois fatores: o primeiro, devido à criação da nova prelazia do Rio Branco, em que se fez os beneditinos, proprietários de uma fazenda de gado, até então pertencente ao patrimônio da Capela de Nossa Senhora do Carmo e administrada pelo Coronel Bento Brasil, até a chegada dos novos proprietários. O segundo fator, esteve ligado à não-realização de um batismo, cujos padrinhos pertenciam à maçonaria local, membros da família de Bento Brasil:

“Nestas circunstâncias e principalmente por causa das desinteligências levantadas a respeito da fazenda de gado e que, cedo ou tarde, deveria rebentar a perseguição projetada pelo Sr. Bento Brasil e seus asseclas contra os nossos padres. Faltava-lhes somente uma ocasião própria para começar as hostilidades”¹²⁹.

Bento Brasil foi chefe político do Rio Branco e Deputado Estadual pela região. Com a chegada dos religiosos, a administração do referido patrimônio passou aos cuidados do vigário geral da Prelazia a partir de 19 de maio de 1909, quando as autoridades da Igreja em Manaus entregaram o governo da Prelazia do Rio Branco aos beneditinos. A entrega realizou-se na matriz de Manaus e com a presença do próprio Bento Brasil. Os novos

¹²⁸Bento Brasil era filho de um Capitão que comandou o Forte São Joaquim em 1855. Tornou-se um dos maiores proprietários de terras no Rio Branco, como também um rico comerciante. Foi eleito por quatro legislaturas como Deputado Estadual do Amazonas, representando o Município de Boa Vista, sua grande base eleitoral.

missionários tomaram posse da fazenda, iniciando sua administração, mas logo encontraram resistências: Bento Brasil se recusava a entregar os livros de contabilidade do referido imóvel.¹³⁰

O outro fator que levou definitivamente à expulsão dos beneditinos de Boa Vista também envolveu o coronel, que teve a iniciativa de fundar uma loja maçônica, intitulada “Paz e Progresso”. Na época, ela já contava com 48 membros, todos ligados ao coronel, que deveriam servir aos seus interesses como também aos seus planos políticos.

Como ainda havia restrições por parte da Igreja Católica às confrarias maçônicas no início do século XX, os monges em Boa Vista não aceitaram como padrinhos na cerimônia de um batismo membros da loja maçônica, que por sua vez eram parentes e apadrinhados de Bento Brasil.

Segundo a crônica, os padres Dom Adalberto Kaufmehl e Dom Boaventura, sabendo de antemão que os padrinhos pertenciam à loja maçônica, fundada por Bento Brasil, aconselharam-nos a procurar o vigário geral. Esse Conselho, dado ao próprio delegado de polícia, Gustavo Mesquita, que, na ocasião estava acompanhado pelo promotor público, Manoel da Costa Gomes, pelo subdelegado Lafaete Pinheiro e pelo senhor Adolfo Brasil, não lhe agradou, daí arrastaram os sacerdotes, chegando mesmo a esbofetear Dom Boaventura, obrigando os padres a seguirem para a capela, sob a mira de um revólver, a fim de realizarem o batismo.

Após o ocorrido, os monges fecharam as portas da capela e retornaram ao Calungá, achando por bem solicitar garantias de vida ao Governador do Amazonas.

Não satisfeito, o coronel manda abrir as portas da capela, impedindo os sacerdotes de entrar, como também de retirar qualquer tipo de objeto, principalmente dinheiro; ao mesmo tempo, proíbem os mesmos de entrarem na fazenda Calungá.

¹²⁹ Crônica do Rio Branco. 1909 - 1910 – Arquivo da OSB do Rio de Janeiro: pasta número 03

Não podendo permanecer em Boa Vista, os padres se retiraram para uma fazenda denominada Capela, situada à frente do forte São Joaquim, encontrando ajuda por parte de alguns fazendeiros. Porém, as perseguições continuariam.

Essa mudança teria irritado ainda mais Bento Brasil, que ordenou a prisão do Sr. Francisco, vaqueiro do Sr. José Pinho, dono da referida fazenda. Não satisfeito, mandou decretar também a prisão dos homens que auxiliaram na mudança dos sacerdotes, para a confluência do Rio Uraricoera com o Tacutu. Outra repressão viria dias depois, então comandados diretamente pelas forças policiais de Manaus. Com um destacamento de dez homens, a fazenda Capela, que já havia servido de abrigo aos monges, foi invadida sob a acusação de os beneditinos terem ali escondido refugiados da polícia, como também um forte arsenal de explosivos para atacar a vila de Boa Vista. Depois desses sérios problemas, os beneditinos ficaram instalados na antiga fazenda de São Marcos para, em seguida, estabelecerem-se e fundarem a Missão do Surumu.¹³¹

A perseguição aos monges beneditinos teve grande repercussão tanto na imprensa local [Manaus] como na do Rio de Janeiro. Sabe-se, porém, que o grande motivo da perseguição não foi a realização do ritual religioso, mas sim a posse da fazenda. Essa perseguição, seguida de forte violência, determinou novos rumos que a princípio não estavam previstos para os monges no Rio Branco.

O etnólogo Theodor Koch Grunberg, que viveu esse período conturbado no Rio Branco, faz um relato dessa perseguição:

“... em Manaus e no Rio Branco inicia-se uma campanha pelos jornais contra os missionários, fazendo acusações falsas da pior espécie. Ao mesmo tempo soldados da polícia de Manaus implantaram um regime de terror junto

¹³⁰ Idem.

*ao Rio Branco perseguindo a todos que simpatizavam com os padres. Em princípios de 1910 chegaram inclusive a disparar vários tiros na casa onde estavam hospedados.*¹³².

Essa demonstração de força fez parte da própria organização política no Rio Branco. A organização das classes dirigentes na primeira República não se fez por meio de partidos políticos organizados nacionalmente, mas foram constituídos por simples máquinas eleitorais, tendo como contrapartida um complexo sistema de hierarquia e lealdade, conhecido na historiografia como coronealismo. Trata-se de um fenômeno que ocorreu em todo país, um pacto de dominação e proteção, em que o grande proprietário, conhecido como coronel, tinha o dever de proteger; em contrapartida, recebia a lealdade dos seus aparentados como também dos seus protegidos.

Esse é um elemento principal para se entender a origem da própria hegemonia política da incipiente elite agrária que, em Boa Vista, por longos anos, esteve nas mãos da família de Bento Brasil e de outros grupos de interesse, que nunca levaram em consideração as terras ocupadas pelas populações indígenas.

A exemplo de outras regiões do país, onde o Estado não se fazia presente, o município de Boa Vista, marcado principalmente pelo isolamento, tendo como único meio de acesso o próprio Rio Branco, apresentava as seguintes características: as embarcações e a maioria de suas terras eram monopolizadas pelos coronéis Bento Brasil, Cordeiro Saldanha da Cruz e ainda pelo grande latifundiário e comerciante de Manaus, J. G. Araújo. Analisando-se por esse ângulo, no Rio Branco o poder acabava concentrando-se nas mãos dos grandes proprietários de terra, repetindo-se o sistema de poder baseado nos

¹³¹ Idem.

¹³² KOCH-GRUNBERG, Theodor. **Del Roraima Al Orinoco** Caracas: Ed. Banco Central da Venezuela, Tomo I, S/D.

coronéis que, por longos anos deram sustentação à República Velha, que também brigavam entre si para saber quem teria o direito as migalhas do poder central.

O antropólogo Paulo Santilli afirma que existia na região uma disputa ferrenha pelo poder desde a morte de Sebastião Diniz, um dos maiores latifundiários. Depois de sua morte formaram-se dois novos grupos, um deles encabeçado pelo coronel Bento Brasil, outro, pelo também coronel Cordeiro da Cruz Saldanha, que disputavam a hegemonia da região.¹³³

A disputa pelo poder era tão clara, que o americano e caçador de tesouros Hamilton Rice, em visita ao Rio Branco em 1924, já observava a existência de dois grupos de interesse, em que repousavam os destinos da população, índios ou não; um deles era o grupo do coronel Bento Brasil:

*“...Bento Brasil, um dos grandes proprietários de terra do Rio Branco. Seus Domínios compreendem a maior parte dos terrenos da Margem esquerda do Branco e do Uraricoera, desde Boa Vista até a embocadura do rio Majarí, enquanto que do lado oposto, em igual extensão, os terrenos pertencem ao Sr. Araújo, conhecido por todos como J G Araújo. Esses dois homens são chefes de dois partidos opostos, nas suas mãos parecem repousar os destinos imediatos da população do Rio Branco.”*¹³⁴

A perseguição aos beneditinos deixou bastante claro quem verdadeiramente detinha o poder na região. A vida social da comunidade não ficou sob o controle dos religiosos, no início do século XX, como também no decorrer do mesmo; isto porque, nessa região, a questão da terra e da mão-de-

¹³³ SANTILLI, Paulo. Op. Cit. pág. 50.

¹³⁴ Rice, Alexandre Hamilton. **Exploração à Guiana Brasileira**. São Paulo: Ed. USP, 1978. pág. 27.

obra indígena foi, ao longo de muitos anos, muito mais importante do que qualquer tipo de respeito às instituições, as leis e inclusive a Igreja Católica.

Esse conflito trouxe conseqüências graves para o futuro imediato da Missão e principalmente para a própria vida dos missionários, ameaçando sufocar o projeto de catequese já na sua origem.¹³⁵

Os beneditinos, depois de serem expulsos de Boa Vista, refugiaram-se às margens do rio Surumú, a 160 da sede do município, construindo ali sua primeira missão de catequese. Esse fato apressou o contato dos monges com a população indígena.

Inicialmente construíram barracões e deram início a um trabalho de evangelização, inserindo entre os índios as celebrações e os sacramentos. Em 1910, já tinham fundado na região, a primeira escola, passando a ministrar aulas de alfabetização, carpintaria e jardinagem para crianças indígenas, num claro projeto de integrar os índios à sociedade envolvente, proposta que vem se estendendo até os dias atuais, principalmente entre as missões evangélicas.

O etnólogo Koch – Grunberg, visitou a Missão em 1911 e as impressões deixadas por ele são as melhores possíveis. Primeiro há um destaque para a coragem dos beneditinos, que, não conhecendo a região e acostumados ao isolamento do mosteiro, e uma vida muito mais contemplativa, inteligentemente estabeleceram uma Missão no alto Surumú, até então distante das terras de Bento Brasil, ficando muito mais próximos da fronteira com a Venezuela, para onde poderiam fugir, caso fossem ameaçados ou perseguidos novamente. Outra vantagem, apontada pelo pesquisador, estava no fato de o rio

¹³⁵ Esse tipo de prática coronelista não terminou na região. Mais recentemente (em fevereiro de 2002), quando da realização da 31ª Assembléia dos Tuxauas de Roraima, organizada anualmente pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), o fotógrafo francês, Antoine Juarez, foi feito refém e duramente espancado por posseiros de Uiramutã, simplesmente por suspeitarem que ele tinha ligações com o CIR. Os posseiros da região de Uiramutã, município localizado ao norte da área indígena Raposa da Serra do Sol, formaram uma milícia para patrulhar a região e agir contra aqueles que consideram aliados dos povos indígenas. O fotógrafo foi amarrado num poste de iluminação pública da cidade e duramente espancado na frente inclusive de militares, o que deixa evidente o vazio jurídico existente na região. Fonte: Folha de Boa Vista 12/02/2002. Boa Vista RR.

Surumú ser densamente povoado, na época, pelas quatro maiores comunidades indígenas da região: Macuxí, Wapixana, Taurepang e os Arekuna:

*“O padre Adalberto se informa zelosamente acerca da distancia até a fronteira Venezuelana, a região fluvial do Kukenang Caroni, onde os Missionários pretendiam se retirar em caso de novas investidas da elite de Boa Vista. O padre Boaventura construiu a Missão com grande habilidade estratégica perto da fronteira política de dois países e na região limítrofe de quatro grandes tribos. Já a sede da Missão consiste em alguns edifícios provisórios de um só andar, com paredes de barro e com teto de palha de palmeiras e também de zinco. Estes contêm a capela, as celas dos padres e dos irmãos, a sala da escola, que serve também de sala de jantar, a cozinha, a dispensa e outros quartos. Atrás do edifício principal tem um lindo e pequeno jardim com flores campestres. Nas Vizinhanças estão disseminadas as cabanas da criadagem índia. Em uma casa adjacente, que linda! Com uma coberta para utensílios e mesas, o dormitório para as crianças da escola, até agora oito, que pertencem às distintas tribos”, e um quarto escuro convenientemente equipado.*¹³⁶

Percebendo os perigos que a população indígena enfrentava ao entrar em contato com os brancos, o etnólogo sentenciava: *“... pode-se opinar sobre as missões como se queira, falo aqui do ponto de vista humano. Esta Missão tem uma vantagem grande, pois protege os pobres índios dos abusos dos brancos. Evitará por algum tempo que esses se transformem em bêbados degenerados e afetados por enfermidades da civilização”.*¹³⁷

Três anos depois de se terem instalado na região do Surumú, os padres tiveram que abandonar a Missão, não mais por motivo de perseguição, mas levados por questões de saúde. Os monges contraíram malária e febre amarela, levando à óbito os dois irmãos confessos, que morreram a caminho de Belém à procura de ajuda.

Diversos problemas enfrentados pela Ordem beneditina, não só no Rio Branco, mas no Brasil, levaram Dom Gerardo, o fundador da Missão, a renunciar ao cargo de Abade do Rio de Janeiro, como também de Arquibade da Congregação Beneditina Brasileira, em 1915. Nessa conjuntura, os

¹³⁶ KOCH-Grunberg Theodor. Op. cit.,pág.134

¹³⁷ Idem.

missionários transferiram a sede da Missão para as margens do rio Cauamé e em seguida para a Serra Grande, fazenda doada pelo governo do estado do Amazonas, ficando a uns trinta minutos de distância da sede do município. Ali os missionários voltaram a se dedicar às viagens de desobriga pelas fazendas e aldeias mais próximas. No ano seguinte, teriam os missionários retornado ao Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, por falta de condições psicológicas e materiais para continuar o trabalho.¹³⁸

O desligamento de Dom Gerardo do cargo de Arquibade e não da própria Ordem, não o fez sair de cena. Ao contrário, a sua volta para o Rio de Janeiro, depois de ter vindo novamente ao Rio Branco em 1915, lhe abriu possibilidades de trabalhar com objetivos não pastorais, e sim, econômicos, para preparar a volta dos beneditinos ao Rio Branco, mudando completamente o rumo da Missão.

1.6. O RETORNO DOS BENEDITINOS À BOA VISTA.

Depois desses problemas enfrentados pelos religiosos, a sua volta, ao que tudo indica, teria ficado condicionada ao desenvolvimento econômico do vale do Rio Branco. Isso abre suspeitas quanto às inúmeras alianças que teriam que ser feitas mais tarde, principalmente com os fazendeiros locais, para a obtenção do “sucesso” na catequese dos povos indígenas.

Suspeitamos então que esse “sucesso” em catequizar os índios só seria possível, se a região fosse dotada de recursos e condições materiais mínimas que possibilitassem o trabalho dos religiosos. Ao menos, é isso que podemos concluir das várias conferências proferidas por Dom Gerardo Von Caeon, que, a partir de 1914, passou a se dedicar exclusivamente ao projeto da missão.

Em palestra na sociedade de agricultores do Rio de Janeiro, realizada em 1918, Dom Gerardo resumia em poucas palavras as necessidades

¹³⁸ Jornal do Comércio. Rio de Janeiro. 04/12/1918.

da região para se integrar ao resto do país. Na sua opinião, antes de iniciar a catequese entre as populações indígenas, ou mesmo entre os colonos, ou qualquer outro tipo de providência religiosa, tornava-se necessário que o Estado tomasse medidas concretas a favor do saneamento básico do Rio Branco. Na sua avaliação, o forte índice de mortalidade era causado pela falta de saneamento básico, o que impedia o crescimento da população. Segundo ele, somente uma missão médica, permanente na região, constituída de vários profissionais da saúde, restituiria a sua antiga reputação de salubridade. Era necessário também, continuava ele, um serviço de navegação fluvial organizado com um serviço de comunicação. Conhecendo os graves problemas fundiários que naquele período já enfrentava a região, tendo como consequência as freqüentes brigas entre fazendeiros, a União e os índios, Dom Gerardo discursava e tomava partido dos primeiros, afirmando que a solução mais acertada para resolver a quem realmente pertencia às terras era dividir e demarcá-las com títulos definitivos e não provisórios como até então vinha sendo feito aos possuidores atuais, isto é, aos pecuaristas que já estavam na região e os que por ventura ainda estariam por chegar:

*“É opinião geral que não haverá no Rio Branco, medida mais indicada e mais útil à raça, como também mais justa do que regularizar estas posses adquiridas de boa fé, concedendo títulos aos ocupantes por preço moderado, o que os mesmos aceitarão sem relutância. Estas terras que são de uma extensão imensa, não podem ser aproveitadas diretamente pela União, que deveria ter todo o interesse em ver-se povoar mais e mais esta fértil região animando a iniciativa dos ocupantes.”*¹³⁹

A avaliação de Dom Gerardo sobre a insalubridade da região e a quantidade enorme de óbitos que presenciara, entre as populações indígenas, estava equivocada. Esses problemas estavam relacionados não à falta de saneamento básico, mas ao contato dos índios com as primeiras frentes de expansão (agrícola, pastoril, extrativista e mais tarde entre estas, a mineradora)

trazendo-lhes doenças para as quais não tinham imunidade. É essa a avaliação de Orlando Sampaio, que obteve informações importantes de um indígena sobre o período em que o Bispo estivera na região:

"No território Federal de Roraima, o processo histórico de formação da sociedade brasileira tem conduzido á extinção uma população indígena impossível de ser quantitativamente avaliada. Um informante indígena que integra a comunidade da aldeia Boca da Mata, narrou um momento da vida de sua aldeia, na primeira década do século XX, ocasião em que morreram cinco mil índios macuxí, wapixana e taurepang. A interpretação mágica das mortes, que segundo o informante teria sido provocado por um feitiço dos índios ingariko certamente encobria a percepção da causa real, que seria a contaminação dos índios por doenças levadas por representantes da sociedade nacional, que avançavam pelos territórios indígenas com as frentes econômicas pastoril e extrativismo de minérios".¹⁴⁰

Dom Gerardo não enxergava essa realidade, estando nesse sentido, mais para um estadista do que para um religioso interessado na catequese indígena. Aos povos indígenas só se referiu em seu último comentário. Nesse item, Dom Gerardo pensava em fazer dos índios "bons cidadãos Brasileiros". Mas para isso seria necessário, em primeiro lugar, que o próprio Estado se encarregasse de dotar a Ordem de São Bento de recursos financeiros suficientes para fazer com que os índios viessem a adquirir as técnicas necessárias para servir de lavradores, solucionando definitivamente o problema da mão-de-obra na região. Poderemos ver mais adiante, através das palavras dos religiosos, que esse objetivo foi alcançado.

Por esse discurso fica nítida a concepção de que as populações indígenas estariam ali para servir aos interesses da população branca, e os religiosos teriam a função de qualificá-los para esse trabalho. Entrariam os

¹³⁹ Palestra proferida na Sociedade de Agricultura do Rio de Janeiro, em 3 de dezembro de 1918. Anexo ao boletim da Sociedade de melhoramentos do Rio Branco. Arquivo do mosteiro dos Beneditinos. Pasta D. Gerardo Von Caleon.

¹⁴⁰ SILVA, Orlando Sampaio. Os grupos Tribais do Território de Roraima. São Paulo: 1980 revista de Antropologia. Separata VOLXXIII.

monges beneditinos com projetos de educação para o trabalho, e o apoio logístico necessário viria por meio de verbas do Estado.

Por essa visão, as comunidades indígenas deveriam se integrar com os colonos, deixando de caçar, de pescar e de praticar a sua agricultura, mesmo que rudimentar, em suas terras, para então juntar-se ao conjunto da população não-índia.

Para o bispo, tornava-se necessário substituir a condição do índio, de nômade, para sedentário, que passaria a maior parte do tempo nas fazendas dos brancos, contribuindo para melhorar substancialmente a economia da região. Com um discurso autoritário, fazia uma crítica severa à forma como os índios encaravam o trabalho, afirmando que esses apareciam para trabalhar nas fazendas de forma desordenada e sem qualquer produtividade:

“ Os índios já diminuíram muito em número; foram dizimados pela epidemia; outros passaram a fronteira da Guiana Inglesa, atraídos pelas vantagens que se lhe oferece; outros vão se civilizando, e entram na convivência dos brancos. Não está muito longe o dia em que cessarão de aparecer entre os civilizados estes bandos de índios, Macuxis, Wapichanas, Jaricunas e outros, em número de 10 a 20 homens, em épocas desconhecidas e muitas vezes, inoportunas, pedindo trabalho e querendo receber em pagamento, além do passadio, roupas, armas, ferragens, gêneros e miudezas que já aprenderam a conhecer entre os brancos e que se tornaram agora para eles uma necessidade.

Obtidas as mercadorias cobiçadas, e, muitas vezes, já antes disso, abandonam a fazenda com sua lavoura iniciada, e voltam, cheios de saudade, às suas serras e malocas, vadiando de novo por alguns meses até se acharem com necessidade de trabalhar, para se abastecerem.

*Está claro que, com uma mão-de-obra tão incerta, nada de sério se poderá jamais fazer no domínio da agricultura. É preciso que se acabe, pouco a pouco, com esta mão-de-obra adventícia e precária, substituindo os índios nômades por máquinas de lavoura e por moradores efetivos nas terras das fazendas, sejam índios, sejam imigrantes brasileiros do norte.”*¹⁴¹

¹⁴¹ Mosteiro de São Bento. Pasta D. Gerardo Von Calion. Rio de Janeiro.

Resumindo, era necessário civilizar a região do Rio Branco, com a construção de estradas, instalação de uma companhia de navegação, incentivo à educação e uma campanha sanitária; por último, civilizar os índios, para torná-los uma mão-de-obra eficiente para fazendas de gado dos brancos, que cada vez mais se instalavam na região.¹⁴²

O primeiro passo para que o projeto começasse a funcionar foi a fundação de uma sociedade sem fins lucrativos, tendo à frente, como presidente de honra, o próprio Dom Gerardo, denominada “Sociedade de Melhoramentos do Rio Branco”, que teria como fim único, segundo seus estatutos, zelar pelos interesses gerais da região, como também dos interesses particulares de seus habitantes.¹⁴³

Entre os membros que compunham a diretoria dessa sociedade, somente Dom Gerardo havia estado na região, porém logo em seguida voltou ao mosteiro de São Bento, de onde só saiu para regressar à Bélgica. Portanto, nenhum dos seus membros conhecia a realidade do Rio Branco. Não há indícios de o senhor Aurélio Amorim, 2º vice-presidente da sociedade, ter visitado a região durante seu mandato como Deputado Federal pelo estado do Amazonas. Isso fica claro nas atas de reuniões, publicadas semanalmente pelo Jornal do Comércio do Rio de Janeiro, em que sequer são mencionadas as dificuldades da região. O que mais consta nessas atas são agradecimentos feitos pelos novos sócios, quase todos cariocas ou paulistas, como também agendamento de festas e despedidas, ou mesmo desculpas por não ter algum sócio comparecido à reunião anterior, o que deixava o bispo livre para percorrer os escaninhos do poder atrás de verbas para seus projetos no Rio Branco.

¹⁴² Essa visão não se diferenciava do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Para esses, era necessário também transformar os índios em lavradores, atitude facilmente aceitável para uma mentalidade positivista que acreditava na possibilidade de retirar alguns poucos obstáculos, para que finalmente viesse a acontecer o próprio processo evolucionista, que os elevaria ao convívio com os brancos.

¹⁴³ Boletim da Sociedade de Melhoramentos do Rio Branco. Ano I, Número I. Rio de Janeiro: Arquivo do MSB, 1915. Sua primeira e única diretoria foi composta dos seguintes nomes: Presidente de Honra: Dom Gerardo Von Caleon, Presidente: Dr. Aníbal Porto, 1º Vice-Presidente: Deputado Idelfonso Albano, 2º vice Presidente: Dr. Aurélio Amorim (ex-deputado pelo Estado do Amazonas). Tesoureiro: Dr. Heitor da Nóbrega Beltrão, 1º Secretário: Dr. Bezerra de Menezes, 2º Secretário: Dr. Rômulo Cavalcante de Avelar.

Horta Barbosa, diretor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e outras personalidades da época no Rio de Janeiro percebiam no trabalho dos beneditinos no Rio Branco um concorrente pelas minguadas verbas do Governo Federal, destinadas a integração dos povos indígenas a sociedade nacional.¹⁴⁴

Outra questão dessa sociedade, diz respeito ao seu estatuto, que daria a composição das próximas diretorias. No seu artigo 4º, ficava definido que a sociedade seria formada por um Conselho deliberativo composto de membros efetivos e permanentes, em número mínimo de seis e máximo de doze, residentes no Rio de Janeiro ou em localidades próximas, e que somente os membros desse Conselho, conforme o parágrafo 1º, poderiam ser eleitos membros da diretoria seguinte.

Como vemos, esse artigo dá margem para suspeitas quanto à defesa real dos verdadeiros interessados, que eram os habitantes do Rio Branco, já que a direção dessa sociedade nunca poderia recair sobre um membro que possuísse moradia na própria região, mas sim no Rio de Janeiro. Qualquer verba, que por ventura fosse liberada, seria definida por tal grupo, principalmente pelos beneditinos, que se tornaram os arautos da população do Rio Branco, sendo que os mais interessados no desenvolvimento da região não poderiam fazer parte da sua diretoria ou de seu Conselho consultivo.

A sociedade, que tinha como principal objetivo "promover o desenvolvimento e a colonização do Rio Branco", já vislumbrava sua primeira importante vitória, não a favor das populações indígenas, mas na defesa dos interesses dos grandes proprietários de terras da região, principalmente daqueles que haviam invadido duas, das três fazendas nacionais, São Bento e São José. Não mais interessados em fazer críticas severas à maçonaria ou ao grupo de Bento Brasil, os beneditinos resolveram aliar-se a esses proprietários contra o Decreto nº 7132 de 1918, do Estado do Amazonas que junto com a SPI, retiraria definitivamente os fazendeiros das terras do Estado, isto é, das fazendas nacionais.

¹⁴⁴ Horta Barbosa. Os índios do Rio Branco. A Notícia. Rio de Janeiro, 4/04/1919.

Tal Decreto provocou protestos e a mobilização dos fazendeiros, como também impulsionou a realização de várias reuniões do Conselho Municipal do Rio Branco, o que resultou em publicações de desagravo na imprensa local e nacional, e no envio de um ofício ao Presidente da República, contrário à tal decisão do governo estadual.

O bispo Dom Gerardo resolveu intervir com a bancada amazonense em favor dos pecuaristas. Foi recebido pelo próprio presidente, Wenceslau Brás, que na reunião tomou notas e prometeu resolver o problema. Poucos dias depois, o religioso foi chamado pelo ministro da agricultura que, já inteirado do ocorrido, mandou ordem a Manaus, via telégrafo, para que se tornasse sem efeito o referido Decreto que despejaria os ocupantes das Fazendas Nacionais, argumentando no documento que as terras eram da União, e só o Governo Federal poderia ter tomado esse tipo de atitude. Esse é o típico caso de um bispo romanizado, que se consolidava por meio de alianças explícitas com as oligarquias latifundiárias.

Outra vitória desse grupo liderado pelos beneditinos viria em 1919. Para eles, a falta de comunicação entre o alto e o baixo Rio Branco era uma das causas do atraso da região. As cachoeiras de Caracaraí, com uma extensão de 7 km, era um dos obstáculos ao desenvolvimento normal da enorme região de campos de criação do alto Rio Branco. As cachoeiras impediam a comunicação com Manaus, acarretando o alto preço dos gêneros de primeira necessidade, como também dificultando a imigração para a região. **(V. anexo 02 datado de 1914)**

Em poucos meses de freqüentes reuniões, a sociedade conseguiu uma subvenção do Governo Federal no valor de \$50 contos de réis, para a construção de uma estrada de rodagem que acabaria com as dificuldades de transporte entre o baixo e o alto Rio Branco, eliminando o obstáculo das cachoeiras de Caracaraí. Logo em seguida foi conseguido mais \$100 contos para dar prosseguimento à mesma obra.

Sabe-se, pela Imprensa carioca, que tenha sido essa verba realmente liberada; não se tem notícia, porém, se a obra foi iniciada, pois os problemas com as cachoeiras de Caracaraí são relatados posteriormente pelos próprios beneditinos como sendo um grande obstáculo a uma empresa de navegação empreendida posteriormente por Dom Pedro Eggeratht, abade do Mosteiro do Rio de Janeiro, substituto de Dom Gerardo, em 1925.

Por outro lado, tudo indica que a "sociedade de Melhoramentos do Rio Branco" passou a ter um certo prestígio, a ponto de influenciar o envio de projetos ao Congresso Nacional envolvendo grandes somas de dinheiro público. Dois deles foram de autoria de Monteiro de Souza, que tratava da construção de uma estrada de ferro ligando Manaus a Boa Vista e chegando até à fronteira com Georgetown; e um projeto do Deputado Efigênio Salles, posteriormente Governador do Amazonas, propondo a criação de uma Comissão de Saneamento para resolver os problemas de saúde. Essas propostas fazem parte dos itens a que Dom Gerardo costumava se referir em suas palestras quando o assunto era o desenvolvimento do Rio Branco.

1.7. AS PRIMEIRAS VERBAS PARA OS BENEDITINOS E AS CRÍTICAS PELA IMPRENSA CARIOCA.

Como já havíamos mencionado, Dom Gerardo vivia nos corredores do executivo federal solicitando ajuda financeira para os projetos de catequização da população indígena do Rio Branco. Tanta solicitude passou a ser considerada por alguns articulistas nos jornais cariocas como um novo vigor dado pelos beneditinos à missão providencial de Anchieta.¹⁴⁵

Dessa mesma visão não compartilhavam outros críticos, como Humberto de Campos que, em artigo para a Gazeta de Notícias em 1919, ridicularizava a Missão beneditina e seu projeto de catequizar os índios. Para ele, os beneditinos estavam mais interessados nas verbas que o Estado destinava às

¹⁴⁵ Jornal do Correio da Manhã - 02-04-1919. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

populações indígenas, para se sustentarem do que fazer algum tipo de benemerência a essa população.

Acusava ainda os beneditinos de nunca terem ensinado ou educado os índios como também de nunca terem promovido casamento católico entre eles no Rio Branco. Para o escritor, a solução estaria em não dar verbas, nem para militares e muito menos para os beneditinos. Sentenciando ele: “deixem os índios do Rio Branco em paz, na sua tribo, na sua floresta, na sua maloca. Se o índio não nos procura é porque está muito bem em seu isolamento em que vive.”¹⁴⁶

Em resposta às acusações, alguns dias depois, o próprio Dom Gerardo, no Jornal do Comércio, afirmava que nos primeiros 10 anos em que os Beneditinos estiveram no Rio Branco se dedicando à evangelização da população indígena, nunca tinha recebido qualquer tipo de ajuda financeira por parte do Estado do Amazonas e muito menos da União.¹⁴⁷

Quanto às verbas doadas aos beneditinos, Horta Barbosa, diretor do SPI, afirmou que o bispo faltaria com a verdade. Segundo o diretor, bastaria olhar desinteressadamente às leis orçamentárias, para se constatar que os auxílios oficiais nunca foram regateados.¹⁴⁸ Com relação à catequese, o bispo exagerou a respeito do progresso. Em carta de Dom Alcuino Meyer ao Arquiabade do Rio de Janeiro, em 1926, isto é, sete anos depois desse debate pela imprensa carioca, o monge afirmava que não havia tido qualquer tipo de progresso na catequização dos índios na região do Rio Branco:

“...como já aponte, a nossa atividade entre os índios é no presente bastante reduzida, desde que estou no Rio Branco, só foram visitadas, de passagem, as malocas da Pedra Lascada, do Taiano e da Malacacheta. As duas primeiras pelo reverendo Prior e a última por mim, numa pequena excursão que pude fazer em

¹⁴⁶ Humberto de Campos A Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro 15/04/1919

¹⁴⁷ VON CALEON, Gerardo. Jornal do Comércio. Rio de Janeiro. 21-04-1919.

¹⁴⁸ BARBOSA, Horta. Os índios do Rio Branco. Jornal A Notícia. Rio de Janeiro 04/04/1919.

companhia do Sr. Sizanando à sua fazenda e em algumas fazendas daquela região até o rio Tacutú.”¹⁴⁹

Ainda no mês de abril de 1919, andava Dom Gerardo dando continuidade a suas palestras nos círculos conservadores católicos, junto a seu alvo predileto, a burocracia da República, com o objetivo de angariar fundos para a obra dos missionários do Rio Branco. Num discurso etnocêntrico, reclamava da falta de recursos com que lutavam os padres para arrancar à *"estupidez da vida animal uma percentagem maior de índios do Rio Branco."*¹⁵⁰

Todo esse debate sobre a catequese indígena nesse período fazia parte da consciência que o país começava a tomar do problema indígena, em que iriam se definir logo duas correntes opostas. Uma delas era a religiosa, que defendia a catequese como única forma de salvar os índios da exploração dos brancos e integrá-los definitivamente, por meio da religião, à sociedade. Na prática, ao menos no Rio Branco, a realidade era completamente diferente, como já tivemos oportunidade de verificar: os beneditinos impulsionavam os índios para o trabalho nas fazendas dos não-índios. A outra corrente era do Serviço Proteção ao Índio (SPI), que se destacou principalmente pela sua intervenção fundiária, fazendo o reconhecimento da posse das terras indígenas.

O objetivo principal de qualquer Igreja é propor a sua doutrina ou a sua mensagem religiosa. Porém, dependendo da correlação de forças, simplesmente ela pode vir a se preocupar com questões relativas à defesa de seus próprios interesses. Esta parece vir a ser a tarefa principal dos Beneditinos, depois dos conflitos iniciais com a incipiente elite agrária do Rio Branco. Para confirmar isso, vamos às palavras do próprio bispo Don Gerardo:

¹⁴⁹ Carta de Dom Alcuino Meyer ao Arquiabade do Rio de Janeiro em 31 de março de 1926. Arquivo do MSB. Rio de Janeiro, Pasta nº06.

¹⁵⁰ Jornal do Brasil. 7 de abril de 1919.

“Tomando novo rumo por causa das circunstâncias, ordeno a meus queridos filhos, (...) de se dedicar para o futuro de modo especial aos interesses espirituais dos civilizados como dos índios, deixando mais de lado o desenvolvimento temporal e abandonando a idéia de aldear índios visto que seria entrar em conflito com as idéias actuais do governo (...) Os monges abster-se-hão completamente de qualquer ingerência em questões políticas local, e procurarão estabelecer nas almas o reinado de N.S. Jesus Christo. (...) não mostrando a menor oposição aos esforços do governo, (...) lembrando-se sempre que a Igreja Catholica é flexível e se adapta a todas as circunstâncias materiais ou políticas.”¹⁵¹

Esse discurso atesta que a vinda dos beneditinos para o Rio Branco não foi derivada da preocupação com o regime de trabalho estafante a que eram submetidas as populações indígenas, ou por serem elas refratárias aos desmandos dos fazendeiros. Se essa preocupação estivesse presente, não estariam os religiosos interessados em defender projetos de migração, que só fariam aumentar a exploração e os problemas trazidos, principalmente pelo contato com as populações indígenas, como também não teriam defendido a permanência dos fazendeiros nas Fazendas Nacionais como nas próprias terras indígenas que foram ocupadas indevidamente ao longo dos anos.

1.8.A NOVA FASE DA MISSÃO NO RIO BRANCO

Dom Gerardo voltou à Bélgica, e os trabalhos no Rio Branco foram reiniciados em 1923, quando foi eleito o novo abade, Dom Pedro Eggerarth, que passou a se interessar pessoalmente pela Missão do Rio Branco. Dom Pedro iniciou seu trabalho com uma visita prolongada à região no mesmo ano, com o objetivo de conhecer in loco sua realidade, trazendo consigo um novo reforço: Dom Bento Einsenhart e duas irmãs, que seriam então, as primeiras religiosas a chegarem à região. Em 1924, retornou à região trazendo mais um grupo de missionários: Dom Odilão Mundig, Dom Boaventura Schwarz e Dom Antônio Salvani.

¹⁵¹ CALEON, Gerardo Von. Instruções dadas a D. Boaventura Barbier .In VANTHUY, Raimundo Neto. Dirigir almas e servir ao jeito de muitos. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa

Neste mesmo ano, usando a mesma estratégia de Dom Gerardo, inicia uma campanha agressiva pelos jornais cariocas, buscando apoio financeiro para a missão. Imitando seu antecessor, profere palestras e dá entrevistas coletivas, passando a receber apoio de políticos no Congresso Nacional, abrindo créditos especiais para a construção da estrada de rodagem Boa vista Caracarai. **(V. anexo 03)**

As perseguições aos beneditinos haviam realmente cessado, as lembranças dos tempos idos estavam extintas, os inimigos políticos de outrora, principalmente a família Brasil, já haviam se transformado em aliados. Não foram poucas as intervenções feitas à burocracia republicana para arranjos de empregos públicos ou nomeações, que tiveram o dedo do novo Abade do Rio de Janeiro, o que prova, por si só, o estreitamento dos laços entre a Igreja e as elites locais, que, daí em diante passou a ser um traço característico da Igreja em Roraima¹⁵². Essa característica chegaria até o final da década de 1960, quando houve um princípio de rompimento, derivado a partir da incipiente organização política das populações indígenas e o surgimento de lideranças indígenas apoiadas por uma Igreja mais crítica que passou a lutar pela demarcação de suas terras.

Por outro lado, essa aliança também foi fruto do apoio, tanto do governo estadual como do federal, então favoráveis à Igreja Católica, que após a revolução de trinta e especialmente com o estabelecimento do Estado Novo, 1937, foi transformada numa força absolutamente indispensável ao processo político, o que também obriga as oligarquias a se calarem ou a ficarem em silêncio nos locais onde a Igreja estivesse estabelecida ou em vias de estabelecer-se, propondo uma espécie de parceria.

Senhora de Assunção. São Paulo; 2000. pág. 92

¹⁵² Foi o caso de Elisa Brasil, que solicitava para o seu marido o cargo de Capitão da Fronteira ou coisa equivalente. Outra demonstração dessa amizade estava no pedido de Jaime Brasil, que solicitava ao Arquiabade também sua intervenção para que o Governo Federal o nomeasse para o cargo de fiscal da estrada que ligaria Boa Vista a Caracarai, que estava sendo construída pelos próprios beneditinos. Carta de Dom Alcuino Meyer ao Arquiabade em 20/04/1927. Pasta nº 6 Arquivo do MSB.

Beozzo confirma que a partir da década de 1930 a Igreja tornou-se um dos elementos-chave da nova ordem instaurada e, com a Constituição de 1934, *"todas as principais reivindicações da Igreja católica, como ensino religioso nas escolas públicas, assistência religiosa às Forças Armadas, legislação familiar pautada pelos princípios da Igreja, nome de Deus no preâmbulo da Constituição, são atendidas"*. Esses ganhos políticos foram alcançados especialmente pelo Cardeal Dom Sebastião Leme, (1882-1942) arcebispo do Rio de Janeiro, figura-chave de todo o período. O Cardeal propunha que se "recatolizasse" o país, com uma grande cruzada de leigos de classe média como uma forma política especificamente da Igreja Católica. Assim passaram a adotar no Brasil o modelo da Ação Católica italiana, preconizada por Pio XI.¹⁵³

A aliança da Igreja com o Estado é creditada, conforme Gramsci, que analisou o caso italiano, a duas razões essenciais. A primeira de ordem política: a necessidade de a Igreja se aliar ao Estado teve o objetivo de salvar seus privilégios. A segunda razão que Gramsci considera como igualmente decisiva refere-se a grave crise econômica que acarretou para a Igreja a perda de amplos setores da sociedade civil, limitando as vocações religiosas e pondo em perigo o futuro da própria Instituição.¹⁵⁴

Esse novo elemento político, em âmbito nacional, fortalece cada vez mais nossas suspeitas quanto às divergências entre os religiosos e fazendeiros, que cessaram, dando lugar a uma política de alianças que garantiu a acomodação das forças políticas no Rio Branco.

Por outro lado, apesar do clima favorável à missão, Dom Pedro Eggerath não encontrou mudanças substantivas na região. Constatou, porém, que o número de fazendas particulares vinha multiplicando-se rapidamente com a prática da sorte, tendo como consequência imediata para as populações indígenas a invasão do gado em suas roças, o seu deslocamento para as áreas

¹⁵³ BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja Católica no Brasil**. Caderno do ISER 08. Ed. Tempo e Presença: 1979.

¹⁵⁴ PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a Questão Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984 pág.109.

de fronteira ou sua migração para a Guiana Inglesa e Venezuela, ou ainda voltando-se ao trabalho nas novas fazendas. Em palestra, no Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, ele já reconhecia a situação de exploração que estavam vivendo as populações indígenas do alto Rio Branco:

*" O índio diante do avanço do branco foi retirando-se para as montanhas e matas, quando não julgou mais acertado entrar em convívio com o branco, prestado-lhes serviços a troca de módica compensação em gêneros alimentícios, instrumento de trabalho e vestuário ou artigos duvidosos do progresso e da civilização."*¹⁵⁵

Boa vista continuava a ser um pequeno Município, com uma população de não-índios estimada, na época da sua chegada, em torno de 1.300 habitantes, composta em sua maioria de famílias de fazendeiros, emigrados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, Maranhão e do Pará. Ocupavam-se da criação de gado, ocupavam-se na pesca do pirarucu e tartaruga, da extração da balata, como também, da colheita da castanha. Além de Boa Vista, havia também uma pequena aglomeração de colonos em Caracaráí, no baixo Rio Branco, de pouca importância econômica. Não podemos estimar a quantidade de índios na região; os dados estatísticos só passam a existir e ser confiáveis a partir de 1950, porque todos os censos realizados anteriormente, como o de 1920, nos municípios brasileiros, não alcançaram Boa Vista. Dessa forma, teremos que confiar nos viajantes e nos próprios religiosos que estiveram na região nas primeiras décadas do século XX.

O centro das atividades religiosas dos beneditinos na Serra Grande tinha sido novamente transferido para o sítio do Calungá, local de disputa há pouco mais de uma década, que passaria a ter um novo destino: ali passou a funcionar um projeto industrial de grande porte, com alto investimento financeiro, de propriedade exclusiva da própria Ordem Beneditina.

¹⁵⁵ Dom Pedro Eggerath. OSB. Palestra proferida no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro. 31/04/1924. Arquivo do Mosteiro de São Bento.

A obra de catequese dos índios ficaria praticamente sob a responsabilidade de apenas um monge, Dom Alcuino Meyer, visto que os religiosos passaram a se aventurar no campo empresarial. Já em 1925, passava a funcionar a primeira experiência industrial no Rio Branco. Ligada a atividade agroindustrial, constituía-se essa indústria de vários departamentos, entre eles: navegação, charqueada, curtume, fábrica de gelo, eletricidade, sala de cinema, casa comercial e, finalmente, o grande sonho, que para os beneditinos retiraria de vez o Rio Branco do isolamento: a construção da estrada que ligaria Boa Vista a Caracaraí, com uma extensão de 160 km, em plena selva amazônica. Superando de vez o obstáculo das cachoeiras, era um projeto de grande envergadura para a época que consumiria boa parte do capital investido na indústria.¹⁵⁶

A justificativa dos beneditinos para esse grande empreendimento era obter, o quanto antes, um patrimônio próprio para a Missão do Rio Branco, o que a tornaria definitivamente auto-suficiente e por sua vez independente do Rio de Janeiro.

Para a consolidação de tal projeto, Dom Pedro Eggerath fez uma série de empréstimos a bancos europeus, sendo um dos principais, o Inkanssa Bank de Amsterdã, no valor de 2100.000 florins holandeses, usando como garantia a Casa Mauá, um dos maiores imóveis do mosteiro, localizado na avenida Rio Branco, centro comercial do Rio de Janeiro¹⁵⁷.

Vejamos como era constituída a empresa em Boa Vista, que por uma série de motivos não levaria muito tempo para ruir, trazendo uma nova crise na Missão, bem como na Ordem de São Bento do Rio de Janeiro, o que acarretou, por sua vez, a renúncia do próprio abade, Dom Pedro Eggerath.

A empresa constituía-se de vários departamentos. O departamento de navegação da empresa era composto de várias lanchas e batelões, que transportavam o charque produzido na empresa para Manaus,

¹⁵⁶ A conclusão da estrada só foi realizada em 1947, com recursos federais, quando o Rio Branco já tinha sido elevado à condição de Território Federal.

além de passageiros e mercadorias de Manaus para a grande casa comercial, instalada na avenida Brasil. Esse foi um dos primeiros departamentos que entrou em crise, principalmente porque as embarcações não serviam para a navegação, devido à quantidade de bancos de areia que se formavam no verão, problemas de falta de manutenção nas lanchas, como também a falta de peças para a reposição.

Outro departamento era constituído por uma termoelétrica, responsável pelo fornecimento de energia para a companhia, como também para a população urbana. Pela primeira vez, o Rio Branco tinha acesso à luz elétrica. Esse departamento também veio a falir, em parte devido à falta de pagamento de seus consumidores, como também a problemas na própria instalação. Porém, a causa principal que levou a sua falência esteve ligada à quebra de contrato entre a prefeitura e a companhia. Segundo esse contrato, a companhia se responsabilizaria pelo fornecimento de luz elétrica para a iluminação pública, e em troca teria a redução de 50%, durante 20 anos, em todos os impostos municipais sobre os diversos ramos de sua atividade. Esse contrato, realizado em 30 de setembro de 1926, foi rompido no ano seguinte, quando os impostos tiveram aumento de 100%, trazendo sérios prejuízos para toda a companhia.

Os Beneditinos retomaram a principal base econômica da região, a pecuária. Munidos de informações, a Ordem aproveitou esse potencial para fundar uma empresa de charque, como um projeto para enlatar a carne, idéia que não chegou a ser concluída. A empresa de carne passou a ser uma das mais importantes dependências da empresa, especialmente, para os pecuaristas da região. Dessa forma, em vez de o gado ser levado vivo para Manaus, desde Boa Vista, pois não havia ao menos a estrada de Caracaraí, o gado era abatido nas dependências da empresa no Calungá e transportado para os centros consumidores da região Norte, principalmente, em forma de charque. Isso por si só permite especular que a própria Igreja Católica começou também a se interessar pelas próprias terras da região, como também se

¹⁵⁷ Entrevista com Dom Clemente Isnard da OSB. Rio de Janeiro 01/12/2000

tornava cada vez mais forte a aliança com os pecuaristas, pois seriam esses os responsáveis diretos pelo fornecimento da matéria-prima, o gado.

Por problemas nas instalações nas caldeiras, e também no transporte, a produção do charque teve que ser interrompida, causando novamente enormes prejuízos à companhia. Os pecuaristas da região chegaram a elaborar um abaixo-assinado com noventa assinaturas de comerciantes, fazendeiros e políticos locais, incluindo a família Brasil, que anos atrás tinha expulsado os religiosos da região, implorando ao Arquiabade do Rio de Janeiro para que a indústria de charque não fosse fechada definitivamente, pois juntamente com a casa comercial, afirmavam, foi o que trouxera o início do desenvolvimento econômico para o Rio Branco:

"Os abaixo assinados, comerciantes, fazendeiros, funcionários públicos, cheios de dor vem dar a V. reverendíssima seus sentimentos de pesar pelo desastre havido nas caldeiras da oficina do calunga, onde funcionava uma charqueada modelo, que tanta alegria vinha dando a esta população esquecida (...)

*Por tudo isso, desejam, imploram, que as custosas obras iniciadas aqui não sejam paralisadas. Assim como não sejam extintas a casa comercial que a Cia. Agrícola Industrial do Rio Branco tem nesta villa, artéria principal de todo o progresso comercial trazido a região.*¹⁵⁸

Depois da charqueada, a casa comercial era o mais importante departamento da empresa, responsável por assegurar o fornecimento de diversos artigos à população local. Teve porém, o mesmo destino da charqueada. Suas portas foram fechadas em 1927, devido a falta de pessoas especializadas para a sua administração e, principalmente por desvios de mercadorias.

Evelyn Waugh, viajante inglês, aqui já citado, que estivera em Boa Vista no final da década de vinte, afirmou que os beneditinos, além da agroindústria, construíram dois hotéis, talvez para abrigar e atender o fluxo de

¹⁵⁸ Abaixo-assinado encaminhado a Dom Pedro em 13 de Fevereiro de 1926. Arquivo do mosteiro dos beneditinos. Rio de Janeiro. Pasta de Dom Pedro Eggerath.

garimpeiros que passavam pela região. Porém essa última informação não pode ser confirmada, pois não consta da documentação da empresa nos arquivos do mosteiro de São Bento no Rio de Janeiro.¹⁵⁹

Tais projetos, em sua maioria audaciosos, geraram um grande endividamento para a Ordem de São Bento, principalmente porque todos decretaram falência, e todos os departamentos da empresa tiveram que fechar suas portas com pouco tempo de atividades. Tal fato criou uma crise interna na Ordem, levando inclusive à renúncia de Dom Pedro Eggerath em 1929 e sua substituição por Dom Gregório Erzogg.

Dom Gregório Erzogg, um dos principais críticos da administração de Dom Pedro, afirmava, em 1925, que nos últimos anos foram gastos, somente no Rio Branco, 345.000\$000 contos de réis, na compra de fazendas e na construção da estrada que ligaria Boa Vista a Caracaraí, que não tinham relação com suas obrigações espirituais, afirmava. Para o monge, que mais tarde iria substituir Dom Pedro, o que faltava para a consolidação da Missão entre as populações indígenas no Rio Branco não era Indústria, mas uma Igreja decente, um hospital e finalmente uma escola, que pudesse acolher o espírito da catequese na região, o que, segundo ele, estaria mais de acordo com as atividades inerentes a uma Ordem religiosa.¹⁶⁰ **(V. anexo 04)**

1.9. A CATEQUESE DA DESOBRIGA NO RIO BRANCO.

Depois da desastrosa experiência empresarial, resta saber como ficou o trabalho missionário, propriamente dito, desempenhado pelos monges no Rio Branco.

¹⁵⁹ WAUGH, Evelyn. **Noventa e dois Dias**. Reportagem de uma viagem aos trópicos através da Guiana e parte do Brasil. Boa Vista :Tradução centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR), 1986.

¹⁶⁰ Carta a Dom Pedro Eggerath - Abade do Mosteiro e Prelado do Rio Branco, em 20 de maio de 1925, escrita por Dom Erzogg. Pasta N°08, de Dom Pedro - Correspondência. Arquivo do Mosteiro de São Bento Rio de Janeiro. Antes mesmo de sua substituição, Dom Pedro era criticado constantemente por outros monges, que o acusavam de nepotismo por ter colocado seu próprio irmão como gerenciador principal da empresa no Rio Branco, como também de ter abandonado os princípios da Regra de São Bento, porque decidia sozinho as questões do mosteiro, sendo comparado a um senhor feudal.

A partir do final da segunda década do século XX, a documentação sobre a Missão do Rio Branco começa a ficar escassa; tudo o que sabemos provém das crônicas que Dom Alcuino Meyer, um dos principais missionários entre os índios da região, enviava regularmente, após suas viagens de desobriga, ao Abade de plantão do Rio de Janeiro.

Essas crônicas constituem documentos fundamentais, pois nos permitem analisar como eram realizados os trabalhos de catequese entre os índios do Rio Branco nesse período, que vai da sua chegada, em 1926, até 1948, último ano em que os beneditinos permaneceram na região. Por elas, não se percebe em momento algum qualquer menção aos conflitos entre índios e os missionários, e muito menos, entre índios e não-índios, como também notícias referentes à defesa de seus territórios contra a invasão do gado dos fazendeiros. Percebemos que esse conflito é a todo momento escamoteado, tendo-se a impressão de uma convivência tranqüila, pacífica e por que não dizer harmoniosa, quando se sabe que o avanço das economias, principalmente, pastoril e mineradora, vinha subtraindo cada vez mais, no primeiro caso, partes substanciais das terras indígenas, muitas vezes penetrando com suas cercas pelo interior de suas roças e até mesmo de comunidades inteiras, sem que os missionários tomassem consciência desse problema. Em resumo, por essas crônicas, percebe-se, por parte do missionário, uma tentativa de mostrar uma sociedade destituída de conflitos e contradições entre a população indígena, os fazendeiros, os missionários e outros agentes ali presentes.

A continuidade da catequese de desobriga é atestada nas crônicas, quando o religioso, nesse caso, Dom Alcuino, se deslocava até as comunidades em viagens que se demoravam meses, sempre no verão, período de estiagem no Rio Branco, acompanhado de guias, geralmente índios, e animais para ajudar a superar as longas distâncias. As viagens de Dom Alcuino quase não contavam com a ajuda de outros religiosos da Ordem, que preferiam permanecer na cidade, deixando a responsabilidade da catequese sob os

cuidados daquele, o que dá margem para pensar que nem todos os índios da região tiveram contato com os missionários.¹⁶¹

Em uma de suas primeiras cartas, Dom Alcuino não se refere aos índios do Rio Branco como índios ou primitivos, mas como "Caboclos". Tal fato é aproveitado, hoje, por fazendeiros da região, para desqualificá-los como índios, como também vem servindo como desculpa para afirmarem que, por não serem mais índios e sim caboclos, não têm direito à demarcação das terras em que viviam ou em que ainda vivem.

Ainda na sua primeira carta, ao relatar visita às malocas do Limão, do Taxi e várias outras, encontramos uma crítica ao índio José Armando, filho do Tuxaua Idelfonso, que o cedeu para ser levado ao Rio de Janeiro. Idelfonso, na época da chegada dos primeiros monges, foi um importante aliado dos beneditinos, período em que a Missão se estabeleceu no Surumú, quando fugiram da perseguição do coronel Bento Brasil. Dom Alcuino refere-se a José Armando como sendo um índio mal-agradecido. A história de José Armando é igual à de diversas outras crianças que eram retiradas das comunidades e passavam a viver com os padres, pois era comum os índios cederem suas crianças para serem educadas pelos missionários; a eles era ensinado o português e os rudimentos da fé. José Armando é um desses casos; foi levado por Dom Pedro Eggerath para o Rio de Janeiro ainda em 1924, ficando completamente desajustado quando voltou para a comunidade a que pertencia, provavelmente por não ter se adaptado à vida disciplinar rígida, imposta pela regra de São Bento.

Dom Alcuino o encontrou em 1928, já no Rio Branco, na maloca do Limão. A passagem desse encontro permite entender que os religiosos achavam mesmo que, depois de tanto trabalho com os índios, eles realmente deviam obrigação aos religiosos, pois no seu entender haviam contraído uma forte dívida:

¹⁶¹ A catequese de desobriga era feita por de um ou mais religiosos que munidos de um altar portátil, como também dos santos óleos, faziam visitas periódicas a diversas regiões, desprovidas de padres. O objetivo

*"Encontrei lá o nosso José Armando, filho do finado tuxaua Idelfonso. Esse rapaz que parecia ter-se esquecido do que V. Reverendíssima fizera por ele. Apresentou-se novamente na Prelazia, quando de volta do monte Roraima, onde fora na qualidade de boiadeiro da CoMissão Rondon. O José Armando mostrou-se arrependido de ter abandonado os padres, recebeu por diversas vezes o santo sacramento, trabalhou algum tempo no Calungá e mudou-se em seguida para o limão, com permissão e a Conselho nosso."*¹⁶²

Ao mesmo tempo em que fazia crítica ao índio José Armando, Dom Alcuino não se cansava de fazer elogios ao Tuxaua Melchior, da maloca do Maturuca, que para ele seria o que poderia se esperar de um índio catequizado; era o mais zeloso á prática da religião, pois já naquele período, afirmava Dom Alcuino, reunia os índios da redondeza para as orações na grande capela, por ele próprio dirigido em língua macuxí. Por essa altura ficava claro que o religioso já havia estado ali por diversas vezes introduzindo em algumas comunidades o costume de fazerem a maior parte das orações na própria língua; porém, os cânticos eram ainda em latim e português.¹⁶³

Para Dom Alcuino, o sucesso da pastoral da desobriga estaria em deixar no mínimo um exemplar do catecismo ilustrado em cada comunidade visitada, já que a atualização deles facilitaria, inicialmente, o processo de comunicação, pois a falta de intérpretes fora um complicador inicial no projeto de catequese dos índios. Nessas visitas, Dom Alcuino tentava introduzi-los também no hábito de fazer procissões e confissões nas comunidades, como vemos no relato a seguir: *"A procissão no dia de ramos foi um espetáculo que a todos*

era rezar missas, fazer procissões e levar os sacramentos. Na catequese da desobriga, o destaque ficou para o batismo e a realização de casamentos entre os índios.

¹⁶² Carta de Dom Alcuino Meyer ao Arquiabade do Mosteiro de São Bento. Arquivo do Mosteiro de São Bento. Pasta Dom Pedro Eggerath. Julho de 1928.

¹⁶³ Algumas das análises a seguir também podem ser encontradas na tese de Doutorado do professor CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **"A Boa Nova" na língua indígena: contorno da evangelização dos Wapixana no século XX.** 2000 Tese (Doutorado em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

*impressionava (...) Na festa de páscoa houve pela primeira vez a confissão e comunhão pascal."*¹⁶⁴

Vivíamos o período da romanização da Igreja Católica, que pode ser definida como uma tentativa de padronizar e disciplinar as próprias manifestações religiosas, difundidas e modificadas por inúmeras culturas no mundo, incluindo também as populações indígenas. Assim as procissões, em especial, passaram a ser um tipo de manifestação coletiva fundamental, pois não só exteriorizavam as crenças de um grande número de pessoas, como também se constituíam em momento privilegiado para a divulgação de valores e posturas consideradas ideais pela Igreja, nesse caso os índios da região.

Alem disso, caberia aqui também perguntar: como seria para um índio admitir algum tipo de pecado, confessá-lo e receber penitência de um religioso europeu? Fica evidenciado, por essas práticas, que o objetivo principal dos religiosos no Rio Branco era levar, rapidamente, os índios à adoção de valores católicos, como fizeram as mais diversas ordens desde a chegada dos portugueses, no século XVI. Contudo, a idéia central que prevaleceu até a década de 1970, na Igreja Católica, foi a de sempre buscar a integração das populações indígenas à sociedade envolvente.

Para Dom Alcuino, havia um grande interesse por parte dos índios em aprender o novo que lhes era ensinado. Porém, pelo seu relato percebe-se a forma mecânica como era feita a catequese, sem qualquer tipo de simpatia pelos seus problemas. Confessa que não conseguia ficar muito tempo numa mesma maloca; primeiro havia a sua pressa em conhecer novas comunidades; segundo, desculpava-se ao seu superior, não agüentava repetir, explicar e repetir novamente as orações aos índios que encontrava em outras malocas:

¹⁶⁴ Carta de Dom Alcuino Meyer ao Arquiabade do Mosteiro de São Bento. Arquivo do Mosteiro de São Bento. Pasta Dom Pedro Eggerath. Julho de 1928.

*"(...) Com três horas de viagem chegamos ao Uzaauraparú, maloca situada à margem do rio Cuquenã. Os moradores pediram-me que ficasse com eles algum tempo. Demorei-me dia e meio. Era ver o zelo que eles mostravam em aprender as orações e o essencial da doutrina. Já eu, não agüentava mais em recitar, explicar e cantar. Acompanharam-me um pedaço do caminho, repetindo uma vez após a outra o padre nosso, a ave Maria e o credo, a ver se guardavam alguma coisa na memória."*¹⁶⁵

Podemos também perceber, pelas suas crônicas como se dava a ocupação das terras indígenas. Talvez sem notar a gravidade da questão, o religioso, elogiando a qualidade dos campos localizados próximos ao Maturuca, onde ainda vivem os índios Macuxi e Wapixana, informa que *"o tenente Cícero Garcia de Melo colocava ali algumas cabeças de gado gordo e bonito"*.¹⁶⁶ Já sabemos que a entrega do gado para que os índios tomassem conta era uma forma de facilitar, posteriormente, a própria posse das terras ocupadas pelos índios, e que mais tarde dariam origem a um novo curral. Com essa posição omissa, a Igreja continuava na sua catequese, sem uma preocupação maior com os problemas das populações indígenas. Sua maior preocupação era então com os inúmeros sacramentos que distribuía na região a que alcançava.

Outra estratégia utilizada pelo missionário para a expansão da catequese, e distribuição dos sacramentos, era a de gratificar as malocas que construíssem suas próprias capelas, criando dessa forma novas necessidades. Nas comunidades deixava ordens diretas e expressas aos tuxauas nesse sentido, passando inclusive a estabelecer relações de competição entre as próprias comunidades visitadas. A gratificação poderia ser na forma da simples permanência do religioso por um maior período na comunidade, o que demonstra que os religiosos eram realmente bem-vindos por onde passavam:

¹⁶⁵ Idem.

¹⁶⁶ Carta de Dom Alcuino Meyer, 1928 já citada. A região onde fica localizada a Maloca do Maturuca faz parte da área da Raposa Serra do Sol, que os índios, mais diretamente ligados à Igreja Católica e ao Conselho Indígena de Roraima, lutam há trinta anos para que seja demarcada em área contínua, não em ilhas como quer a classe dominante local.

" Nos centros mais populosos deixei Ordem aos tuxauas de construir capelas, fazendo ver aos caboclos a necessidade ou a grande conveniência de possuírem capela. Insinuei-lhes quanto é bonito, por exemplo no Maturuca, poder a gente reunir-se (aos domingos e até durante a semana) para as orações e os cantos comuns,(...) quanto ao padre, gosta de ficar mais tempo num lugar provido de capela. Em alguns lugares determinei e marquei eu mesmo o lugar mais próprio para a construção da capela. Os índios que nisso tiverem dado provas de maior zelo deveram receber algum prêmio especial. Os retardatários, não irão querer passar muito tempo pela vergonha de ficarem só eles sem capela." ¹⁶⁷

Numa entrevista em 1936 à revista Alvorada, órgão oficial do Ginásio São Bento do Rio de Janeiro, Dom Alcuino confirmava que já havia um bom número de capelas em cerca de 10 comunidades. Talvez na ânsia de mostrar números, afirmava que já havia umas 50 em andamento, em vias de realização. Na mesma entrevista, informava que já haviam também confeccionado vários cartões do sagrado coração de Jesus em várias "gírias", como preferia chamar pejorativamente os idiomas dos índios Macuxi, Ingaricó, Patamona, Taurepang e Wapixana¹⁶⁸.

O projeto inicial de catequese aos índios não se limitava a construir capelas em suas malocas. Dom Pedro, na época de sua estada no Rio Branco, teria acertado um plano que consistia em escolher os maiores centros de povoamento indígena para se construírem tantas capelas quantas fossem necessárias, como também uma escola. Em cada centro ficaria um leigo, apto a desempenhar o ofício de catequista, que deveria ser casado e estabelecer-se com sua família nos devidos aldeamentos. Com as dificuldades financeiras da Ordem de São Bento, principalmente depois do fracasso empresarial, Dom Alcuino achou por bem mudar esse projeto e adaptá-lo à realidade daquele momento:

"Temos que empregar como catequistas alguns dos próprios índios. Não é também de hoje para amanhã que os índios escolhidos para tal fim serão capazes de exercer a contento o ofício de auxiliares do padre. Julgo porém que dentro de poucos

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ D.Alcuino Meyer entre os índios de Roraima. Revista Alvorada. Ed. Lúmen Crist. Rio de Janeiro. pág. 137. Arquivo do MSB

*anos chegaremos a ter número suficiente de catequistas. Temos hoje o Domingos que teria gosto e jeito para isso, e por enquanto o único em condições de desempenhar bem o ofício de catequista. O Tuxaua Mechior poderia, com mais alguma instrução, servir de tal no Maturuca. Já um ou outro dos nossos curumins, recebendo o necessário preparo, estará mais tarde em condições de ajudar na catequese, talvez também o José Armando (...)."*¹⁶⁹

Enquanto esses projetos não se concretizavam, as viagens de desobriga continuavam a servir para convencer os pais nas comunidades indígenas a consentirem que os padres levassem as crianças para o Calugá, com o discurso de serem lá educados nos moldes cristãos.

Esse tipo de "convite" não se restringia somente às crianças; muitos adultos passaram pelo Calungá, permanecendo sob a tutela dos religiosos por dois a três meses, no período do inverno, época em que não havia a pastoral da desobriga. Esse era o momento utilizado pelos religiosos para se familiarizarem e aprenderem, principalmente, a falar as línguas macuxí e wapixana. Dessa forma conseguiam traduzir e ensinar-lhes as orações, para que esses fossem, numa linguagem mais contemporânea, agentes multiplicadores em suas comunidades. Além disso, no período em que os índios se "hospedavam" na fazenda do Calungá, serviam como mão-de-obra nas dependências da ordem.

Alípio Bandeira, primeiro tenente e colaborador mais próximo de Cândido Rondon, de passagem por Boa Vista, afirmava que as condições dos índios sob o controle dos missionários beneditinos, em suas dependências, não era nada diferente das condições dos índios que trabalhavam para os fazendeiros da região. Segundo ele, os beneditinos mantinham os índios em seus estabelecimentos como qualquer outro fazendeiro, porém, havia uma grande diferença, afirma, *"os leigos pagam mal, quando pagam, o salário*

¹⁶⁹ Carta de Dom Alcuino Meyer - Datado de 07 de Julho de 1928, a Dom Pedro Eggerath - Pasta de Dom Pedro Eggerath. Arquivo do Mosteiro de São Bento. Rio de Janeiro.

ajustado, e eles em vez de dinheiro dão-lhes um calção e uma blusa que seria de propriedade do índio enquanto esse permanecesse no trabalho."¹⁷⁰

Ainda nas crônicas do Rio Branco encontramos, pela primeira vez, notícias a respeito da exploração mineral na região. Em uma de suas viagens de desobriga, Dom Alcuino estabeleceu contatos sistemáticos com o experiente garimpeiro Severino Pereira da Silva que, vindo da Paraíba, vivia na região do Cotingo há mais de trinta anos. Segundo Dom Alcuino, teria sido ele o responsável por dar início ao processo de mineração de ouro e diamante nessa região, como também o de fazer propaganda sobre o potencial de mineração, incentivando, dessa forma, uma forte migração para o local, dando início a mais uma frente de expansão econômica e aumentando sensivelmente os problemas das relações interétnicas na região:

*" Em 1936 foi até o Rio de Janeiro de avião levando muitos quilos de ouro e não sei quantos diamantes, fazendo com que muitos nordestinos e gente do Pará e Manaus etc... viessem a tentar fortuna nos garimpos do alto Cotingo. Ele afirmou que calculava em cerca de 700 pessoas que atualmente trabalham com ouro no Cotingo e Animô"*¹⁷¹

Esse mesmo garimpeiro advertiu a Dom Alcuíno que, devido a uma epidemia de gripe, morreram, em toda a região onde se realizava a extração do ouro, mais de 150 "caboclos" - o garimpeiro estava se referindo, naturalmente, aos índios – entre os quais muitos da Guiana Inglesa que tinham vindo para uma festa do caxirí. Dom Alcuíno visitou a maloca do Uiramutã, que ficava próximo à casa de Severino, área da Raposa Serra do Sol. Segundo o religioso, só neste lugarejo morreram mais de 20 pessoas da mesma causa.¹⁷²

¹⁷⁰ BANDEIRA, Alípio. Antigüidade e Atualidade Indígena. Catequese e Proteção. Rio de Janeiro. S/D. S/E pág. 80.

¹⁷¹ Carta de Dom Alcuino Meyer, da Fazenda do Caranguejo, ao Arquiabade do Mosteiro de São Bento. Datada de 01 de Janeiro de 1940.

¹⁷² Idem.

Diante desse fato, Dom Alcuíno também foi incapaz de fazer qualquer tipo de crítica em sua crônica, principalmente no que diz respeito ao avanço dos não-índios em direção às terras indígenas atrás do ouro. Suas únicas palavras foram: *"Penalizou-me bastante tão triste notícia."*

Não possuindo posição diferenciada de Dom Alcuino, Dom Plácido de Oliveira, também monge beneditino, de passagem pelo Rio Branco em 1934, constata o desaparecimento de grupos indígenas, assinalando dois motivos: o primeiro era o contato físico com os brancos levando-lhes doenças para as quais não tinham imunidade; e o segundo era derivado dos maus tratos empregados por parte dos fazendeiros, balateiros e outros negociantes brancos.¹⁷³

Apesar de encontrarmos alguns registros da extração de ouro e diamantes no Rio Branco antes da década de 30 do século passado, os anos de 1936 a 1939 são considerados o início do *"boom"* da exploração de ouro e diamantes por garimpeiros, inclusive sendo a atividade reconhecida pela Coletoria Federal de Boa Vista, o que significa dizer que o trabalho nos garimpos sempre foi apoiado pelo Estado. A partir dessa data, o interior da região, principalmente nas margens dos grandes rios e das serras, passou a ser vasculhado com o objetivo de se encontrarem pontos específicos para o estabelecimento dos garimpos.

As localidades diamantíferas da região encontram-se todas em áreas indígenas, como a Serra do Tepequém, rio Tacutu, rio Caranguejo, rio Quinô, rio Cotingo, rio Uraricoera e o alto Surumú. De acordo com o mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju, de 1944, essas regiões eram, há muito tempo, povoadas por diversas etnias, entre as quais Nimuendaju destaca os Siriná, Saporá, Macuxí, Wapixana, Patamona, Ingaricó além de outros. Muitos deles, segundo o autor, chegaram a esses locais já no século XVI.¹⁷⁴

¹⁷³ Descrição da Viagem ao Rio Branco feita no ano de 1934 por Dom Plácido de Oliveira. Arquivo MSB pasta nº3.

¹⁷⁴ Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju, Editado em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro. IBGE; 1981.

Na região de Tepequém, fronteira com a Venezuela, local de difícil acesso, havia, entre os anos de 1944 a 1947, aproximadamente 1500 habitantes, entre os quais, um número considerável de garimpeiros à procura principalmente de diamantes.¹⁷⁵

Por esses dados não seria então difícil concluir que o crescimento da exploração do ouro e diamantes, que só veio a aumentar durante as décadas seguintes, gerou uma forte migração de garimpeiros em direção ao norte de Roraima, intensificando cada vez mais o contato interétnico, que provocou uma baixa demográfica sensível, novamente impossível de ser calculada, nas populações indígenas, provocada pela fome, infecções respiratórias, doenças venéreas, alcoolismo, estupro etc. Um memorial apresentado ao diretor do SPI, em 5 de agosto de 1949, pelo inspetor da fazenda São Marcos, mostra como as populações indígenas eram exploradas pelos garimpeiros:

“A exploração feita pelos garimpeiros aos nossos índios é um fato notório, essas criaturas no afan do minério sujeitam os índios, a trabalhos forçados, a troca de roupa de fazenda ordinária, obrigando o índio a trabalhar 30 dias para receber uma calça e uma camisa, duas caixas de fósforos, e um pouco de fumo.

*Os garimpeiros menos escrupulosos, vão a maloca, levando cachaça e embriagam os índios adultos, para saciarem os seus instintos libidinosos; outros levam as indiazinhas para as suas barracas dentro do garimpo e delas fazem suas concubinas”.*¹⁷⁶

Para os beneditinos, as almas indígenas foram sendo encaminhadas à “salvação”; porém, o trabalho nas fazendas, a constante migração dos índios Macuxí e Wapixana, principalmente, para a Guiana Inglesa, o refúgio para as cabeceiras dos grandes rios, bem como a contínua grilagem de suas terras, não foram, ao longo de sua estada na região, objeto de suas

¹⁷⁵ VIEIRA, Elaine Machado. **A Exploração de Diamantes em Roraima** - 1939 a 1970. Santa Maria. UFSM: 1971.

preocupações. Essa prática da Igreja Católica é avaliado por Richard Niebuhr como sendo igual ao de qualquer outro grupo organizado dentro da sociedade, interessado somente na sua própria sobrevivência e no ganho de poder:

*"A cristandade freqüentemente alcança aparente sucesso ao ignorar os preceitos de seu fundador. A Igreja enquanto uma organização interessada na auto-preservação e no ganho de poder, por vezes considera os conselhos da cruz um tanto inconvenientes, como o fazem grupos econômicos e nacionais. Ao lidar com os grandes males sociais, tais como a guerra, a escravidão e a desigualdade social, a Igreja descobre ambigüidades convenientes no evangelho e isto lhe permite violar o espírito da Bíblia e aliar-se ao prestígio e ao poder"*¹⁷⁷

Assim o discurso que prevaleceu na Ordem beneditina, até o final da década de 1940, foi o de convencer as populações indígenas a integrar-se à sociedade envolvente, através, entre outras meios, da evangelização e da educação profissional, para torná-los trabalhadores 'úteis' dentro da estrutura da sociedade do Rio Branco. Significava ensinar-lhes um ofício para servirem de mão-de-obra principalmente aos fazendeiros, usando a ideologia da salvação, cuja principal função era de torná-los dóceis, como observou Maria Auxiliadora Melo:

*"Conhecer hábitos, costumes e índole dos "aborígenes", para moldar rumos e traçar histórias, é ignorar que estes povos tenham a sua própria história, que os possibilita lutar e também conquistar. Nesta perspectiva, militares, colonos, missionários e políticos elaboraram seus projetos pedagógicos de demarcação de fronteiras espaciais nos solos indígenas do Rio Branco, tendo como canal de divulgação de suas ideologias o sistema escolar, o sistema de trabalho profissionalizante e o sistema de evangelização."*¹⁷⁸

¹⁷⁶ Memorial apresentada ao Exmo. Sr. Donatini Modesto Dias da Cruz, Diretor do SPI em 5/8/1949. Filme 406. Arquivo do museu do Índio. Rio de Janeiro.

¹⁷⁷ NIEBUHR, H. Richard. Cristo na Cultura. In: Scott Mainwaring. **Igreja Católica e Política no Brasil - 1916-1985**. Tradução de Heloísa Brás de Oliveira Preto. São Paulo, Brasiliense, 1989. pág. 16.

¹⁷⁸ MELO, Maria Auxiliadora da Silva. **Metamorfoses do Saber Macuxi/Wapixana**: memória e identidade. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade do Amazonas. Manaus, Maio de 2001. pág. 05.

No Rio Branco, região completamente destituída de políticas públicas, os religiosos tiveram o monopólio completo da educação até 1970, quando então o Estado assumiu para si essa responsabilidade, levado principalmente pelos conflitos entre a Igreja e os grupos de interesse local. Houve uma dispensa da Igreja dessa responsabilidade, com o objetivo explícito do próprio Estado de colocar sua proposta e tornar-se hegemônico via projeto educacional. O objetivo era claro: impedir mais do que nunca que as terras indígenas fossem demarcadas¹⁷⁹.

Em 1939, os beneditinos, auxiliados por algumas freiras, já mantinham dois colégios somente para a população indígena. As meninas e moças, eram educadas pelas madres da congregação alemã Tutzinga, que lhes ensinavam os trabalhos caseiros, como costurar e cozinhar e também a ler e escrever. Já os padres tinham a incumbência de ensinar aos curumins, trazidos das malocas para a catequese, a instrução profissional:

*"O priorato de São Bonifácio do Rio Branco, mantém um patronato para meninos índios, aos quais é ministrado um ensino primário, semelhante ao oficial, porém adotado a pouca capacidade prática desses meninos. Além do ensino fundamental, recebem educação cívica e instrução na prática dos trabalhos rurais como: lavoura, criação de gado e vários serviços domésticos, tornando-se desta forma membros úteis da sociedade."*¹⁸⁰

Essa fala já demonstra, por si só, que os indígenas, para os beneditinos, eram povos inferiores, menos inteligentes, ou quem sabe, ainda, moralmente piores, já que não professavam a religião católica. Os religiosos aqui não tinham uma compreensão, ou não reconheciam, que a religiosidade dos

¹⁷⁹ A esse respeito ver: LIMA, José Nagib da Silva. **Educação indígena em Roraima**. Boa Vista: UFRR/Departamento de História, 1993. Trabalho de conclusão de Curso de Especialização. (datilografado).

¹⁸⁰ Carta à Companhia de Melhoramentos de São Paulo, datada de 26 de julho de 1940 - Arquivo do Mosteiro de São Bento. Pasta de N°6.4. Rio de Janeiro.

povos indígenas é que era muito diferente quando comparada à das populações não-indígenas.

Com relação às práticas de invasão de terras das comunidades indígenas, percebemos que inúmeros exemplos foram presenciados pelos próprios religiosos, embora esses não tenham conseguido fazer qualquer tipo de análise mais crítica, o que pode até ser creditado à postura conservadora da Igreja Católica no Brasil, aliando-se ao Estado a partir do final do século XIX e início do século XX.

Numa crônica de 1940, Dom Alcuino, além de fazer elogios às fazendas por onde passava, salientava o problema que se tornaria corriqueiro na região, a invasão de novas áreas para criação de gado, expandindo-se a pecuária, com a instalação de novas fazendas:

"(...) fui então do Cotingo à fazenda Natal, em caminhos em partes feios e íngremes. A fazenda natal está muito bem situada e dispõe de clima ótimo e água boa em abundância, pertence a Adolfo Brasil; como também à Vista Geral, duas horas a pé uma da outra. Era um caboclo wapixana, bem civilizado, que tomava conta da fazenda. Cheguei lá as treze horas depois de mais ou menos três horas de caminhada. Havia uma porção de vaqueiros que tinham trazido uma boiada com 370 cabeças. Este gado veio da fazenda Tipografia e Consolação que também era de propriedade de Bento Brasil, que mandou aviso aos índios da região para que cercassem bem suas roças. Para os fazendeiros isso era muito fácil de dizer, porém como iriam cercar suas roças, se não dispunham de arame, os fazendeiros não os forneciam, a começar pelo próprio Bento Brasil?"¹⁸¹

Dom Alcuino, o padre itinerante, que andava pelos quatro cantos da região é falava taurepang, wapixana e macuxí, revelava-se, pelas suas crônicas, excelente botânico, antropólogo e lingüista, tendo inclusive estudado mais criteriosamente o grupo Pauxiána, já extinto, pertencente ao grupo karib. Chegou a relacionar esses com os índios Macuxí e sua língua. Seu trabalho como intelectual não parou por aí. Durante toda a sua estada no Rio Branco, de 1924 a

1948, recolheu, se não todas, boa parte das lendas macuxí, que ainda estão à espera de publicação no arquivo do mosteiro do Rio de Janeiro.

O mesmo religioso, testemunha da extinção dos diversos grupos indígenas que habitavam o Rio Branco, seja pelo trabalho nas fazendas, seja no contato com garimpeiros, ou mesmo com o cerco às terras, não fez em suas crônicas denúncia a esse respeito. Quando se referiu ao assunto, foi para sugerir que os índios deveriam ter suas roças cercadas, e para isso tentava ele intervir junto ao Serviço de Proteção ao Índio, a fim de encontrar solução para o problema.

Posição muito diferenciada nesse processo teve o viajante L. Herrmann que, na década de 40 observava:

*"No processo de invasão os fazendeiros lançavam mão de seus gados. Constróem os retiros próximos às roças abertas dos índios. Os animais penetram nas plantações e as estragam. Em represália os Vapidianos matam-nos, comem a carne e aproveitam o couro. Desde que tenham notícia da queixa dada pelos proprietários dos animais, para evitarem questões com a justiça, abandonam suas roças e se retiram para lugares mais afastados onde constróem nova maloca."*¹⁸²

Na verdade, Dom Alcuino não conseguia perceber que a aproximação das fazendas de gado fazia parte das inúmeras estratégias de grilagem de novas áreas, que se tornaria, posteriormente, mais um curral, exemplo seguido por outros pecuaristas desde a instalação das Fazendas Nacionais no século XVIII. Não conseguindo enxergar essa questão, trabalharam os beneditinos a favor dela, isto é, conduziram parte das populações indígenas ao trabalho nas fazendas.

¹⁸¹ Carta de Dom Alcuino Meyer, da Fazenda do Caranguejo, ao Arquiabade do Rio de Janeiro. 10 de janeiro de 1940.

¹⁸² L. HERRMAM, citado em Índios e Brancos em Roraima. Coleção histórica antropológica nº02 Centro de informação Diocese de Roraima. Boa vista. 1992. pág. 41.

Assim a Ordem beneditina cumpria aquilo que se colocou como sua tarefa, ao tornar a mão-de-obra indígena disponível para fazendeiros e garimpeiros, numa região de fronteira, pobre em capitais, colonizada por razões estratégicas no século XVIII; com condições ecológicas e geográficas que dificultavam sua exploração econômica, o que exigiu a manutenção de formas de produção tipicamente local; com uma população indígena que se tornaria indispensável aos projetos de desenvolvimento econômico desde o período dos Diretórios Pombalinos. Dessa forma, os missionários que atuaram no Rio Branco firmaram-se como elemento fundamental, canalizando a mão-de-obra indígena para as duas principais frentes econômicas, tendo como consequência imediata a expulsão dos índios de suas terras, a disseminação de doenças e a baixa demográfica em suas populações.

A prática missionária da Igreja, voltada exclusivamente para a catequese da desobriga, cuja preocupação era com o número de batismos, casamentos e confissões, devidamente registrado em suas crônicas, revela uma opção política, ou seja, a Igreja do Rio Branco era tradicionalmente aliada dos grandes e pequenos pecuaristas da região, e já há muito tempo dava mostra disso. Sendo assim, não poderiam de forma alguma assumir qualquer outro compromisso, a não ser o da pregação da ordem, da obediência e principalmente da "salvação".

Segundo Freitas, até 1970, no território Federal de Roraima, as festas de São Sebastião, realizadas no período de 11 a 20 de janeiro, o Arraial de Nossa Senhora do Carmo, de 29 de novembro a 8 de dezembro, a festa de São Francisco, no dia 26 de setembro, e as demais festividades religiosas não eram apenas prestigiadas, mas também patrocinadas pelos fazendeiros da região.¹⁸³

Dona Maria Neide Saraiva, hoje com 58 anos, lembra com forte ponta de saudades das diversas festas religiosas realizadas na cidade de Boa

¹⁸³ Aimberê Freitas, op. Cit. pag. 164.

Vista, confirmando as informações de Freitas. (Quais eram os patrocinadores das festas religiosas em Boa Vista Dona Neide?)

“As festas em Boa Vista duravam nove noites, sendo que a cada noite havia um patrocinador. Tinha o dia dos comerciantes da avenida Jaime Brasil, mas a noite mais concorrida era à noite dos fazendeiros, eles traziam a carne para fazer o churrasco, os carneiros, as galinhas e o boi vivo, para ser leiloadado, a onde toda a renda ia para a Igreja Católica, com isso saldavam suas promessas como os Santos do qual haviam se comprometido.”¹⁸⁴

Entretanto, a postura de contemplação diante da terra, e do incentivo ao trabalho dos índios, não pode ser compreendida apenas como consequência dessa relação mais local, de patrocínio das festas religiosas; mas deve ser entendida dentro do contexto político da história da Igreja Católica, até a década de 1970 no Brasil, manteve-se conservadora tanto no campo político, como no social. Esse período da Igreja no Brasil ficou conhecido na historiografia como a "Romanização" da Igreja, cujo objetivo era a reforma do aparelho eclesiástico e a melhora da relação entre a Igreja e o Estado. Ralph Della Cava sustenta muito bem essa questão ao afirmar que:

*"...o aspecto crucial da subsistência do catolicismo na sociedade brasileira é atribuído à sua qualidade de religião oficial de fato do Estado, da nação e das elites dominantes (...) O Estado brasileiro - a despeito de sua ideologia - aceitou esse arranjo e garantiu à Igreja Católica Romana um conjunto de privilégios (especialmente em assuntos educacionais e sociais) de que nenhuma Instituição brasileira particular ou religiosa ou de qualquer outro tipo gozou".*¹⁸⁵

¹⁸⁴ Maria Neide Saraiva. Entrevista Concedida ao Autor em 15/05/2003.

¹⁸⁵ CAVA, Ralph Della. Igreja e Estado no Século XX. São Paulo. Revista do CEBRAP N° 12: 1975. pág.10.

Quando foi fundada a República liberal e leiga, em 1889, a Igreja foi excluída dos projetos republicanos. Dom Sebastião Leme foi o artífice do projeto de união do Estado com a Igreja no Brasil, obtendo, na Constituição de 1934, a colocação dos termos "sobre a proteção de Deus", além da incorporação de vários princípios defendidos pela Igreja, como: o reconhecimento do casamento religioso pela lei civil e o pluralismo sindical. Este foi reivindicado pelos círculos católicos conservadores contra o sindicato único estabelecido nas primeiras leis trabalhistas; o objetivo desse pluralismo era amortecer a luta de classes. Com o golpe de 1937, as relações pessoais do cardeal Sebastião Leme com o chefe do Estado Novo e os altos escalões colaboraram não só para a preservação dos privilégios que haviam conseguido na fase anterior, como também para a obtenção de outros: as universidades católicas, por exemplo, floresceram durante esse período nos grandes centros urbanos.

Antônio Gramsci, ao relacionar a importância da Igreja Católica na sustentação do Estado italiano, nos faz lembrar os documentos da Igreja no Brasil, que em síntese pregavam a contemplação e a alienação das classes dominadas através da ação católica, do qual já mencionamos. É de Gramsci também a advertência sobre as posições e concepções políticas e sociais difundidas e divulgadas pelas encíclicas, entre outros documentos importantes da Igreja, que podem ser resumidos nos pontos abaixo:

*" 1) A propriedade privada, especialmente a da terra, é um direito natural que não pode ser violado nem mesmo através da cobrança de altos impostos; 2) Os pobres devem se contentar com a sua sorte, pois as diferenças de classe e a distribuição da riqueza são disposições de Deus, e seria ímpio procurar eliminá-las; 3) A esmola é um dever cristão e implica a existência da pobreza; 4) A questão social é antes de tudo moral e religiosa, não econômica e deve ser resolvida através da caridade cristã e dos ditames da moral e do juízo da religião."*¹⁸⁶

¹⁸⁶ GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel a Política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro: Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Civilização Brasileira; 1978.

A ideologia da pobreza se concretizou no Rio Branco com a catequese da desobriga, que nunca ousou edificar uma Igreja que tivesse um conteúdo mais crítico; ao contrário, sempre primou por estabelecer relações de cordialidade e obediência às autoridades constituídas, usando vários mecanismos, entre os quais o batismo, quando a população indígena era "convidada" a se integrar ao conjunto da sociedade por meio desse sacramento.

Tudo indica que o batismo tornara uma imposição costumeira para submeter os índios aos brancos. Os números são impressionantes; somente na viagem de desobriga de 1928, Dom Alcuino contabilizou 550 batizados, dos quais os padrinhos em sua maioria eram fazendeiros, e 150 casamentos de "caboclos", como ele sempre se referia aos índios, não estando contabilizados, segundo ele, os sacramentos distribuídos aos não-índios. Já durante todo o período de permanência dos beneditinos na região realizaram-se 7.717 batizados de não-índios e 11.262 entre as populações indígenas.¹⁸⁷

Os índios do Rio Branco, mesmo sofrendo toda a interferência da Igreja Católica e dos pecuaristas, sempre demonstraram uma grande capacidade de preservação da sua identidade étnica em situações de interação, como no caso do batismo. Não obstante essas interferências, foram capazes de recompor seus costumes e reinventar suas tradições, abandonando alguns de seus antigos valores e incorporando outras novidades, o que de certa forma fez com que permanecessem na região, apesar de terem sido obrigados a mudar de seus locais de origem, como as margens dos grandes rios, quando suas terras foram sendo invadidas, o que não foi ainda capaz de fazer com que desaparecessem.

A Igreja, que se implantou definitivamente na região do Rio Branco no início do século XX, apesar de num primeiro momento ter tido problemas com a elite local, procurou contemporizar com esta, pregando a obediência às autoridades, como já foi dito. Essa utilíssima associação entre Estado e fé revelava-se permanente, em inabalável continuidade por quase

sessenta anos, quando, na segunda metade da década de 1970, deu-se o início do rompimento com as elites locais.

A chegada dos missionários da Ordem da Consolata em 1948, substituindo os beneditinos, não trouxe, inicialmente, grandes mudanças na forma de relação com as populações indígenas. Suas preocupações foram praticamente as mesmas: casar, batizar e confessar; ou seja, não tinham qualquer tipo de projeto diferenciado da Ordem anterior, demonstrando também que havia um bom relacionamento com as elites locais.

Exemplos desse bom relacionamento não faltam. No Governo do Capitão José Maria Barbosa, que esteve no comando do Território de 1955 a 1958, os maiores elogios são feitos ao bispo Dom José Nepote, que esteve à frente da Prelazia por 18 anos. "Na minha época", afirmava o governador, "havia era muita paz, não havendo qualquer tipo de conflito". "No meu governo", voltava a afirmar, "havia um excelente relacionamento com a Igreja católica, notadamente com o bispo, que era meu amigo particular".¹⁸⁸

Por meio de uma nova concepção do que seria uma pastoral indígena, a Diocese passou a desenvolver uma atividade centrada, principalmente, na ética social e a colocar em primeiro plano da vida religiosa a libertação e a organização política das populações indígenas de Roraima. Acompanhada por um movimento nacional, que passou a ter como objetivo final a demarcação de suas terras e o respeito as suas formas de existência.

A partir daí deu-se o rompimento entre a Igreja e as elites locais. O discurso atual é que a culpa da rebeldia por parte dos índios é dos padres, chamados agora de comunistas, que querem "impedir o desenvolvimento da região", na medida em que "insuflam" os índios pobres e miseráveis. Por esse discurso, os padres se tornam inimigos da propriedade privada e da Ordem

¹⁸⁷ Relatório da Ordem de São Bento - Pasta Nº01 - Situação Jurídica. Arquivo da Ordem de São Bento. Rio de Janeiro. Quanto à questão do compadrio, ver Paulo Santilli, já aqui citado.

¹⁸⁸ Citado por: FREITAS, Aimberé. **História Política e Administrativa de Roraima. 1943-1985**. Manaus . ed. Hulberto Calderaro; 1993. pág.127.

legal. Sem esses "agitadores", tudo estaria tranqüilo, com a ordem antiga garantida.¹⁸⁹ É sobre essa nova fase da Igreja na região que falaremos a seguir.

CAPÍTULO III

DECADÊNCIA DA CATEQUESE DE DESOBRIGA: A NOVA IGREJA DE RORAIMA.

" Há aqueles que lutam um dia e por isso são bons. Há aqueles que lutam muitos dias e por isso são muito bons. Há aqueles que lutam anos e são melhores ainda. Porém há aqueles que lutam toda a vida, esses são imprescindíveis"

(Bertold Brecht)

Já vimos como as populações indígenas do Rio Branco reagiram, à sua maneira, à tomada de suas terras. Muitos, sem outra alternativa, encontraram como solução a mudança para países fronteiriços, como a República da Guiana, à época Guiana Inglesa, e Venezuela; outros, como já assinalamos, passaram a trabalhar nas fazendas de gado dos não- índios, onde se percebia o hábito corriqueiro de atrair os índios, ainda jovens, para criá-los como agregados das famílias¹⁹⁰; outros ainda, mudaram-se para áreas dentro da própria região, como a região das serras. Essas "fugas" foram possíveis enquanto se encontravam áreas do lavrado e das serras que ainda não haviam sido invadidas. Quando completada toda a invasão, principalmente depois da

¹⁸⁹ Ver Jornal Folha de Boa Vista- Boa Vista RR- 01/08/2001. Num artigo o Deputado Federal Salomão Cruz (PPB-RR) afirma textualmente que há uma marcha, uma ação acelerada para transformar parte da Amazônia em novas Nações, sendo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Conselho Indígena de Roraima (CIR) instrumentos poderosos na própria internacionalização da Amazônia.

¹⁹⁰ Edson Soares Diniz. Op. cit. Afirma que, ao realizar sua pesquisa no ex-Território, em 1970, observou que já era comum encontrar pessoas nas áreas mais centrais de Boa Vista, que faziam questão de mostrar um ou dois índios que tinham em casa, na maioria trabalhando nas lides domésticas.

forte migração no final da década 1970 e 80, esta última solução não foi mais possível.

Entre os anos de 1920 a 1950, não se viam na economia e na sociedade da região perspectivas de crescimento. O automóvel, o ônibus, o caminhão, o trator, o avião e as agências bancárias, como também o telefone, ainda não tinham se constituído elemento do cotidiano da população, tanto nas grandes fazendas como na pequena cidade de Boa Vista, mostrando que não havia uma economia forte na região. Com a instalação do Território Federal de Roraima em 1943, com o nome de Território Federal do Rio Branco, uma parte dessa realidade iria mudar. Os Governadores, que eram nomeados pelo Presidente da República, começaram a atrair colonos para diversos programas de colonização rural, oferecendo, além de uma área de 25 hectares de terra para cada colono, passagem do Maranhão para Boa Vista e auxílio alimentação nos primeiros seis meses, fazendo surgir dessa forma as colônias agrícolas do Taiano, de Mucajai e do Cantá¹⁹¹. Por outro lado, também recebeu um número considerável de migrantes vindos de outras regiões do Brasil, que passaram a trabalhar na burocracia. A população urbana, que em 1950 era de 5.132 habitantes, passou para 7037 em dez anos, surgindo, além da pecuária já existente, uma nova forma de relação econômica, o contracheque dos funcionários públicos.¹⁹²

Na década de oitenta, essa região registrou um forte crescimento populacional. Em 1980 o ex-Território possuía somente 79.159 habitantes. Dez anos depois, Roraima já tinha 215.790, crescendo em torno de 175%, tornando-se assim um dos Estados que apresentou maior elevação demográfica do país.¹⁹³ Essas migrações podem ter sido creditadas e incentivadas, por prefeitos dos novos municípios, políticos da região e em grande parte, por governadores, que usavam como mote a farta distribuição de grandes lotes de terras e a promessa de financiamento agrícola pelos bancos estatais.

¹⁹¹ Freitas, Aimberê. **Geografia e História de Roraima**. Manaus, ed. Grafima; 1986 pág 106.

¹⁹² BARROS, Nilson C. Crócia. Roraima Paisagem e Tempo na Amazônia Setentrional. Op. cit.

¹⁹³ Barros, Nilson Crócia. Roraima : Ten years of reserach, unpublished paper presented at the Seminar Series, Virginia Tech and State University, March; 2002.

Alguns, pensavam em futuros eleitores em potencial; outros, como no caso dos prefeitos, no repasse das verbas do Fundo de Participação dos Municípios (FPM), que representa hoje, uma das fontes principais de renda da maioria dos municípios.

Outro foco de incentivo à migração veio do garimpo, com a descoberta de grande quantidade de cassiterita, ouro e diamante ao norte de Roraima, em áreas indígenas, localizadas principalmente nas fronteiras entre o Brasil e a Venezuela. Estima-se que nesse período mais de 40.000 garimpeiros tenham chegado à região à procura do Eldorado .

Mesmo com a criação do Território Federal, Roraima ainda se conservava uma região isolada e com poucos habitantes até a abertura da estrada Manaus-Caracaráí, também conhecida como BR174. Sua construção teve início em 1968, sendo inaugurada em 1977. Esse processo acelerou a migração, intensificando o contato interétnico, o que gerou novos conflitos com as populações indígenas da região.

No mesmo ano da inauguração da BR174, foi instalado no então Território, o Distrito Agropecuário de Roraima, a oeste do Rio Branco no município de Caracaráí. Com uma área de 600.000 ha, estava dividido em 146 lotes, cujas dimensões variavam entre 2.000 e 23.000 hectares. Parte dessa região foi considerada, na época, por técnicos da própria FUNAI, como área indígena Yanomami, fato nunca levado em consideração por nenhum governante, tendo continuado a política de distribuição dos lotes aos migrantes que haviam se estabelecido nessa região.¹⁹⁴ Assim, do ponto de vista jurídico, as terras, antes comunais, começavam a ter novos donos e logicamente não eram as populações indígenas.

Uma reação mais consciente e política do problema da terra e do próprio renascimento da questão indígena ainda iria demorar a acontecer no país, em particular na Amazônia e em Roraima. Essa reação viria respaldada

¹⁹⁴ **Parque Indígena Yanomami. Proposta de Criação e Justificativa.** Arquivo Florestan Fernandes. Biblioteca da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos SP.

por uma Instituição antiqüíssima no mundo, a Igreja Católica, que no Brasil foi influenciada pela II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, celebrada em Medellín (Colômbia) em agosto de 1968, a qual fez uma clara referência à especial preocupação com os pobres, utilizando como prática o espelho da própria realidade. Dentro dessa nova conjuntura, surgiu um novo projeto de missionarismo, que, aos poucos abandonou a prática da catequese da desobriga entre as populações indígenas, passando a impulsionar, daí em diante, uma catequese pautada pela conscientização política, principalmente no que se refere à demarcação das terras indígenas, questão que se tornou prioridade dentro da nova pastoral, surgida nos primeiros anos de recrudescimento do regime militar no Brasil em 1970.

As mudanças efetuadas, tanto no Brasil como em toda a América Latina, aconteceram em dois níveis, como observou Samuel Huntington. No nível global, a mudança foi realizada pelo Papa João XXIII, com o Concílio Vaticano II.¹⁹⁵ Nesse Concílio, destacaram-se as discussões em torno da legitimidade e necessidade de mudanças sociais, da importância de uma ação colegiada pelos bispos, padres e leigos, com relação aos pobres, assim como o caráter contingente das estruturas políticas e sociais e os direitos dos indivíduos. Tais pontos foram reafirmados em mais duas conferências dos bispos latino-americanos, a de Medellín, à qual já nos referimos, e a de Puebla (México) em 1979, onde evidenciaram com maior clareza, os rostos sofridos do continente, entre eles, os povos indígenas. Ao mesmo tempo, aconteciam mudanças igualmente significativas no que diz respeito ao envolvimento popular e às atividades eclesiais da base da Igreja, haja vista as CEB's, no Brasil, e outros movimentos católicos em países na América Latina e fora dela.¹⁹⁶

¹⁹⁵ O Concílio Vaticano II reuniu em Roma, de 1962 a 1965, aproximadamente 2 mil bispos e centenas de teólogos da maior parte do mundo. Aprovou a Missa nas línguas nacionais e passou a dar uma forte ênfase ao trabalho com os leigos. O Vaticano II também assimilou uma série de propostas encaminhadas pelos Teólogos da América Latina, entre eles destacamos D. Hélder Câmara. Essa nova tendência passou então a trabalhar em suas dioceses com a questão da justiça social e dos direitos humanos, o que incentivou boa parte da Igreja Católica a se voltar para a maioria empobrecida.

¹⁹⁶ HUNTINGTON, Samuel P. **A Terceira Onda**. A democratização no final do século XX.. São Paulo, Ed. Ática: 1994.

Os bispos latino-americanos reunidos em Medellín para celebrar sua II Conferência Geral, na mensagem dirigida aos povos do continente declararam o desejo de comprometer-se com a vida das populações na busca de soluções adequadas para os múltiplos problemas. Acreditavam estar numa nova época que exigia *“clareza para ver, lucidez para diagnosticar e solidariedade para atuar”*.¹⁹⁷

Pensamos ser prudente, antes de retomarmos nosso tema, que trata da decadência da catequese de desobriga e da a nova Igreja em Roraima, fazermos uma retrospectiva do surgimento dessa nova Igreja no Brasil, principalmente depois da instalação do Estado militar em 1964, o que nos possibilitará entender melhor a atuação dessa Instituição e sua mudança de atitude quanto às populações indígenas.

Essa tomada de consciência por parte da Igreja, com relação à questão indígena, não esteve separada do projeto de desenvolvimento econômico e político dos militares ao qual foi submetida toda a Região Norte do país, em especial a Amazônia, a partir de 1968, cujo objetivo era "ocupar os espaços vazios".¹⁹⁸ Para esses e os planejadores do novo regime, a idéia de segurança nacional tornara-se indissociável da idéia de ordem e progresso. Passaram, assim, a conceder, por meio de órgãos públicos, como a Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e do Banco da Amazônia (BASA), incentivos e injeções de recursos públicos para abrigar grandes projetos agroindustriais e também para a abertura de diversas vias terrestres, que atravessariam as terras indígenas.

Naturalmente, tais projetos seriam desenvolvidos sem nenhuma preocupação com os povos indígenas. A ideologia do progresso não levou em

¹⁹⁷ A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. II Conclusões. Bogotá, Secretariado Geral do CELAM, 1970

¹⁹⁸ Na verdade, a política de ocupação dos "espaços vazios" da Amazônia não é recente e não foi idealizada pelos militares em 64, mas remonta ao projeto político de Marquês de Pombal, que chegou a nomear seu irmão Xavier Mendonça Furtado (1751-1759) para o Governo das Províncias do Maranhão e Grão-Pará. Em 1775, foi criada a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Depois de Pombal, outro governante que manifestou uma preocupação, especialmente com o desenvolvimento econômico da região, foi Getúlio Vargas que, com mesmo discurso da segurança nacional e da defesa das

consideração que a prosperidade de uns poucos representaria a perda da terra, da cultura, a fome e a própria morte, para as populações indígenas, provocando mais uma vez um verdadeiro genocídio.

Exemplo desses projetos está na própria abertura da Transamazônica, em 1970 que, na avaliação da FUNAI, haveria de passar somente em 29 grupos indígenas em toda a extensão do traçado do projeto, alcançando um total de 4500 índios. Para eles, somente nove etnias eram consideradas integradas, oito com contatos intermitentes com a população envolvente e doze, que ainda não haviam tido qualquer contato. O Ministro Cavalcante na época chamou a atenção para o fato de que essas doze etnias seriam bastante agressivas. Porém, não eram só 4.500 índios ao longo do traçado de 4.960km como se dizia mas, muito mais de 20.000 índios, e na época a FUNAI não possuía recursos humanos para desenvolver um trabalho sério e tão grande magnitude na região afetada.

Esse trabalho apressado reduziu a um terço os povos Parakanã e Araras. Os Suruí também estavam na rota da Transamazônica. Depois da pacificação, a única informação sobre eles foi a de que, em 1972 vinte índios haviam morrido de tuberculose, conforme denúncia feita por um médico francês.¹⁹⁹ Na verdade, o surto do desenvolvimento ocasionou um grande genocídio em toda a região amazônica .

O traçado da BR174, que ligou Manaus, Boa Vista e Caracas, através de um acordo internacional, cortou ao meio o território dos índios Waimiris – Atroaris. Essa estrada era um antigo sonho dos beneditinos e pecuaristas de Roraima. Ali os índios foram diretamente atingidos na fronteira sul com Manaus. Com pouco contato com não-índios, sofreram uma forte baixa demográfica, além de diminuírem a sua área em aproximadamente 75%, para

áreas de fronteira, criou os Territórios, que passaram a ser administrados diretamente pelo próprio Executivo.

¹⁹⁹ Jornal Opinião. 5 a 12 de março de 1973. Rio de Janeiro.

atender os interesses da construtora Paranapanema, uma das encarregadas da obra. Em 1968, perfaziam 3.000 índios, e em 1999 eram somente 798.²⁰⁰

Segundo Carvalho, na parte leste da reserva, nas nascentes dos rios Alalau e Uatumã, instalaram-se, em pleno território dos Waimiris Atroaris, empresas de mineração que, desde 1979, exploram as riquezas nas áreas indígenas. Para piorar mais ainda a situação foi construída a hidrelétrica de Balbina, para atender parte da demanda de energia elétrica consumida pela área industrial da Zona Franca de Manaus, chegando a inundar 1/3 de todo o território indígena.²⁰¹

A construção da Perimetral Norte, só em Roraima cruzando a BR174 possui 4.000km, passando ao Norte de Caracará e avançando para a divisa com a Venezuela nas terras dos Yanomami, estabeleceu um contato permanente entre os operários da construção e os índios Yanomami, desencadeando surtos epidêmicos e também uma significativa baixa demográfica entre outras etnias, já que a estrada cortou as bacias dos rios Alalaú, Uraricoera, Catrimani e o Contigo, alcançando a fronteira com a ex-Guiana inglesa. Segundo a antropóloga Alcida Rita Ramos,²⁰² o efeito foi devastador para os yanomami. Quatro aldeias do vale do rio Ajanarí perderam 22% de sua população entre 1973 e 1975. Outras quatro aldeias do vale do rio Catrimani perderam 50% de sua população em 1978. Essa estrada, posteriormente, facilitou a construção de pistas de pouso clandestinas e uma forte entrada de garimpeiros, calculada pela Polícia Federal, como já adiantamos, em torno de 40.000 na região Norte de Roraima, intensificando ainda mais o genocídio no final da década de oitenta e início dos anos 90.²⁰³

A maior prova desse criminoso genocídio entre os povos indígenas, durante a ditadura militar, com seu projeto ambicioso de ocupar os

²⁰⁰Banco de dados do Programa Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA) In: **Biodiversidade Na Amazônia Brasileira**. São Paulo. Ed. Estação Liberdade: Instituto Socioambiental: 2001. & Jornal Porantim. Janeiro/Fevereiro de 1984 pág.13.

²⁰¹CARVALHO, José Porfírio. Waimiri Atroari. Manaus: S/E ; 1982

²⁰²RAMOS, Alcida Rita. Memórias Sanumá. Citado In: Victor Leonardi. Fronteiras Amazônicas do Brasil Saúde e História Social. Brasília, ed. Pararelo 15; São Paulo; marco Zero. pág. 80.

²⁰³Revista Veja. A morte ronda os índios na floresta. 19 de setembro de 1990. Ed. Abril. Ano 23. N° 37.

vazios da Amazônia, está nas palavras do indigenista Antônio Cotrim, demissionário da FUNAI em 1972 que, numa entrevista, revelou que estava *"muito cansado de ser coveiro de índio e que não pretendia contribuir para o enriquecimento de grupos econômicos a custa da extinção de culturas primitivas"*²⁰⁴

A situação a que ficaram sujeitos os índios da região, a dizimação de que eram vítimas, era tão evidente, que uma nova base missionária já não podia compactuar com aquela situação, passando a fazer oposição sistemática aos militares que, tiveram somente uma preocupação: *"ocupar o vazio da região amazônica"*. Muitos missionários da Igreja Católica adotaram uma política voltada para os povos indígenas, abrindo mão definitivamente da catequese de desobriga e construindo um projeto político audacioso e criterioso junto a essas populações.

Parte da Igreja Católica, durante a década de 1970, mudou sua postura política. Sabemos que, até meados da década de 1960, quase que invariavelmente, não só no Brasil, mas em toda a América Latina, essa Igreja legitimava formas de Governo autoritárias, levadas a efeito por ditaduras militares, numa política de contenção das liberdades democráticas nesses países por, pelo menos, vinte anos.

Percebemos esse apoio ao regime militar, quando em 1968, na preparação da conferência de Medellín, durante a IX Assembléia Geral, da CNBB, onde era discutido o Documento prévio da conferência, alguns bispos, que participavam da reunião, encaminharam ao Presidente Costa e Silva um memorial, reprovando a posição de alguns membros do Clero que, segundo eles, tinham se deixado envolver por idéias nitidamente subversivas, que só prejudicavam a ordem democrática; fato esse, ocorrido quatro anos depois dos militares terem dado um golpe de Estado e implantado um regime de terror no país. Ainda nesse documento, encaminhado à Imprensa, os bispos conservadores, elogiavam o golpe e condenavam por sua vez o esquerdismo de

²⁰⁴ Revista Veja 31 de maio de 1972. Ed.Abril pág.: 20-21.

muitos religiosos, indiretamente a própria CNBB, acusada de ter tendências esquerdistas. O mesmo documento depositava um importante voto de confiança no novo regime.²⁰⁵

Dois anos depois, na XI Conferência da CNBB, à época dirigida por bispos conservadores, sob a liderança de D. Agnelo e D. Vicente que, com outros religiosos, duvidavam que o regime militar fosse capaz de prender e torturar. A CNBB assinou um documento ainda bastante tímido que, embora condenasse qualquer tipo de tortura, achava por bem que houvesse uma verificação jurídica das denúncias, chegando mesmo a proclamar suas convicções de que *"se tais fatos forem comprovados, é pouco provável que corresponda a uma política oficial do governo"*²⁰⁶.

No entanto, esse documento não denunciava as arbitrariedades do regime, ao contrário, respaldava-o e lhe dava uma vitória. Isso significa que boa parte da Igreja ainda não havia mudado. Continuava legitimando, sem qualquer sentido crítico, o governo autoritário que acabava de se instalar.

Por outro lado, já estava em gestação uma ala mais progressista dessa Igreja, que viria a desempenhar papel importante na luta pela transição do autoritarismo para se retomar o caminho da democracia, posição que passaria a ser importante dentro da Igreja Católica, quando os indivíduos ligados a essa ala assumissem alguns postos-chaves dentro da hierarquia católica. Nessa ala progressista se destacaram lideranças como, Dom Paulo Evaristo Arns, D. Helder Câmara e Dom Aloízio Loscheider, Dom Pedro Casaldáliga, entre outros, que mudaram as diretrizes e a postura da Igreja pela CNBB, passando a implementar uma série de projetos, como as Comunidades Eclesiais de Base

²⁰⁵ "...embora reconheçamos a gravidade de muitos dos nossos problemas, contestamos que eles tenham um caráter catastrófico com que são apresentados por críticos apaixonados e interessados na subversão. Afirmamos nossa persuasão de que esses problemas só podem ser resolvidos numa atmosfera de concórdia entre as classes sociais e jamais num ambiente de luta de classes. Estamos convictos de que as soluções devem ser inspiradas pelos princípios católicos entendidos segundo seu legítimo significado e não interpretados torcidamente de maneira a dar a impressão de que a doutrina católica não é senão uma modesta expressão em termos religiosos, do que ensinaram Marx e outros doutores do comunismo e do socialismo." Bispos negam Esquerdismo nas Fileiras Clericais. Jornal A Crítica, Manaus, 11/09/1968.

(CEBs), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) nos anos de 1970 e 1980, como também passou a ser uma das instituições mais atuantes na defesa dos direitos humanos, ao lado de outras entidades, como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Associação Brasileira de Imprensa (ABI).

Esses encontros impulsionaram o surgimento, dentro da Igreja Católica, de uma corrente de pensamento, tida por muitos como revolucionária, que pregava a justiça social, a crítica dos grandes males do capitalismo e a necessidade dessa Igreja estar ao lado dos pobres e oprimidos.

Essa corrente, chamada de "*ala progressista da Igreja*", passou a utilizar os conceitos do materialismo histórico como instrumento de análise, tanto do Evangelho como da realidade na qual se propunha atuar. Iniciava-se, dessa forma, uma leitura mais reflexiva do Evangelho e uma nova forma de análise da realidade, baseada na divisão da sociedade em classes sociais e na exploração de uma classe sobre a outra. Houve na realidade uma nova leitura da Bíblia, uma forte crítica moral do capitalismo e o uso do marxismo como instrumento para se entender a pobreza e as fortes contradições desse sistema, bem como as frentes em que essa Igreja deveria atuar.

Michael Lowy propõe chamar esse novo modelo de cristianismo da libertação, pois, segundo ele, esse é um conceito mais amplo que passa a incluir tanto a "*cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática*". Afirmar que se trata de um movimento social, para Lowy, não significa necessariamente dizer que ele é um órgão integrado e bem coordenado, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia, etc.), uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns assinala o autor.²⁰⁷

O que importa assinalar é a mudança que aconteceu, não só na teoria, como também na prática da Igreja, em favor dos oprimidos, como já

²⁰⁶ LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses** - Religião é Política na América latina. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000. pág. 144.

háviamos nos referido, projeto que se tornava o eixo central da nova prática pastoral. Por essa opção, parte da Igreja Católica, a partir da década de 70, incorporou e mobilizou segmentos da sociedade até então excluídos, por ela mesma e pela classe dominante, como o negro, o menor abandonado, os trabalhadores rurais sem terra e a população indígena, passaram a interessá-la mais de perto.

A idéia central, que norteava a nova prática pastoral, era a construção de uma nova sociedade, que eliminasse de uma vez por todas a propriedade privada dos meios de produção. Nessa nova prática do "cristianismo da libertação", havia muita clareza de que o modelo capitalista representava a propriedade privada dos meios de produção, levando a apropriação, por uns poucos, do trabalho da maioria, o que gera já em primeira instância a divisão das sociedades em classes e a exploração de uma classe sobre a outra.

Esse novo movimento social dentro da Igreja passou a militar em favor de toda a sociedade, a qual deveria apropriar-se dos meios de produção, assim como, de toda a gestão das riquezas e da liberdade, levando a sociedade a uma nova consciência, como advertiu o chileno Dom Sérgio Mendes numa conferência realizada em 1970, acreditando no socialismo: *"Só o socialismo poderá dar a América Latina o verdadeiro desenvolvimento... Acho que um sistema socialista conforme os princípios cristãos de verdadeira fraternidade, justiça e paz... Não sei que forma de socialismo, porém é esta a linha que deve seguir a América Latina. Por minha parte, que deve ser o socialismo democrático."*²⁰⁸

Para Mainwaring, essa mudança dentro da Igreja Católica pode ser entendida pelas próprias mudanças que estão sendo propostas na sociedade em geral. As novas ideologias políticas desenvolvidas na sociedade brasileira, decorrentes de conflitos e da forma como eram tratados pelo Estado,

²⁰⁷ LOWY, Michael. Op. Cit. pag.57.

²⁰⁸ Dom Sérgio Mendes. conferência realizada em 1970. Citado In: Gustavo Gutiérrez **Teologia da Libertação**. Petrópolis. vozes;1979. pág. 103.

impulsionavam a uma nova concepção de fé. As práticas sociais e as identidades institucionais não se modificam apenas porque surgem novas ideologias, mas dialeticamente estas surgem, como resposta ao conflito social que leva a uma nova maneira de se compreender a realidade.²⁰⁹

Para Della Cava, essa nova atuação da Igreja só foi possível porque conseguiu alterar o significado simbólico da figura do Cristo sofredor, que modifica a imagem de aceitação da miséria do mundo como dada por Deus, para um símbolo em que, graças a esse mesmo Cristo, o mundo seria transformado.²¹⁰

Houve realmente uma mudança profunda dentro da Igreja Católica, que trouxe como consequência, uma mudança na forma como passava a ser vista pelos órgãos de segurança e pela ditadura militar. De defensora do sistema em nome da paz social, parte dessa mesma Igreja transformou-se em opositora e adversária deste, considerada até mais perigosa até que a oposição consentida, representada pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB).²¹¹

Como já assinalamos, essa mudança missionária teve como resultado prático uma nova interpretação teológica, resultando, em uma ação mais crítica, voltada também para as populações indígenas. Isso significou o início da incipiente organização política dos povos indígenas no Brasil no início da década de 1970

A partir desse movimento, foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que colocou em cheque a pastoral da desobriga, criticada por não ter tido uma preocupação em edificar uma Igreja crítica. Por outro lado, é bom que se tenha consciência de que nem a Conferência de Medellín nem a de

²⁰⁹ MAINWARING, Beatt. **Igreja Católica e Política no Brasil**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

²¹⁰ DELLA CAVA, Ralph. **A Igreja e a Abertura, 1974-1985**. In Krinhke, P. Mainwaring (org.). **A Igreja nas Bases em Tempo de Transição (1974- 1985)**. Porto Alegre. Ed. LPM e Cedec:1986.

²¹¹ Exemplo disso está na prisão de um grupo de freis dominicanos acusados de terem ajudado a Ação Libertadora Nacional (ALN), de Carlos Mariguella, como também na tentativa de calar a voz de uma forte liderança da Igreja no Nordeste, D. Helder Câmara que, em maio de 1970, em Paris, fez conferência para mais de 10 mil pessoas, relatando a situação política do Brasil e denunciando, principalmente, os casos de tortura a presos políticos. Pela sua posição crítica, D. Helder foi alvo de fortes ataques, entre eles de

Puebla abordaram a questão indígena especificamente, pois, no interior de muitas Igrejas ainda não existia, à época, uma sensibilidade para a especificidade da causa indígena propriamente dita. Porém, a partir da opção preferencial pelos pobres, iniciou-se, nas regiões onde essas populações estavam, ao longo dos séculos, oprimidas, com a conivência muitas vezes da própria Igreja, um processo de conscientização da necessidade de lutar em defesa desses povos e principalmente pela defesa da demarcação de suas terras.

Este é o caso específico da região da Amazônia, onde, de um Clero extremamente conservador, surgiu um Clero combativo, em favor dessas populações. Esse é também o caso da Igreja de Roraima que, a partir do final da década de sessenta, portanto anterior a criação do CIMI, deixou de estar comprometida com os fazendeiros, passando a reunir os índios, a denunciar e combater a invasão das terras e principalmente a contribuir para organizá-los politicamente, com o objetivo de conseguirem a demarcação definitiva de suas terras. Esse processo inaugurou uma nova mentalidade, uma nova atitude e também uma nova direção na Diocese de Roraima ante a questão indígena no ex Território, projeto que tem sua continuidade até os dias atuais pelos membros da consolata.

1.10. A CRIAÇÃO DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI)

Como já havíamos apontado, um exemplo prático dessa nova prática social da Igreja Católica foi a criação do CIMI. Essa nova ação missionária não se fez como num passe de mágica, mas, como fruto de uma luta constante dos próprios missionários ligados a uma prática diferenciada da catequese da desobriga. Essa nova prática veio exatamente dos missionários ligados diretamente às populações indígenas do país. Foi por meio desses

Gilberto Freire, que o acusou de aliado do comunismo internacional. Sua punição mais séria, porém, veio do regime militar, que o proibiu de fazer qualquer tipo de discurso que envolvesse matéria política

missionários que se promoveram encontros, cujo objetivo era discutir uma nova prática pastoral que desse respostas mais atualizadas para a questão indígena. Essa também era uma discussão que começava a renascer em diversos setores da sociedade civil organizada.

Essa nova atitude da Igreja em relação às populações indígenas foi fruto também de críticas e pressões exercidas por antropólogos, indigenistas e intelectuais, às missões religiosas ligadas às populações indígenas. Tais críticas ficaram cada vez mais acirradas após a divulgação dos resultados do famoso encontro na Ilha de Barbados, em 1971, quando um grupo de cientistas de renome, entre eles Darcy Ribeiro, Stefano Verese, Guilherme Bonfim Batalha, Georg Grumberg e Sílvia Coelho dos Santos, reuniram-se com o objetivo de refletir sobre a situação das populações indígenas no continente americano, especificamente na América Latina. Desse encontro originou-se o documento que ficou conhecido como *"Declaração de Barbados"*, em que se criticam duramente as missões religiosas por sua atuação de subserviência às classes dominantes e termina com um apelo para que as Igrejas que estivessem envolvidas com atividades missionárias colocassem um fim a tal atividade. Para esses intelectuais, as populações indígenas é que deveriam ser os protagonistas da sua própria história. O texto abaixo esclarece essa posição:

*"Sob um pretexto religioso tem também justificado a exploração humana e econômica das populações aborígenes. A inerência do aspecto etnocêntrico do processo de evangelização é também um componente da ideologia colonialista. Como resultado dessa análise nós concluímos que a suspensão de toda a atividade missionária é a política mais apropriada para o bem das sociedades indígenas e para a integridade moral das Igrejas envolvidas... Finalmente nós reconhecemos que elementos dissidentes dentro das Igrejas estão engajados numa consciência e auto-avaliação radical do processo evangélico. A denúncia de falhas históricas do trabalho missionário é agora uma conclusão comum de tais análises críticas."*²¹²

²¹² Parte do Documento da Declaração de Barbados citado em: BARBOSA, Geraldo de Oliveira. Os **Macuxis: Desenvolvimento e Políticas Públicas em Roraima**. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). UFSC .Florianópolis, 2000. pág. 95.

Declarações como essa acabaram por instigar e contribuir para que a Igreja Católica mudasse de posição, dando outros rumos à sua prática pastoral em meio às populações indígenas. A citada reunião criticou com tintas fortes a omissão da Igreja diante da situação dos índios, de miséria e alienação. Diante da ameaça da perda do controle dos povos indígenas, parte da Igreja passou a mudar seus métodos de catequização, assumindo uma postura crítica jamais vista no Brasil.

A resposta à *"Declaração de Barbados"* apareceu já no ano seguinte, quando da realização do encontro da Igreja em Assunção, no Paraguai, onde estiveram presentes representantes de nove países. Nesse encontro, os missionários fizeram autocrítica comprometendo-se a formar uma nova pastoral indígena, em que coubesse definitivamente um espaço para a participação política das populações indígenas. Essa nova pastoral passou a ter como objetivo central a própria libertação humana. O documento final do encontro em Assunção, em março de 1972, reconhecia *"que as Igrejas católicas mais uma vez, têm sido coniventes ou instrumentalizadas por ideologias e práticas opressoras do homem."*²¹³

Nos vários encontros da pastoral indígena realizados de 1970 a 1972, discutiu-se uma série de problemas relacionados à questão, como, o Estatuto do Índio, as denúncias de Barbados, a própria insatisfação de muitos missionários quanto à prática da pastoral indígena e as denúncias que já corriam o mundo sobre o genocídio de etnias, principalmente na Amazônia.²¹⁴ Diante desse quadro, foi pensada a possibilidade de ser criada uma entidade missionária indigenista que passaria a ser responsável diretamente pela questão dos índios no país.²¹⁵ No terceiro encontro de estudos da pastoral, coordenado

²¹³ Relatório da V Assembléia Geral do Conselho Indigenista Missionário. Itací, 25- 29 de Julho de 1983.

²¹⁴ A Lei de Nº 6001, de 17/12/1973, conhecida como o Estatuto do Índio, esteve ligada basicamente à preocupação do governo com a sua imagem no exterior, extremamente afetada por uma serie de denúncias de violação dos direitos humanos; entre eles destacava-se o massacre de populações indígenas especialmente na Amazônia. Especificamente no que se refere às terras indígenas, dos 68 artigos do estatuto 22 estavam associados a essa questão. À época estabeleceu-se um prazo de cinco anos, que teve o seu término em 1978, para que fosse realizada a demarcação de todas as terras indígenas. Cavalcanti Desmente A matança de Índios. Jornal A Crítica. Manaus. 18/02/1970.

²¹⁵ SUESS, Paulo. A causa Indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1986. Petrópolis. Vozes;1989

pela CNBB, em Brasília, no dia 23 de abril de 1972, nascia um Conselho, integrado por um pequeno número de missionários e bispos do país, diretamente ligado a CNBB, com a denominação de "Conselho Indigenista Missionário" - CIMI -, que tem ainda a função de ser o centro coordenador das atividades missionárias na luta pelos direitos indígenas em todo o território nacional. Seu objetivo é promover, além de uma nova atuação teológica e antropológica, a construção da "luta", por meio das dioceses ligadas a ele, para que as comunidades indígenas e principalmente suas terras sejam respeitadas e demarcadas.

No terceiro encontro foi eleita a primeira diretoria do CIMI, a qual, não durou mais que um ano, o que demonstra, mais uma vez, que a Igreja não forma um bloco monolítico, pois o restante dos membros do grupo constituído, não comungaram das mesmas idéias²¹⁶. Afirmamos isso por acreditar que, na mesma diretoria foram alinhados religiosos de posições de direita e de esquerda. Esta avaliação foi feita pelo Pe. Egydio que apontou no documento final de avaliação da X Assembléia Geral do CIMI, os primeiros problemas enfrentados pela nova pastoral indígena. Segundo ele, havia muitos padres considerados conservadores e reacionários atuando no CIMI, como os Pe. Jose Vicente César e Ângelo Venturelli, além de Dom Gerardo Sigud, e também religiosos de esquerda, como Dom Pedro Casaldáliga, D. Thomas Lisboa, o que dificultou inicialmente o trabalho.²¹⁷

Esses conflitos vão ter lugar, uma vez que o CIMI, teve como objetivo fazer uma intensa mobilização para ser discutida, principalmente, a questão da terra dos povos indígenas e como se conseguir a sua verdadeira demarcação. Essa questão polêmica, levou muitos membros do próprio CIMI a se afastarem da organização, por não concordarem com as linhas que estavam

²¹⁶ Foram sete membros a constituírem a primeira diretoria do CIMI: Presidente e tesoureiro: Pe Ângelo Jayme Venturelli (Campo Grande); Secretário: Pe. José Vicente César (Brasília, DF); Conselheiros: Irmã Silvia WeWering (Tocantins), Pe. Adalberto Holanda Pereira (Diamantino, MT), Pe. Cassemiro Beksta (Manaus), Pe. Thomaz de Aquino (Diamantino) Pe. Lisboa Balduino Ortiz (Goiás,GO).

²¹⁷ Documento Final de Avaliação da X Assembléia Geral do CIMI . Goiânia- 26-30/07/1993.

sendo traçadas pelo Conselho, como observou, sutilmente, um dos militantes e dirigentes do CIMI nacional, o Pe. Paulo Sues:

*"Na nova caminhada junto aos índios, os missionários perceberam que a questão indígena toca, por causa da terra, na estrutura fundiária do sistema econômico e na prática de uma pastoral idealista, não de uma pastoral paternalista na condução dos processos e espiritualista nos seus conteúdos. Abruptas substituições e renúncias dos conselheiros do CIMI refletem a luta interna pela linha da pastoral indigenista. No grito pela terra, vindo dos quatro cantos do país descobriu-se a questão central para a sobrevivência dos índios".*²¹⁸

As divergências entre os membros da primeira diretoria do CIMI podem ser vistas na carta encaminhada pelo Pe José Vicente César, ex-secretário e ex-presidente do CIMI, ao Papa João Paulo II, denunciando a CNBB, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o próprio CIMI, por assumirem, já nos primeiros anos de sua existência, posições de caráter político contestatório. Para o Pe. Vicente César, essas posições desgastariam a autoridade moral que a Igreja Católica sempre teve sobre o povo brasileiro. Ainda em sua avaliação, alguns setores do Clero progressista avançavam por "trilhas perigosas".²¹⁹

Em 1973, o CIMI já contava com uma nova diretoria. O Pe Ângelo Jayme Venterilli renunciou à presidência, assumindo o conservador Vicente César. Em 1975, os conservadores foram definitivamente colocados para fora do CIMI, quando foi eleito como Presidente Dom Tomás Balduino, tendo como vice o Pe. Thomaz de Aquino Lisboa, ficando o Pe. Iasi como Secretário Executivo. Mais tarde o Pe. Vicente César se afastou para dirigir o Instituto Anthropos do Brasil, que daria prosseguimento à questão da catequese indígena de forma conservadora, apoiando incondicionalmente o governo militar.²²⁰

²¹⁸ SUESS, Paulo. **A Causa Indígena na Caminhada e a proposta do Cimi: 1972 - 1989**. Petropolis: Vozes, 1989. pág 26.

²¹⁹ Padre Denuncia CNBB por atividades políticas. Jornal O Estado de São Paulo. 25/06/1980.

²²⁰ Idem.

Mesmo tendo problemas inicialmente, o Conselho, a partir de 1973, representou uma maneira nova de intervenção concreta na questão indígena. A Igreja, através do CIMI, passou a reconhecer finalmente, nas populações indígenas, o sofrimento dos oprimidos e, principalmente, o seu compromisso em praticar uma pastoral libertadora; dessa forma, essas populações receberiam total apoio dos missionários, para que pudessem se organizar politicamente. Essa linha de conduta do CIMI tornou-se uma das metas principais da nova prática indigenista no Brasil, possibilitando pela primeira vez na história o aparecimento de canais de comunicação entre os índios e não-índios.

Essa nova linha da Igreja passou a ser de conhecimento público, principalmente depois do dia 25 de dezembro de 1973 – um ano depois da criação do CIMI, quando apareceu um documento-denúncia, assinado por bispos e padres, que se tornaria o projeto do CIMI para as populações indígenas. O documento chamava-se “*Y – Juca – Pirama o índio. Aquele que deve morrer*”. Nele se esclarecia a nova postura política e antropológica que iria marcar um novo tempo, principalmente para os missionários católicos militantes da questão indígena no Brasil.

Inicialmente, os bispos e padres passaram a denunciar os grandes projetos para a Amazônia, em fase de realização, encaminhados pela ditadura militar, projetos esses que envolviam, tanto os interesses do capital nacional como do capital internacional, alertando para o desastre que essa política iria ser principalmente para as populações indígenas.

Percebe-se, a partir desse documento, que estava claro para essa ala da Igreja que os grandes projetos, como a Transamazônica e outras estradas, que citamos anteriormente, abertos na região Norte, trariam sérios problemas. A estimativa do CIMI era de que cerca de 80 mil índios somente na Amazônia, onde ainda está concentrada a maior parte da população indígena, estava condenada à extinção.

“Y – Juca – Pirama o Índio. Aquele que deve morrer” apresenta informações detalhadas sobre a situação dos povos indígenas de várias partes do país, concluindo que eles estavam sendo exterminados. Quanto às etnias de Roraima, afirma claramente que *“o índio foi e continua sendo sempre a vítima indefesa. Suas terras são invadidas, suas reservas roubadas, suas mulheres ultrajadas,”* e ainda que, tanto a polícia de Boa Vista quanto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) tinham conhecimento dessa situação e mesmo assim deixavam que o problema continuasse a acontecer. Para finalizar o documento, bispos e padres afirmavam, publicamente e pela primeira vez que não estavam dispostos a auxiliar o Governo e principalmente a sua política indigenista de ajudar a assassinar o que ainda restava das populações indígenas. Ao final, sentenciavam:

*“Nada faremos em colaboração com aqueles que visam atrair, pacificar e acalmar os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios e outras riquezas. Nosso trabalho não será civilizar os índios. Chegou o momento de anunciar, na esperança, que, aquele que deveria morrer é aquele que deve viver”.*²²¹

A posição da nova teologia ganhava cada vez mais corpo e passava a criticar ainda mais o governo pela concentração e o aumento do latifúndio no Brasil. Em um novo documento, *“A Igreja e o Problema da Terra”*, aprovado na XVIII Assembléia da CNBB em 1980, apontava-se o próprio Governo como o grande responsável pelos conflitos no campo, condenando principalmente a política de incentivos fiscais, reservada às multinacionais e questionando por último o regime da propriedade privada. Assim o documento *“A Igreja e o Problema da Terra”* constituía uma crítica profunda, mesmo que tardia, à política oficial de terras no Brasil, seguida pelos militares a partir de 1964. Denuncia a brutal concentração da terra, responsabilizando o modelo político e econômico do Governo, como sendo o verdadeiro culpado pela miséria

e violência no campo. Quanto à questão das terras indígenas, o documento denunciava em seus pontos 23 e 24:

“23-Nenhuma das comunidades indígenas em contato com a sociedade nacional, escapou às investidas sobre suas terras”.

24-Apesar da vigência do Estatuto do índio, os conflitos em áreas indígenas se tornam cada vez mais violentos e generalizados. Tais conflitos se ligam aos seguintes fatores: Não demarcação oficial de suas terras; invasão de seus territórios já demarcados; comercialização e apropriação pela FUNAI dos recursos de suas terras; preconceito de que o índio é um estorvo ao desenvolvimento; não reconhecimento de que suas terras lhe cabem, por direito, como povos; desconhecimento das exigências específicas do relacionamento do índios com a terra segundo sua cultura, seus usos, costumes e sua memória histórica; enfim, total marginalização do índio da própria política indigenista, no seu planejamento na sua execução.”²²²

Sem dúvida, quando da criação do CIMI, a política indigenista brasileira até então vigente era completamente desfavorável aos índios e comprometida com as políticas de desenvolvimento econômico do regime militar. A ditadura havia destruído praticamente todas as formas de organização da sociedade civil que por ventura pudessem representar qualquer forma de contestação e oposição ao modelo implantado no Brasil. Para os religiosos ligados a essa nova compreensão, a FUNAI tornara-se a principal cúmplice do processo de destruição das populações indígenas, principalmente na Amazônia, devido às fortes frentes de expansão econômica que chegaram a penetrar no extremo Norte, fomentando uma ocupação desordenada sobre a última fronteira, incentivada, como já frisamos, pelas políticas de transporte e incentivos fiscais.

O CIMI constituía uma oposição ao regime militar, pois ficava cada vez mais claro que nos anos que se seguiram à implantação do novo regime no país, a FUNAI, órgão do Estado que deveria então preservar os interesses das populações indígenas, além de não o fazer, possuía em seus quadros

²²¹ Y Juca Pirama : O índio. Aquele que deve Morrer – Documento de Urgência de bispos e missionários. Dezembro de 1975.

dirigentes militares que, em sua maioria, eram completamente despreparados para lidar com as populações indígenas.

Podemos aqui citar o caso do General Ismarth Araújo, Presidente da FUNAI entre 1975 e 78 que, ao fazer uma visita sem avisar aos Yanomami, na Missão do Catrimani, em Roraima, ficou surpreso, como ficaram os portugueses no século XV, pois não encontrou nenhum índio que falasse sua língua, além de achar muito estranho encontrar os índios completamente desprovidos de roupas. Ainda com uma visão equivocada, comparava sua casa com as casas comunais dos Yanomami, pois afirmava que os índios viviam numa verdadeira "imundície, ou sem observar qualquer tipo de higiene". Preocupado em saber como os índios sobreviviam, foi informado pelo Pe. Carlos Zaquini que os Yanomami *"pouco faziam de produtivo, pois não são agricultores e só trabalham quando entendem, além de afirmar que isso é permitido pelos espíritos bons"*. Essa explicação deixou o General extremamente aborrecido, que decidiu formar uma comissão para estudar o caso, pois para ele era inadmissível que os índios ainda não falassem português, andassem sem roupas e não produzissem nos moldes da sociedade envolvente.²²³

Esse despreparo para o viver com a o diferente, só demonstra o tipo de modelo que prevaleceu durante toda ditadura militar e posteriormente a ela. Pela filosofia da FUNAI, o modelo era de natureza desenvolvimentista. Baseava-se na idéia fixa de que as populações indígenas deveriam ser rapidamente integradas como força de trabalho de reserva ou como produtoras de mercadorias, para as economias regionais em expansão. Esta mesma idéia pode ser encontrada no Governo de José Sarney, como uma forte justificativa para a implantação do projeto Calha Norte.

Além da falta de formação acadêmica para tratar com a questão indígena, funcionários do alto escalão da FUNAI não tinham qualquer compromisso com a questão das terras indígenas. Exemplos disso não faltam,

²²² Igreja e Problemas da Terra. documento aprovado pelo XVIII Assembléia da CNBB em Itaiç em 14/02/80. São Paulo. Ed Paulinas; 1980

²²³ Esses pobres índios ricos. Jornal A Crítica . Manaus. 30/03/1975.

sendo revelados no discurso dos seus dirigentes, como o pronunciado pelo Coronel Pagano, em palestra proferida para uma platéia de estudantes de Ciências Sociais em Brasília em outubro de 1981. Em sua fala, demonstra que tipo de responsabilidade os dirigentes militares da FUNAI tinham pela invasão das terras indígenas:

“Vocês todos tem de perder este sentimento de culpa. Eu não me sinto culpado de nada. Não fui eu quem ocupou o Brasil. Culpa, se alguém o tem, são os portugueses. Eles sim roubaram as terras indígenas. Hoje nós temos que pensar no progresso. A expulsão dos índios é inevitável. Nós não temos que reservar grandes áreas aos índios, pois eles não têm como defendê-las. A expansão nacional é um fato, mesmo as regiões que não existem colonos, amanhã existirão e são eles que levam o progresso. O índio não utiliza seu território, não o preserva e, sobretudo não produz.”²²⁴,

Dentro dessa conjuntura, introduziram-se pelas bases missionárias, as primeiras reuniões e logo em seguida pelo CIMI as primeiras Assembléias indígenas, possibilitando o envolvimento dos chefes indígenas e das suas comunidades em várias regiões do país. Esse encaminhamento é creditado ao Pe. Tomás Lisboa, numa das inúmeras reuniões do CIMI, que aprovou e passou a dar total cobertura. Segundo o Padre Iasi, membro e militante ativo do CIMI, foi entre os anos de 1974 a 1975, depois de expulsa uma ala de direita desse Conselho, da qual já nos referimos, que seus dirigentes passaram a se preocupar com uma discussão mais elaborada sobre a questão indígena em todo o território nacional. Somente no período citado, foram realizados dez encontros importantes, com diversas lideranças indígenas consolidando o movimento em quase todas as regiões do país.

Com o apoio do CIMI, a Missão Anchieta organizou a primeira Assembléia de líderes indígenas, em Diamantino-MT, de 17 a 19 de abril de 1974. Desse encontro participaram 16 lideranças indígenas, representantes de 9 etnias: Apiaka, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsá, Iranxe, Pareci, Nhambiquara,

Xavante e os Bororos. Durante esse primeiro encontro, as lideranças já tiveram a oportunidade de afirmar por repetidas vezes, que nem a FUNAI, e muito menos as missões, resolveriam seus problemas.

A segunda Assembléia indígena realizou-se de 8 a 14 de maio de 1975, convocada pelas próprias lideranças indígenas na sede da Missão Cururu, (Alto Tapajós), aldeia dos Munduruku no Pará. Reuniram-se 33 líderes, representando 13 diferentes nações indígenas. Entre as reivindicações básicas do encontro, estava a demarcação de suas terras, a valorização da cultura, a união entre os diferentes povos indígenas e a participação das populações indígenas nas decisões da política indigenista do Governo Federal.²²⁵

A fala das lideranças indígenas, já nos primeiros encontros, tornou-se o embrião da própria organização política das etnias, demonstrando que elas construíram, ao longo do processo de contato, uma consciência política bastante forte, quando faziam severas críticas, tanto ao governo, como às próprias missões religiosas.

Na terceira Assembléia, realizada na Missão Meruri (MT), o líder da Nação Bororo, Eugênio Rondon, declarou que as *"assembléias estavam despertando a consciência dos índios"* usando a figura do próprio Tiradentes que, "desenterrado" com a proclamação da República, passou a simbolizar para ele a luta pela emancipação política dos povos indígenas no país: *"Nós mesmos temos que ser o sujeitos de nosso destino, não é a FUNAI, nem são as Missões que resolverão os nossos problemas. "Nós mesmos", insistia, " precisamos unir-nos: " Não vamos esmorecer, vamos lutar sempre, custe o que custar. Vamos fazer como Tiradentes. Vamos sofrer se preciso até morrer para a melhora pros nossos filhos. Que a gente tem de defender o que é deles, o que é da gente"*. Na mesma linha de raciocínio, afirmava Joaquim, índio Pareci, *"Não é*

²²⁴ Jornal Opinião. Rio de Janeiro 19 a 24 de outubro de 1981.

²²⁵ Outros 500: Construindo Uma Nova História. Conselho Indigenista Missionário - CIMI.; São Paulo. Ed. Salesiana ;2001 pág. 127.

*de hoje a nossa luta ,mas desde que conhecemos a civilização, nós nascemos pra isso, pra lutar".*²²⁶

Os sete encontros restantes se consolidaram como Encontros Estaduais, que tiveram como objetivo realizar levantamentos localizados da situação dos índios em regiões específicas, especialmente aquelas com problemas de invasão de terras. Foi dentro desses encontros que aconteceu, em janeiro de 1977, a VII Assembléia indígena, um dos maiores encontros das populações indígenas de Roraima, que reuniu 140 índios, das etnias Macuxí, Wapixana e Taurepang, sendo que desses, 50 eram Tuxauas, lideranças das comunidades. Esse encontro, depois chamado de I Assembléia Indígena de Roraima, foi organizado pelos padres da Ordem da Consolata que, auxiliados pelo CIMI, vinham desde 1969, por meio de uma base missionária na região, construindo a nova pastoral indígena no ex-Território Federal de Roraima, sem despertar qualquer tipo de suspeita por parte dos fazendeiros.

As primeiras reuniões e assembléias, que tiveram início nos anos 70, não podem ser consideradas como práticas estranhas às comunidades indígenas, como já havia observado Maria Helena Matos:

*“As assembléias indígenas não devem ser pensadas simplesmente como um mecanismo de organização política importada do mundo dos não índios, mas sim parte do processo de formação de uma nova tradição política entre os povos indígenas, fundada a partir de uma consciência coletiva da situação de contato. Elas serviram para auxiliar na nova comunidade política criada com o movimento Pan-Indígena. Inicialmente muitos índios participaram das assembléias sem terem a devida clareza dos seus objetivos. Aos poucos foram tomando conhecimento de que os problemas enfrentados por cada uma de suas comunidades eram comuns a população Indígena, enquanto minorias étnicas situadas dentro da Jurisdição do Estado brasileiro”.*²²⁷

²²⁶ Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil . Igreja e Governo. Documentos Oficiais da CNBB. São Paulo: Símbolo/Extra: 1977 Pag.80

²²⁷ MATOS, Maria helena Ortolan. **O Processo de criação e consolidação do movimento pan indígena no Brasil: 1970 – 1980**. Dissertação (mestrado) Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1987.

As primeiras Assembléias dos povos indígenas, no plano nacional ou no local, foram organizadas, sem dúvida, com o apoio das ordens religiosas, desde a infra-estrutura até a metodologia das reuniões, e podem ser consideradas como um momento fundamental em que se concretizou a organização política dos índios no Brasil. Assim, esses primeiros encontros constituíram-se num espaço para se falar de liberdade, de socialização e de informação dos problemas. Foi ainda nessas Assembléias que surgiram, ao longo dessas últimas três décadas, lideranças indígenas como o tuxaua Terêncio, Raposo Viriato, Jaci, Euclides, Adalberto e tantos outros em Roraima, capazes de se contrapor a uma realidade que parecia estar definida, a total ocupação das terras indígenas tendo como consequência o desaparecimento de muitas etnias que, até então resistiram.

A mudança dessa realidade indígena é o que de mais importante ocorreu nas últimas três décadas do século passado. O nascimento e o desenvolvimento da mobilização indígena dando origem a lideranças, que passaram então a se comprometer com o projeto de organização política criada por essa mobilização.

Por outro lado, o movimento de organização dos povos indígenas no Brasil foi fruto não apenas da mobilização da Igreja Católica, mas também de um conjunto de forças da sociedade civil, entre as quais destacamos um grupo de jovens estudantes indígenas que, na segunda metade da década de 1970, eram bolsistas em Brasília. Apesar de toda a pressão e enfrentamento com o regime militar, esses jovens fundaram em 1980, a União das Nações Indígenas (UNI), que inicialmente foi presidida pelo estudante de Administração da Universidade Católica de Brasília, Marcos Terena, na época com 25 anos de idade. Os nove índios que estudavam em Brasília representavam as nações Terena (de Mato grosso do Sul), Xavante e Bororo (Mato Grosso) Patacho e Tuxá (Bahia).²²⁸

²²⁸ Serviço Público Federal; Aviso número 72/80 Gabinete da Casa Civil. Brasília 24/11/1980.

Uma das primeiras providências tomadas pelos estudantes que fundaram a UNI foi solicitar apoio à FUNAI para que a organização fosse reconhecida como pessoa jurídica e pudesse, legalmente, ser capaz de defender os interesses das populações indígenas.²²⁹

O próprio General Golbery do Couto e Silva empenhou-se em orientar a FUNAI, com base em estudos do Serviço Nacional de Informações (SNI), para que não fosse permitida a constituição jurídica da UNI. Foi então determinado por ele que o Ministério do Interior e a FUNAI, que já haviam dado parecer jurídico favorável, baseando-se no estatuto do índio, boicotassem, essa constituição.²³⁰

Já na primeira manifestação pública, feita em 17 de abril de 1980, a União das Nações Indígenas denunciava as ameaças que enfrentavam os Nambiquara, que vivem entre Rondônia e Guaporê, cujas terras foram atravessadas por uma variante da BR364, estrada que liga Cuiabá a Porto Velho. Afirmava ainda a UNI que o corte do território indígena foi decidido sob pressão das grandes agropecuárias que invadiram as terras dos Nambiquara em 1972.

Golbery, auxiliado por Mário Andreaza e pelo então presidente da FUNAI, Nobre da Veiga, não satisfeitos com o boicote à organização, afastaram os jovens militantes de Brasília. Marcos Terena, por exemplo, foi transferido para Campo Grande, e suas despesas em Brasília deixaram de ser pagas pela FUNAI. O líder indígena venceu as pressões, empregando-se posteriormente como assessor parlamentar, auxiliado por lideranças da oposição ao regime autoritário²³¹.

Apesar do parecer favorável do Ministério do Interior e da FUNAI, a UNI sofreu uma forte perseguição, denunciada, em um discurso inflamado, pelo Deputado Federal Modesto da Veiga na Câmara dos Deputados em 8 de Março de 1981. Veiga afirmava que o empenho do governo em impedir qualquer tipo de organização indígena contribuía para a continuidade da ocupação de suas terras,

²²⁹ Idem

²³⁰ Idem

mantendo-os desorganizados e fracos no Brasil: “...*afinal havia sido descoberta a razão do empenho do Ministro Mário Andreazza e do Coronel Nobre da Veiga em expulsar de Brasília um grupo de jovens líderes de várias nações indígenas. Estes jovens estudavam na Capital Federal e constituíam os quadros mais escolarizados da UNI*”²³²

Ao lado da UNI foram surgindo em todo o país, e em especial na Amazônia, como uma resposta ao projeto político do regime militar para essa região, várias organizações indígenas regionais que passaram a representar, na verdade, a esperança do movimento indígena. Essas organizações nasceram com um objetivo principal: garantir a demarcação das terras indígenas. Entre essas organizações, destacamos o **Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER)**, fundado em 1986, com o amplo apoio da Igreja Católica.

Vivíamos sob o prisma de um Estado autoritário, e seria portanto de se esperar, forte vigilância, por parte dos órgãos de segurança, à ameaça de qualquer tipo de organização política, o que logicamente incluiria também as populações indígenas, os bispos, padres e freiras e os funcionários da FUNAI que havia se tornado, como já salientamos, um organismo totalmente militarizado, passando seus funcionários a ser alvo de observação. Os que estivessem comprometidos com a causa indígena não teriam mais espaço para trabalhar, sendo em sua maioria, demitidos de suas funções no órgão.

Nos primeiros meses da administração do coronel Nobre da Veiga, 1980, 35 funcionários foram demitidos, entre os quais antropólogos, sertanistas, professores, que em carta aberta denunciavam os desmandos e a corrupção que existiam na FUNAI, principalmente ao desrespeito do próprio Estatuto do Índio. Para saírem de suas comunidades, por exemplo, os indígenas precisavam de autorização especial do órgão, uma espécie de salvo-conduto, expedido pelas delegacias estaduais.

²³¹ Jornal Opinião. Rio de Janeiro 22 de março de 1981.

²³² Idem

Nesse mesmo período, a responsabilidade pela questão indígena foi estadualizada. A FUNAI a entregava para a tutela dos governos estaduais, deixando os povos indígenas bastante vulneráveis, já que, em algumas regiões, caso específico de Roraima, onde os grupos de interesse desenvolvem trabalhos sistemáticos que contrariam os direitos das populações indígenas, como já foi aqui apontado. Não custa lembrarmos, por exemplo, o apoio que a FUNAI em Boa Vista deu aos fazendeiros, intercedendo favoravelmente junto ao Banco do Brasil, para que estes, instalados irregularmente pelo Governador Otomar de Souza Pinto na Reserva Indígena São Marcos, área indígena de 630 mil hectares, já demarcadas na época pelo próprio marechal Rondon, recebessem crédito agrícola pelo Banco do Brasil.²³³

Praticando uma política arbitrária, a partir de 1977, a FUNAI impediu a entrada de pesquisadores e missionários nas áreas indígenas de todo o país. No seminário "FUNAI e MISSÕES", realizado em Manaus em 1975, o General Ismarth de Araújo, que presidia o órgão, declarou à imprensa não reconhecer o CIMI como interlocutor da Igreja e já pressionava os missionários para se desligarem do CIMI em troca de liberação de verbas.²³⁴

A política de repressão a religiosos, principalmente a estrangeiros, envolvidos em questões sociais, entre elas a indígena, já vinha sendo vasculhada pelos órgãos de segurança. O Bispo, de origem italiana, D. Aldo Mogiano, religioso também comprometido com a mudança na direção da catequese dos índios em Roraima, foi acusado, pelas forças de segurança, de possuir práticas não condizentes a um religioso. De 1975 a 1986, o "Bispo vermelho", como passou a ser conhecido, teve a sua vida investigada. A princípio foi acusado de ser extremista e agitador, quando da sua estada em Moçambique, anos antes de ter assumido como bispo em Roraima. Acusado ainda de ter se engajado no tráfico de armas em Moçambique para suprir guerrilheiros, além de orientar ideologicamente os revolucionários que lutavam pela independência. As acusações a D. Aldo não parariam por aí. Sobre ele

²³³ FUNAI intercede para que tenha crédito fazendeiro que invadiu terra Indígena. Jornal do Brasil. Rio de Janeiro 8/03/1980.

ainda iriam pesar sérias acusações quando da sua estada no Brasil e, em particular, em Roraima: incitamento de índios contra fazendeiros, contrabando de ouro, diamante e carne para a Guiana; exploração de trabalho indígena em mineração; contestação à política indigenista oficial e, finalmente, oposição ao projeto Calha Norte, idealizado pelo Conselho de Segurança Nacional, cujo objetivo era a ocupação das áreas de fronteira na Região Norte, por meios de vários mecanismos, entre eles destacando-se a construção de quartéis em áreas indígenas.²³⁵

Seguindo expressão característica dos grupos de interesse local, um documento do Conselho de Segurança Nacional afirmava que as atividades subversivas, não só de D. Aldo, como também de outros religiosos que haviam se fixado em Roraima, provocavam um clima de hostilidade crescente entre índios e fazendeiros, que até então coexistiam pacificamente na região, sem que houvesse qualquer tipo de conflito entre ambos.²³⁶

Ainda por esse documento, D. Aldo e outros religiosos transgrediam a Lei de N.º 6.815, de 19 de agosto de 1980, que definia a situação jurídica do estrangeiro no Brasil. Por essa lei, no parágrafo 65, o bispo era passível de expulsão do país, por atentar contra a segurança nacional, a ordem política e social e a tranquilidade pública.²³⁷

1.11. A ORGANIZAÇÃO INDÍGENA EM RORAIMA.

A elite de Roraima parecia ter acordado para um fato novo, a partir do final da década de 60, ao se deparar com as primeiras reuniões realizadas na Missão do Surumu. Essas reuniões contavam com a participação

²³⁴ Relatório para a V Assembléia Geral do CIMI. Op. Cit.

²³⁵ Pasta número 11. Memória nº 093/3ª.SC/87. Dom Aldo Mogiano Bispo de Roraima. Brasília. Secretaria Geral do Conselho de Segurança nacional.

²³⁶ Idem.

²³⁷ "É passível de expulsão o estrangeiro que, de qualquer forma, atentar contra a segurança nacional, a Ordem política ou social, a tranquilidade ou moralidade pública e a economia popular, ou cujo procedimento o torne nocivo à conveniência e aos interesses nacionais." Parágrafo 65 da Lei dos estrangeiros de 19 de agosto de 1980.

das diversas etnias indígenas do Território. Era o embrião de uma organização maior dos próprios índios, assessorados pela Igreja, para defender seus interesses e constituía parte do projeto levado adiante pelas bases missionárias, que posteriormente fora assumido pelo CIMI.

Em Roraima, a organização política das comunidades indígenas era um fato inédito. Uma ruptura que mais tarde provocaria uma forte alteração na correlação de forças, especialmente, no processo de reconhecimento das terras indígenas. Os fazendeiros, ao longo de muitas décadas, haviam se acostumado a enfrentar os problemas com as populações indígenas de três formas, por meio da cooptação de suas lideranças, da força, que na maior parte das vezes terminava com a eliminação dos índios e posterior tomada das suas terras e com acordos, que sempre beneficiavam os fazendeiros, tendo como árbitro o administrador do órgão indigenista local do SPI ou da FUNAI. Exemplo dessa afirmação pode ser encontrada no ofício de número 03/1969, onde o chefe do escritório do Posto indígena da FUNAI em Boa Vista, Nélio Macedo Rocha, comunica que “*conseguiu*” resolver uma questão de terra entre índios que viviam, segundo ele na fazenda Cunha-Puca e o fazendeiro Alcides Lima. A solução encontrada foi a mais fácil, atendendo os interesses do fazendeiro, retirou os índios da região, empurrando-os para as matas das Serras da Tábua Lascada²³⁸.

Nas primeiras Assembléias, e nas reuniões por região, os índios passaram a demonstrar um grau de organização que não se limitava a xingar fazendeiros, derrubar cercas das fazendas ou matar o gado, que por ventura fosse encontrada rondando as suas roças ou perdida no interior das suas comunidades. Sendo assessorados pelos missionários, superaram essa fase, passando, nas pequenas e grandes reuniões e posteriormente nas Assembléias Indígenas, a exigir das autoridades federais a demarcação de suas terras. Além disso, passaram a fazer críticas à FUNAI e a reivindicar por escrito desse órgão, que para eles estava completamente desacreditado, uma vez que estava á

²³⁸ Fonte- Ofício nº031/1969 do chefe do escritório da FUNAI ao Governador do Território Federal. Museu do Índio Rio Janeiro. Microfilme 406

serviço dos fazendeiros, não impedindo que estes invadissem as suas terras. Dessa forma, construíram em Roraima, junto com a Igreja Católica, um espaço importante de organização política, capaz de refletir os seus problemas mais profundos, como fica evidenciado nos primeiros documentos produzidos pelo incipiente movimento indígena de Roraima.

" Vamos procurar o nosso direito com o nosso chefe, que manda e desmanda em nós? eu pergunto assim porque ninguém sabe quem manda em nós. Tem a FUNAI, pra que essa FUNAI, é para ajudar índio ou civilizado? Eu pergunto porque está ajudando mais civilizado, está sendo mais para branco do que para o índio.

Está dando o nosso terreno para o branco e mesmo está tudo cercado por ordem da FUNAI, está dando o arame farpado para os criadores cercar o terreno dos próprios índios.

*Foi a FUNAI que disse para o Tuxaua que o fazendeiro podia correr o seu cercado porque a FUNAI vai dar o arame ao fazendeiro. A FUNAI deixou de apoiar o Tuxaua para apoiar o fazendeiro. Agora nós queremos saber se a FUNAI está cumprindo com seus deveres, mas para o índio a FUNAI está errada".*²³⁹

Sem medo de errar, podemos até afirmar que as primeiras reuniões e Assembléias, aos poucos foram amadurecendo uma consciência crítica, para então combater os privilégios das velhas estruturas autoritárias e burocráticas, enraizadas no ex-território de Roraima. Iniciava-se assim, um processo sem volta. As etnias indígenas começavam a mostrar que eram capazes de construir um movimento organizado que ao longo desses anos vem conquistando espaço político e ameaçando os diversos interesses dos grupos econômicos locais.

1.12. A CONSTRUÇÃO DO MOVIMENTO

Um envolvimento mais comprometido dos missionários com as populações indígenas em Roraima, data de 1968, por iniciativa do próprio Instituto da Consolata. Novos missionários chegaram à região por essa época, formando uma nova base missionária, passando a realizar encontros com os

²³⁹ Os Tuxauas Silenciados. Boletim do CIMI. Ano 06-34 – Brasília., Janeiro/ Fevereiro de 1977.

Tuxauas das diversas comunidades, especialmente entre os índios Macuxi e Wapixana, consideradas as duas maiores etnias da região. O principal tema discutido não era mais a questão religiosa em suas comunidades como afirmaram alguns autores até aqui. Mas eram reuniões que discutiam e deliberavam sobre problemas graves, enfrentados em suas comunidades, como a invasão de terras e a exploração da mão-de-obra de seu povo.

Muitos já afirmaram que os índios de Roraima passaram a reunir-se na Missão São José, fundada em 1949, pela Consolata na vila Surumú, somente para tratar de assuntos religiosos. Contudo, Nagib Lima e vários dirigentes locais da FUNAI, haviam observado que as primeiras reuniões dos índios datam de 1968, momento em que a Igreja se preocupava somente em ministrar alguns cursos de cunho religioso. Porém, ao término dessas reuniões, afirma o autor, os índios tiravam algum tempo para discutir os problemas que enfrentavam nas suas regiões. Nessas conversas, a princípio informais, destacava-se a invasão de suas terras.²⁴⁰

Um ofício protocolado em 19 de dezembro de 1969, encaminhado ao Presidente da Funai pelos índios de Roraima e encontrado no arquivo do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, pode trazer uma nova interpretação, não quanto ao período das reuniões, mas quanto ao caráter da própria organização e o envolvimento dos missionários da Consolata com a questão indígena. Pode-se observar, por esses ofícios, que as reuniões em Boa Vista ou no Surumú não tinham nada de religioso e informal; constituíam isso sim, encontros de cunho político deliberativo, cujo principal objetivo era formar lideranças politizadas para enfrentar a sua principal luta, a demarcação das suas terras.

O ofício é assinado por três tuxauas, Gabriel Raposo-da região da Raposa Serra do Sol, Afonso José Chambrom- do Maracanã e Lauro Melquior- do Maturuca. Eles afirmaram no documento, que vários tuxauas se reuniram no dia 04 de dezembro de 1969 em Boa Vista, para discutir e deliberar

sobre a invasão de suas terras, venda de bebidas alcoólicas, transporte e comercialização dos seus produtos. No mesmo ofício tratavam de solicitar ao presidente da Funai ajuda para a organização do seu próprio garimpo de diamante, como também de arame para proteger suas roças das invasões do gado dos fazendeiros.

*“...resolvemos dirigir a V. Excia., no sentido de solicitar que sejam organizados os nossos garimpos de diamante, com o fim de evitar a exploração do garimpeiro branco, que nos cobra a metade do que colhemos e ainda somos obrigados a pagar caro a alimentação. Com isto, nunca podemos organizar nossa vida econômica nem social Outrossim necessitamos de arame farpado e grampos para proteger nossas roças do gado dos fazendeiros invasores de nossas terras...”*²⁴¹

Esse documento demonstra por si só que muitas lideranças indígenas iniciaram um processo de discussão política, no final dos anos sessenta, muito antes das primeiras Assembléias promovidas pelo CIMI no Brasil. Isso invalida mais uma vez a afirmação já antiga na região de que os índios de Roraima nunca se reuniram para tratar de demarcação de terras, ou que seus encontros nunca tiveram um caráter político. Nesse ofício, as mostram exatamente o contrário, apresentando como principal reivindicação de sua luta dois elementos que figuram como peças-chaves até hoje: a exploração da mão-de-obra indígena seja por garimpeiros ou fazendeiros e, especialmente, o problema da invasão de suas terras pelo gado do fazendeiro. Ainda se olharmos com cuidado esse documento poderemos verificar que fora escrito por religiosos, pois contém um português fluente e claro, além de estar impresso em máquina de datilografar, elemento não disponível nas comunidades indígenas e de difícil operação.²⁴²

²⁴⁰ LIMA, José Nagib da Silva. Educação Indígena em Roraima. Boa Vista RR. Monografia apresentada ao Curso de Especialização em História da UFRR; 1993 (datilografado)

²⁴¹ Ofício dos Tuxauas reunidos em Boa Vista em 04/12/1969. Arquivo do Museu do Índio. Rio de Janeiro. Microfilme 406.

²⁴² Ofício encaminhado ao Presidente da Funai em 15 e janeiro de 1973. Vila do Surumú. Arquivo do Museu do Índio. Rio de Janeiro. Microfilme 406.

Exemplos de reuniões deliberativas, que passaram a discutir anualmente o problema da invasão das terras indígenas, estão em outro ofício, encaminhado também ao Presidente da FUNAI, datado de 15 de janeiro de 1973, assinado por um número bastante significativo de tuxauas, 24 ao todo, os analfabetos colocaram um sinal da cruz, representando várias etnias, que estavam, como eles mesmos afirmam, num curso de formação de lideranças políticas, promovido pelos missionários da Consolata, na Missão de São José, Surumu. Nessa reunião, eles elegeram o Bispo de Roraima, D. Servílio Contí (1968-1975), como porta-voz dos problemas dos índios, junto ao presidente da FUNAI. A principal reivindicação era para que este último encaminhasse com urgência um funcionário para verificar in loco as invasões de terras indígenas em Roraima²⁴³. **(V. anexo 05)**

Os dois ofícios encaminhados ao presidente da FUNAI são importantes, porque possibilitam afirmar que a organização e a discussão política sobre a invasão e demarcação das terras indígenas são anteriores à chegada de Dom Aldo à região, o que por si só coloca abaixo a tese dos fazendeiros de que um dos grandes responsáveis pelo despertar político dos índios, havia sido o Bispo Dom Aldo, que só assumiu a liderança da Igreja de Roraima em 14 de maio 1975. Permite ainda afirmar, que a organização indígena em Roraima também é anterior aos projetos de desenvolvimento econômico implantados pela Diocese nas comunidades indígenas, como o “Projeto do Gado ou o “Projeto da Cantina”, que veremos adiante. Assim, as lideranças indígenas não passaram a participar das reuniões na Missão de São José, ou em Boa Vista, simplesmente porque os missionários lhes ofereciam, em troca, projetos para que pudessem sustentar suas comunidades ou coisa parecida.

Com a chegada de D. Aldo Mogiano na metade da década de 1970, vindo de Moçambique, de onde havia sido expulso pelas forças revolucionárias daquele país, para assumir a Diocese de Roraima, os cursos de formação de lideranças e os encontros com as populações indígenas tiveram sua

²⁴³ Idem.

continuidade, passando a desenvolver uma ação cada vez maior, colocando como primeiro plano da vida religiosa, a libertação dos oprimidos. Para os missionários da Consolata, os oprimidos em Roraima eram as populações indígenas, como apontou o próprio Bispo:

*"Eu cheguei em 1975, em 77 eu descobri o problema indígena. Comecei a perceber que o índio quase não aparecia na sociedade, não tinha peso nenhum, passava no meio ninguém notava. Quando se ia a maloca, se via os índios todos calados, tristes. O espaço que eles tinham era ocupado pelos brancos. As malocas eram cheias de esterco do gado do fazendeiro. O boi não pisava só nas malocas, pisava neles, pisava no espirito deles."*²⁴⁴

Na verdade essa preferência de D. Aldo pelos índios não aconteceu como num passe de mágica, pois demorou dois anos. Segundo Vasconcelos, com um olhar mais aguçado, essa opção só foi concretizada porque D. Aldo recebeu uma forte pressão dos missionários da consolata para que assumisse definitivamente a causa indígena como prioridade em Roraima. Essa constatação dar-se-á quando o autor cita uma entrevista com o padre Lírío Girardi, também missionário da Ordem.

"Dom Aldo veio de uma experiência de Moçambique, onde a Igreja e o Estado andavam juntos. Ele quando chegou achava que mesmo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil tendo rompido com a ditadura militar, o diálogo entre a Igreja e o Estado ainda era possível".²⁴⁵

Ao contrário de D. Aldo, muitos missionários já haviam descoberto o índio como o verdadeiro oprimido na região. Esse é o caso dos inúmeros padres e irmãos leigos que entenderam que a ação missionária entre os índios de Roraima seria muito mais uma troca de experiência do que uma catequese do tipo tradicional. Saffro, Jorge Dal Bem, Lírío Girardi, Luciano Stefanini, Guilherme Domiuli e de leigos como Vicenso Pira, Emanuele Amódio e

²⁴⁴ MOGIANO D. Aldo: Entrevista concedida pelo Bispo de Roraima. Boa Vista. 28 agosto de 1996.

²⁴⁵ 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, n.º02 Boa Vista, 1996. pág. 26

mais tarde Albeto Chirone, deram início a uma luta conjunta e sem tréguas, com um olhar crítico e denunciador, juntamente com outras entidades para consolidação da demarcação das terras indígenas de todas as etnias já no final da década de 1960.

Constatação clara dessa luta é a preocupação dessa Igreja, principalmente com os yanomamis, que data do final da década de 1960. Há indícios de que no dia primeiro de março de 1970, tinha sido redigido um primeiro ofício e encaminhado ao chefe da 1ª Inspetoria Regional da FUNAI, na época localizada em Manaus, no qual o Bispo de Roraima solicitava a criação do parque indígena yanomami. Em 18/02/1972, novamente o Bispo solicitava, perante o Conselho Indigenista da FUNAI, que fosse tomada a iniciativa da criação do parque. Três meses depois, nova proposta de criação do parque, então ilustrada com mapas, foi encaminhada à Presidência da FUNAI pelo próprio João Batista Saffiro na época responsável pela Missão do Catrimani. Em 1978, uma nova proposta foi apresentada, visando esclarecer e complementar a anterior. Pressionado por Organizações Não-Governamentais (ONGS), o general Ismarth, Presidente da FUNAI esclareceu que era impossível criar uma reserva indígena em Roraima, para garantir a sobrevivência de cerca 10.000 índios Yanomami. Essa proposta estava completamente descartada por ele, o mesmo personagem, que dissolveu a primeira Assembléia dos povos indígenas em 1977.²⁴⁶,

Para D. Aldo, que foi pressionado, agora tomava a frente desse novo projeto. Para ele, era mais que urgente, naquele momento, que a Igreja de Roraima estivesse à frente da questão indígena, dando continuidade à construção de um movimento político forte, capaz de refletir e mudar a realidade vivida pelas comunidades indígenas de Roraima:

²⁴⁶ General Ismarth de Oliveira, em resposta agora ao Bispo D. Aldo Mogiano. JORNAL Folha de São Paulo. São Paulo 11/05/1978.

*"Eles eram tão acostumados a ver o branco como patrão, a fazer o que [os brancos] queriam e eles obedeciam, e achavam normal aquela realidade que vivia. Assim o primeiro passo foi o de perguntar: por que vocês sofrem? O que o faz sofrer? E finalmente eles começaram a falar. Vejam aqui o que diz a Constituição. Ela diz vocês têm direitos sobre essa terra. Foi dessa forma que eles começaram a pensar e a entender que estavam numa situação de prisão e que agora era então necessário se organizar."*²⁴⁷

A militância ativa da base missionária de Roraima permite afirmar que, muito antes do CIMI fazer levantamentos localizados dos problemas indígenas em várias regiões do país, na região no final da década de 1960 já se tinha implementado esse projeto. Em 1977, eles já tinham mobilizado suficientemente a população indígena para dar prosseguimento à convocação das lideranças das mais diversas comunidades para participarem da "I Assembléia Indígena de Roraima".

A primeira Assembléia convocada pela Igreja, foi realizada também na Missão São José na Vila Surumu de 7 a 9 de janeiro de 1977. Esse foi um dos maiores encontros já registrados e, que contou com a participação de 140 índios de diversas comunidades, principalmente das etnias Macuxí, Wapixana e Taurepang, sendo 50 desses, Tuxauas. Ali iguais continuariam se reunindo para discutir seus problemas de forma conjunta, especialmente os fundiários. Atenta-se aqui para o número expressivo de participantes, o que em si já demonstra o grau de influência e o poder de mobilização que a Igreja Católica já havia conseguido ter sobre as populações indígenas:

- Foto 01: Participantes da I Assembléia indígena - janeiro de 1977 em Roraima. Foto Antônio Carlos Moura (CIMI)

²⁴⁷ MOGIANO D. Aldo: Entrevista concedida pelo Bispo de Roraima. Boa Vista. 28 agosto de 1996.



As primeiras reuniões, que evoluíram posteriormente para Assembléias, foram coordenadas pelos próprios missionários. Seguiam uma metodologia que procurou reservar o maior espaço possível, às lideranças, pois a primeira atividade prática consistia exatamente na apresentação dos tuxauas, para que esses expusessem os problemas e as angústias das suas comunidades da forma que desejassem, em sua língua materna ou em português. O coordenador, auxiliado por um secretário, também missionário, teve sempre o cuidado de anotar todas as falas, como também de dar a oportunidade para que todos, sem exceção, pudessem fazer o uso da palavra, mesmo que uns falassem mais e outros falassem menos:

"...naquele dia, 7 de janeiro, ganharam coragem, fizeram um relatório, falaram mais de quarenta lideranças, e sempre contavam a mesma história, era a cidade que reprimia, o fazendeiro, era o policial, era também o garimpeiro, que naquele período era pouco é verdade. Como pude perceber daquelas falas vivíamos aqui uma situação tipicamente colonial. O que o índio fazia ou produzia era somente a

favor do branco. O índio tinha que trabalhar para o fazendeiro... Finalmente havíamos encontrado quem eram os oprimidos em Roraima"²⁴⁸

Na segunda parte da Assembléia, outro espaço era reservado somente para os índios. Era então o momento em que eles construíam e encaminhavam propostas, tomando decisões para a solução de seus problemas, já previamente apresentados e discutidos entre eles.

O objetivo, afirmava D. Aldo, era intervir o mínimo possível e, dessa forma, levar os índios a refletirem, a tomarem consciência da necessidade de que eles próprios teriam que assumir a luta pela sua sobrevivência física e cultural e conseguissem sair da situação do tipo colonial existente.

No dia marcado para o início da I Assembléia dos Povos Indígenas de Roraima, a primeira parte ocorreu com tranqüilidade; todas as lideranças tiveram oportunidade de relatar os seus problemas. No segundo dia de trabalho, quando seriam encaminhadas as propostas do movimento com suas principais reivindicações, a FUNAI, auxiliada pela Polícia Federal, interrompeu a Assembléia sob a justificativa da presença de D. Thomás Balduino, presidente do CIMI e Bispo de Goiás. A FUNAI impunha como condição, para a continuidade da Assembléia, a retirada de D. Balduino, o que mostra que as relações entre os militares e a Igreja Católica não iam bem.

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.

Para o General, os índios que participavam daquele encontro

²⁴⁸Entrevista com D. Aldo Mogiano, Bispo de Roraima.

estavam sendo enganados. Já era do seu conhecimento que os índios de Roraima há tempos reuniam-se na Missão do Surumu para discutir problemas relativos à religião. No entanto, a reunião de 1977, com a presença do CIMI mudava o caráter desse encontro e, conseqüentemente, seu objetivo principal, que era o de "aprenderem a rezar". Segundo ele, os índios deveriam esperar pela FUNAI, único órgão capaz de resolver os problemas indígenas.²⁴⁹ Essa espera os levaria para a terra prometida, assim como a oposição ao regime militar nos grandes centros urbanos era levada para serem imolados e torturados nos presídios, que em sua grande maioria eram clandestinos.

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.

Mesmo a Assembléia tendo sido dissolvida, fica patente que ela teve seu efeito prático, pois pela primeira vez o problema dos índios de Roraima chamou a atenção das autoridades competentes, em especial da FUNAI, que anunciou a criação de um Grupo de Trabalho. Esse grupo 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. Porém, o General Ismarth fazia uma ressalva, o que demonstrava a quem realmente a FUNAI estava a serviço, e não era das populações indígenas: *"Não podemos pensar na*

²⁴⁹ Manifestação de Tuxauas chega a FUNAI. Jornal A Crítica. Manaus 12/01/1977. PAG. 02

criação de uma única reserva para esses índios, senão todo o município de Boa Vista teria que ser transformado em área indígena, pois os grupos ali são muito numerosos e muito dispersos."²⁵⁰

Após dissolução da Assembléia, D. Aldo Mogiano solicitou uma audiência ao Governador do Território na época, Fernando Ramos Pereira, o verdadeiro responsável pela ordem, segundo o Bispo. O governador não via com bons olhos a incipiente organização indígena e a própria questão indígena em Roraima, chegando a declarar, quando da descoberta de ouro e outros minérios em terras indígenas, que *"meia dúzia de índios jamais poderia dificultar ou impedir o desenvolvimento que estava para acontecer no Território de Roraima"*. Assim, D. Aldo afirma:

*"Tivemos que interromper aquela Assembléia porque alguém falou ao Governador que o novo bispo estava reunido com os índios, analisando a situação da região. Ele ouviu dizer que nessa reunião os índios se queixavam dos brancos e ficou preocupado que o bispo pudesse ficar com a cabeça virada. Aí eu fui ter com o Governador: - 'Sr. Eu estava na sessão que sua Excelência mandou interromper. Ali sua Excelência, descobrimos um problema muito grave e sério, e penso que não se resolve tapando as bocas e fechando por sua vez os olhos das pessoas.' A resposta foi seca: - 'Ah senhor bispo o senhor então é novo aqui, portanto daqui a pouco o senhor vai mudar de idéia e começará a se acostumar.' A mesma resposta deram todos. O chefe da polícia, o chefe da FUNAI e muitos fazendeiros que encontrei depois na rua"*²⁵¹

Em nota oficial, o presidente do CIMI, D. Thomás Balduino, afirmava que os depoimentos dos Tuxauas de Roraima revelavam a dramática situação de um povo oprimido que resistia para sobreviver, e que eram graves os fatos apresentados pelas lideranças que falaram na Assembléia de 1977 no Surumú. Para ele os relatos apresentados pelos Tuxauas explicavam suficientemente que havia um acordo claro na região entre a Delegacia local da FUNAI e os fazendeiros, que a todo custo tentavam barrar as falas dos índios,

²⁵⁰ Idem

²⁵¹ Entrevista com D. Aldo Mogiano, Bispo de Roraima. op. Cit.

no intuito de impedir a incipiente organização dos índios que estava preste a se concretizar:

*“Devido à criminosa inoperância e, quase sempre, conivência da Décima Delegacia da FUNAI, as tribos da Região Norte de Roraima, que de tempos imemoriais ocupam aquela região da fronteira com a Guiana e a Venezuela, encontram-se hoje praticamente sem terra, com suas áreas invadidas pela fazendas de gado. Conforme depoimentos dos Tuxauas, a FUNAI tomou claramente o partido dos fazendeiros locais, a ponto de várias vezes oferecer e dar arame aos donos das fazendas para que estes sim cercassem e se apropriassem das terras indígenas.”*²⁵²

Diante da forte reação, a Igreja optou por um recuo, não realizando a II Assembléia das etnias indígenas de Roraima em 1978. Para suprir essa lacuna, a pastoral indígena passou a se dedicar ao estudo da própria questão indígena. Missionários, irmãos e algumas lideranças indígenas locais, realizaram então cursos sobre indigenismo. O primeiro deles, com o antropólogo, Padre Bartolomeu Melio, indicado pelo próprio CIMI.

A Igreja, que passava a militar abertamente pela demarcação das terras indígenas, precisava fazer esforços para se adequar a uma nova realidade. Tendo que operar mudanças profundas na relação entre ciência e fé, o objetivo central passou a ser a formação de novos religiosos e até mesmo de leigos, com outros conhecimentos que não fosse somente o Teológico. Com a assessoria do CIMI, realizou-se uma série de cursos, com vários dias de duração, para que os participantes passassem a ter interesse, principalmente, pelo ambiente que estavam inseridos. Exemplo dessa direção foi dado no quarto curso da Pastoral Indígena, realizada entre 13 a 28 de janeiro de 1978, em Manaus, no qual o documento final apresentou como diretriz a participação dos missionários em cursos de indigenismo e de outras ciências, relacionadas com a

²⁵²BALDUINO, D. Thomaz. In Boletim do CIMI N° 34. Ano 06. Brasília: 1977.

atividade missionária, adquirindo preparação adequada e específica no campo da antropologia, lingüística e teologia.²⁵³

A organização dos cursos ficava sob a responsabilidade das regionais do CIMI, para facilitar a mobilização dos missionários e o próprio movimento indígena.

O 4º Curso Missionário de Indigenismo abordou diversos temas envolvendo a questão indígena, entre os quais destacamos: "Análise da situação atual das populações indígenas da região amazônica", "Contribuição da Antropologia para a compreensão dos povos indígenas", "Educação indígena", "Processo histórico de contato dos índios da Amazônia com a sociedade nacional", "Modelos de desenvolvimento", "Problemas decorrentes da fricção interétnica". Os temas tiveram como palestrantes pessoas envolvidas com a própria questão indígena, como: Darcy Ribeiro, Carmem Junqueira, Padre Beozzo, entre outros.

Nesses seminários, buscavam-se respostas aos questionamentos que enfrentavam a própria militância. Primeiro diante de situação de conflito, envolvendo FUNAI, Igreja, posseiros, fazendeiros e as populações indígenas, como agiria a pastoral indígena? Segundo, os militantes constataavam que havia uma série de linhas conflitantes de ação no próprio Clero. A pergunta era: Como conscientizar as cúpulas e as bases, entre elas padres, freiras, voluntários, sobre o problema indígena? Terceiro, como reforçar a identidade e a coesão tribal? Quarto, como trabalhar com os índios destribalizados? Com quem eles tinham contatos regulares? E com os índios ainda isolados? Quinto, qual a contribuição que a atividade missionária poderia dar para a demarcação e defesa dos territórios indígenas? Por último, como favorecer a participação dos próprios índios na condução dos seus destinos?

²⁵³ Curso de Pastoral Indígena . Casa do Jordão -13 a 28 de Janeiro de 1978. Manaus Amazonas . Arquivo particular Renato Athias. Recife PE.

Ainda nesses encontros, o período da noite reservava-se para a análise das experiências concretas que os diversos missionários desenvolviam em suas respectivas regiões.

Os missionários da Consolata afirmavam que os problemas da invasão das terras indígenas em Roraima eram gravíssimos; ali todas as comunidades indígenas já haviam sido invadidas pelo gado dos fazendeiros. Em termos concretos estavam conscientizando os Tuxauas a defenderem suas próprias terras, colocando cercas e tocando o gado do fazendeiro para fora, além de apresentarem propostas de auto-sustentação, como uma zona de exploração mineral e a criação de um distrito agropecuário que passou a ser conhecido como “Projeto do Gado”.²⁵⁴

Como resultado concreto dessa nova experiência, por exemplo, foi realizado no mesmo ano em Boa Vista o Curso de indigenismo, resultando num documento que passou a servir como diretriz da Igreja de Roraima. No documento ***"Realidade Indígena de Roraima"***, aprovado pelos agentes da pastoral indígena, reconhecia-se publicamente, pela primeira vez, que a Igreja Católica de Roraima até aquele momento não havia assumido uma posição crítica ante a questão indígena, por falta de definição de metas pastorais claras, e de preparo cultural específico. Por último, nesse documento refletia-se sobre degradação e a marginalização das populações indígenas locais, tendo como causa principal a perda de suas terras, invadidas pelo elevado crescimento da pecuária. Essa expansão, tanto da pecuária como do garimpo, advertia-se no documento, assinado em 21 de julho de 1978, levaria conseqüentemente a população indígena, apesar desta, constituir, naquele período, uma fatia importante da população, à extinção.²⁵⁵ **(v. anexo 06)**

No dia 26 de junho de 1978, portanto quatro dias depois da assinatura do documento anterior, agora por ocasião da proximidade das eleições, para vereadores, D. Aldo assinou carta pastoral que foi distribuída em

²⁵⁴ Revisão do documento do Curso de Indigenismo. Casa Jordão. Manaus, 13 a 28 de janeiro de 1978. Arquivo particular Renato Athias. Recife PE

²⁵⁵ Documento Sobre a Realidade Indígena de Roraima. Prelazia de Roraima. Boa Vista 21/071978.

toda Prelazia. Convocou os cristãos a se engajarem na política local e principalmente, a votarem nos candidatos comprometidos com mudanças sócias. Para ele, a Igreja não poderia ficar indiferente a esse debate. Por fim, advertia aos católicos de Roraima que seu voto não deveria servir como uma mercadoria de barganha, mas sim, uma força capaz de trazer benefícios a toda a coletividade: *“O voto não pode ser pedido ou vendido a trôco de favores, esquecendo o bem comum, única e verdadeira finalidade de toda a ação política”*²⁵⁶ **(V. anexo 07)**

Fica claro que o Instituto da Consolata passou a traçar objetivos claros. Entre esses, destacou-se a demarcação das terras indígenas, eixo central da luta. A Consolata deixava claro ainda, nesse documento, o seu comprometimento em preservar e respeitar a cultura das populações indígenas, incentivar a maneira de ser desses povos e principalmente o seu ritmo de crescimento.²⁵⁷ Passou-se então a insistir junto aos órgãos competentes do Estado para que se procedesse à rápida demarcação e à recuperação das áreas já invadidas.

Para atingir esses e outros objetivos, os missionários seguiram algumas linhas de ação, como: denunciar os casos de violação de terras aos órgãos competentes e à opinião pública; dar continuidade às assembleias anuais dos Tuxauas; sensibilizar o povo de Roraima sobre a urgência do problema indígena e, finalmente, manter uma estreita ligação com as diretrizes do CIMI.

Segundo D. Aldo, a luta só estava começando, pois a partir de 1979, um novo trabalho junto às populações indígenas começava efetivamente a ser feito. Ensaia-se um rompimento da Igreja com os fazendeiros locais.²⁵⁸ Dessa data em diante, todos os missionários deveriam permanecer ao lado dos índios. As missas não deveriam mais ser celebradas nas fazendas, mas nas próprias comunidades indígenas e, finalmente, os batizados não poderiam mais

²⁵⁶ Mensagem aos cristãos engajados na política em Roraima. Boa Vista, 25 de julho de 1978

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Anteriormente os padres ao visitar as comunidades indígenas preferiam hospedar-se nas fazendas, essa prática foi rompida.

ser realizados nas dependências das fazendas, onde geralmente eram os fazendeiros tomados por padrinhos, e sim, na comunidade ou nas escolas.²⁵⁹

Em janeiro de 1979, realizou-se a II Assembléia dos Povos Indígenas de Roraima. Nessa, assim como nas demais que estavam para acontecer, haveria sempre um representante do CIMI. Participou como convidado, o Padre Paulo Suess, na qualidade de observador. Esse encontro contou com uma grande mobilização por parte dos índios: a Assembléia teve a participação de 120 índios, dos quais 44 eram tuxauas, representando mais de 20.000 indígenas das comunidades, do então Território, das etnias Macuxi, Wapixana, Taurepang e Ingaricó.²⁶⁰

A Assembléia foi aberta pelo padre Sérgio, missionário da própria Missão do Surumú que, ao dar boas vindas aos participantes, informou que não era a primeira vez que eles se reuniam para encontrar soluções para os seus problemas. A segunda fala partiu de uma liderança indígena local, que começava a dar seus primeiros passos na luta política e a despontar tanto no cenário regional como no nacional: era o Tuxaua Terêncio, da maloca do Cumanã, na região do Surumú que, em seu discurso, refletia o pensamento do movimento indígena nacional:

“Hoje estamos aqui se encontrando para conversar, para conhecer os parentes. Às vezes, ficam meio sem saber o que dizer porque é aqui, entre os padres. Mas o padre não tá fazendo nada, tá só querendo saber o que está havendo. A reunião é nossa “.

*Uns acham difícil de resolver os problemas. Mas, acreditando em Deus e nesta Assembléia, nós resolveremos. A FUNAI que não pode resolver porque não está sabendo. Têm que ser os próprios índios.*²⁶¹

Em seguida, o Tuxaua Terêncio, que passou a coordenar a Assembléia, solicitou aos demais Tuxauas que relatassem a situação de suas comunidades.

²⁵⁹ Entrevista com D. Aldo Mogiano.

²⁶⁰ Ata da Assembléia Regional dos Tuxauas. Missão do Surumu. RR -27 e 28 de Janeiro de 1979.

Tuxaua Laurindo do Cantagalo:

" Meu avô falou que da maloca Boca do Limão, até o monte Roraima é dos índios. Então como é que tem tantas fazendas? Eles sabem que a terra é nossa. Tem muito pé de cajueiro, beirando a Serra da Memória, onde meus avós moravam, que eles plantaram.

Já chega de tá contando caso. Já chega de tá cercando a casa, o terreno, a roça, o campo. Eu não quero mais cercado. A gente mesmo tá cercando porque a gente precisa. Mas já chega ! tudo é nosso, onde vamos caçar, onde vamos pescar, como iremos sustentar nossas famílias?

De onde vieram esses brancos que não respeitam as terras dos índios..."²⁶²

Ao observarmos com atenção a falas dos tuxauas, fica bastante evidenciado um forte sentimento de identificação dos participantes entre si. Sentiam que compartilhavam do mesmo problema, ou seja, a invasão de suas terras, que iam sendo apropriadas com mais intensidade, principalmente depois do acesso facilitado com abertura de estradas e construção de quartéis militares em diversas áreas da região.

Nesse encontro, Terêncio salientou o seu desencanto com a FUNAI, demonstrando seu apego às Missões, que, segundo ele, há vários anos vinham se empenhado em resolver o problema das invasões de terras das etnias, passando na sua avaliação a substituir o órgão indigenista oficial na sua tarefa de dar as soluções aos problemas enfrentado pelos índios de Rorima.

Como resultado da Assembléia de 1979, a Diocese tinha expectativa otimista. Na sua avaliação, iria haver uma intervenção rápida por parte dos órgãos do governo, para a resolução do problema que mais afligia os índios, a invasão de suas terras. Essa visão otimista pode ser creditada à grande repercussão na imprensa e, aos inúmeros documentos enviados principalmente à FUNAI em Brasília.

Essa foi uma avaliação precipitada, pois, no dia 6 de fevereiro de 1979, o delegado regional da FUNAI, Dinarte Nobre de Madeira, transmitia ao

²⁶¹ Idem.

bispo de Roraima, a ordem recebida de seus superiores em Brasília, que proibia terminantemente o ingresso de qualquer missionário daquela Prelazia ou da Regional Norte I do CIMI em áreas indígenas, bem como a participação de índios em reuniões programadas por ambas as organizações.²⁶³

A resposta da Diocese foi rápida. D. Aldo, em uma carta documento denunciou a FUNAI, de estar sempre do lado dos fazendeiros, pois diante dos fatos já constatados, em vez de defender as populações indígenas sempre se colocava ao lado do latifúndio e as iludia, chegando a divulgar em jornais que já teriam demarcado terras indígenas em Roraima, quando isso nunca tinha acontecido, segundo o documento:

*"Dois anos de conversa, cartas, pedidos e advertências com os responsáveis locais e de Brasília não surtiram efeito nenhum e tudo foi se perdendo no emaranhado da burocracia, onde parecem prevalecer os interesses econômicos, a correntes política e as teimosias pessoais. Relatórios e levantamentos assim como anúncios em jornais de futuras demarcações de terras não passam de simples palavreado".*²⁶⁴

Depois de uma intensa mobilização, a carta-documento foi lida em todas as paróquias do Território, como também em todo o estado do Amazonas, em programas de rádio e televisão, em que se pregava abertamente a autodeterminação dos povos indígenas, afirmando que os missionários da Consolata nunca iriam se cansar de repetir que as terras pertencem aos índios, e que eles deveriam lutar contra uma sociedade que os observava fria e insensível, na qual não poderiam contar com a ajuda de ninguém, e que seus problemas teriam que ser resolvidos por eles próprios.²⁶⁵

Devido à intensa repercussão desse documento, descobriu-se que não houve, na realidade, qualquer tipo de proibição por parte da FUNAI e

²⁶² Idem.

²⁶³ Bispo Denuncia Aliança de Fazendeiros com a FUNAI.. Jornal a Crítica. Manaus 26/03/1979.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ Idem

que tudo não passava de uma intriga das elites locais. O fato foi descoberto quando o Presidente da FUNAI, General Ismarth, em entrevista ao Jornal de Brasília, negou que tivesse dado qualquer ordem de proibição aos missionários da Consolata: *"...Já existiu uma portaria neste sentido em 1977, mas depois eu mesmo a revoguei"*,²⁶⁶

As sabias palavras de Dom Balduino estavam confirmadas, havia realmente conveniências entre a décima delegacia da FUNAI da Região Norte de Roraima, de apoio aos fazendeiros locais, em detrimento das populações indígenas.

A Delegacia teve que revogar uma portaria que nunca existiu de fato, a proibição à entrada de missionários e de pessoas ligadas ao CIMI nas áreas indígenas e à participação nas Assembléias dos povos indígenas. Isso possibilitou a realização de novas reuniões, então por regiões, em Roraima que realizada de forma setorial, com grupos menores, passou a ser a nova estratégia dos missionários, no avanço do processo de organização política das etnias indígenas, sempre na meta de definir a demarcação das terras.

A metodologia das reuniões setorizadas seguia o mesmo padrão das Assembléias: o missionário abria todas as reuniões, fazendo uma leitura do Evangelho. Quase sempre se queixava da ausência de um ou outro Tuxaua, deixando em seguida a reunião livre para que os presentes pudessem se pronunciar sobre os problemas que enfrentavam nas suas comunidades. Em todas as reuniões os missionários realizavam uma missa. Na celebração, aproveitando a leitura e posteriormente o comentário do Evangelho, previamente escolhido, discursavam, entre outros assuntos, sobre a responsabilidade que tinham as lideranças indígenas de guiar seu povo, pois com esse objetivo haviam sido escolhidos. O momento era então oportuno para comparar os tuxauas às lideranças do Velho Testamento, em que procuraram encaminhar o povo de Israel no caminho da libertação. Para os missionários, era o caminho, único, que deveriam seguir. O discurso, nessas reuniões, tentava discutir o modo de vida

²⁶⁶ Missionários Continuam Trabalhos em Roraima. Jornal A Crítica. Manaus. 07/04/1979.

das comunidades indígenas, seus ideais, seus valores, seus costumes e passava a devolver isso transfigurado num discurso religioso e numa prática social capaz de ser contestadora. Em outras palavras, aqui o tão propagandeado reino de Deus não aconteceria sem muita luta e sem muito derramamento de sangue como já vinha ocorrendo desde o século XVIII, quando tiveram início as primeiras entradas.

Já as falas das lideranças, nessas reuniões, realizadas meses antes da Assembléia anual, reportavam com muita freqüência aos problemas diários com os fazendeiros, que impediam os índios de fazerem qualquer tipo de melhoria em suas comunidades, e os ameaçavam constantemente de morte, demonstrando que sempre pensaram ter o direito sobre a vida ou morte das etnias em Roraima:

Tuxaua Olívio - da maloca do Caranã:

"Eu, é a primeira vez que participo destas reuniões porque moro longe. É um lugar muito atrasado por isso quero ajuda para ir para frente. Agora estamos fazendo uma escola. A cinco de outubro deste ano (1979) Antonio Tataira andou dizendo que comprou três caixas de balas para atirar nos cabocos porque eles estão construindo a escola. Ele também prometeu balas no pessoal que vai passar no cercado dele. Outra vez que botaram fogo na roça, ele apontou o rifle ameaçando atirar nos índios".²⁶⁷

Essas reuniões, se constituíram em um avanço significativo do movimento indígena de Roraima. Já no início da década de oitenta, acompanhando o movimento indígena nacional, surgiram os "Conselhos Comunitários" com o claro objetivo de resolver, de forma mais coesa, os problemas relacionados com a invasão das suas terras, com a saúde e educação dos índios.

²⁶⁷ Ata da Reunião dos Tuxauas. Missão de Normandia. RR. 10 e 11 de Novembro de 1979.

Esses Conselhos evoluíram politicamente, passando a constituir, em 1987, por uma decisão da IX Assembléia dos Tuxauas, o "Conselho Indígena Territorial" (CINTER), período em que já haviam organizado sete Conselhos: o Conselho do Surumu, Serra, Raposa, Taiano, Serra da Lua, Amajari e São Marcos. As fundações desses Conselhos possibilitaram um papel unificador e reforçador de uma identidade política entre os povos indígenas de Roraima, transformando-se, finalmente, num projeto de força oposicionista aos fazendeiros.

Isso vem reforçar uma concepção de homem enquanto potencial criativo, como um ser capaz de protagonizar a sua própria história, ganhando sentido, portanto, os argumentos de Marx de que, no mundo da natureza orgânica, certas espécies aparecem, mas são espécies silenciosas: o leão individual pertence à espécie "Leo", mas o leão individual não sabe disso. Sem ter consciência disso, ele serve à sua espécie e a representa com previsibilidade e silenciosamente. Sua relação com o ambiente natural e sua própria espécie é instintiva, jamais construída por alternativas, dentre as quais ele escolheria duas ou mais possibilidades.

Ao contrário disso, o homem é consciente da sua particularidade. Ele integra um determinado grupo cujas relações internas e externas exigem "escolhas," das quais derivam a sua sociabilidade como bem obsevou Genro:

*"Este fato eleva o homem acima do silêncio puramente biológico. (...) a história do homem, desde a sua separação da natureza (impulsionado pela sua consciência de si) é a história de uma luta para afastar-se crescentemente da "armadilha" natural do "silêncio". Aquele "silêncio" sempre reiterado nas relações que são puramente naturais, que são desafiadas pelo homem, cuja "práxis" também é apropriação da sua própria exterioridade."*²⁶⁸

²⁶⁸ GENRO, Tarso. Crise da democracia: Direito, Democracia direta e Neoliberalismo na Ordem global. Petrópolis: Vozes, 2002. pág.36-7.

Ao analisar as comunidades indígenas e as relações ali estabelecidas, essa questão fica muito clara. A prática de terem conselheiros, logo, de buscarem alternativas nas comunidades, não era estranha, já era costume antigo entre os Macuxi. O Tuxaua Terêncio confirma que o conselheiro era uma pessoa mais velha que acompanhava de perto todos os fatos que ocorriam na aldeia, tinha a responsabilidade de organizar as festas e também de opinar acerca dos diversos problemas surgidos nas comunidades, o que por si, demonstra a possibilidade de se fazerem escolhas. Segundo o líder Macuxi, o último desses conselheiros foi o índio de nome Gregório, conhecido em toda a região das Serras.²⁶⁹

Outro indício da existência desses conselheiros é apontado pelo antropólogo Repetto Maxim²⁷⁰ que, recolheu depoimentos confirmando a existência dessas lideranças entre os Macuxi. O estudo de Maxim confirma que, essas lideranças tinham o controle do território, das atividades da caça, pesca e cerimônias religiosas e também a responsabilidade de unir parentes que por ventura estivessem dispersos pela região.

A partir da organização dos Conselhos, iniciou-se um processo de união cada vez mais forte entre as comunidades indígenas e a Igreja Católica de Roraima, tendo a terra como eixo básico da sua luta, fomentando projetos no campo econômico, por iniciativa da própria Igreja, que considerava importante lutar para consolidar a independência política e econômica dos povos indígenas dessa região.

Nas primeiras reuniões, nos encontros regionais e nas Assembléias, a partir de 1969 e 77, iniciava-se a discussão para se promoverem importantes projetos, como o **"Projeto da Cantina"** e o **"Projeto do Gado"**, cuja finalidade era dar sustentação ao movimento indígena, como

²⁶⁹ Jornal Porantim. Ano IX . Brasília DF. Janeiro /Fevereiro de 1987.

²⁷⁰ REPETTO, Maxim. Roteiro de uma Etnografia Colaborativa: As organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil. Brasília . Tese de Doutorado defendida no programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília; 2002. Pag. 165 e 166

também, construir a própria auto-sustentação das comunidades. Os dois, criados pela Diocese, tiveram como objetivo diminuir a influência dos fazendeiros sobre os índios da região. Com esses projetos, pretendia-se romper e, até mesmo, eliminar o trabalho dos índios nas fazendas locais e, por consequência, acabar com a dependência destes aos fazendeiros, responsáveis pelo abastecimento dos produtos industrializados nas diversas regiões. Isso servia como barganha para ocupação de terras indígenas; em troca de algumas mercadorias, como armas, instrumentos agrícolas, roupa e até mesmo a cachaça. O acesso a elas por parte dos índios, eliminava o próprio questionamento da presença do gado dos não índios em suas terras. As palavras do Tuxaua Gabriel Viriato Raposo esclarece melhor essa questão:

“Olha , quando branco chegou na nossa terra, índio pensava que branco estava do lado de Deus, índio pensava que Deus tinha vindo visitá-lo... E então, índio entendeu que o Deus dos brancos era ruim. Depois branco voltava dizendo que ele era bom, que queria morar perto de nós, e nos ficamos contentes. Dizia ”compadre, é bom que eu esteja aqui. Eu não levo embora as tuas terras. E enquanto eu estiver aqui, terá carne para você e para teus filhos”. E índio dizia: “Ta bom, dono, fica aqui”²⁷¹

O “Projeto da Cantina”, rompia com esse ciclo, na medida em que, cada comunidade, dependendo do seu grau de organização, passaria a receber um lote ou um conjunto de mercadorias, em sua maioria bens de primeira necessidade, que ficariam sob a responsabilidade de uma pessoa escolhida pela própria comunidade. Essa pessoa se encarregaria de vender a seus “parentes”, a um preço mais acessível, recebendo, por um valor correspondente, farinha de mandioca ou ouro garimpado pelos índios, que passava ao poder dos missionários. Foi com essa moeda que o projeto teve sua continuidade própria.

O preço menor da mercadoria era possível, porque a própria Diocese subsidiava o transporte, elemento importante que facilitava a chegada

²⁷¹ MELO, Maria Guiomar e Carlos Augusto Oliveira e Silva. Relatório de Identificação da área indígena Macuxi da Raposa Serra do Sol. Arquivo do Museu do Índio. Rio de Janeiro 04/10/1984. Caixa 80- MI-PE 3335.

das mercadorias às comunidades indígenas, principalmente no período de chuvas.

Em 1977, outro empreendimento, na mesma linha do “Projeto da Cantina”, viria solidificar a luta dos povos indígenas e a união entre eles e a Igreja Católica. Trata-se do “Projeto do Gado”, também conhecido como “Uma vaca para cada índio”.

Como o “Projeto da Cantina”, o “Projeto do Gado” tinham o objetivo de eliminar a influência dos fazendeiros locais sobre as populações indígenas de Roraima e de retomar as terras ocupadas pelo gado dos fazendeiros²⁷². “Terra sem gado é terra que não possui dono”. Esse é um ditado popular que se encontra no cotidiano da região, passado como verdade e utilizado com muita frequência pelos grupos de pressão, para impedir a demarcação das terras indígenas, pois, se os índios não possuem gado, também não precisam de terras.

A análise dessa realidade fez surgir o citado “*O Projeto do Gado*”, idealizado pelas bases missionárias da Consolata como estratégia, para que os índios pudessem ter acesso ao desenvolvimento em suas áreas. O Projeto do Gado passava a ser também um instrumento de libertação, administrado com inteira autonomia e sob completa responsabilidade das comunidades indígenas. Visava ainda proporcionar soluções efetivas aos problemas da terra e da própria alimentação, na perspectiva de um trabalho comunitário, com o objetivo de emancipação e autodeterminação das comunidades indígenas.²⁷³

O projeto iniciou-se na maloca do Maturuca, região das serras, onde os padres sempre foram bem aceitos pelos índios e que, no final da década

²⁷² Ao contrário do anterior, esse projeto está em pleno funcionamento.

²⁷³ A caça e a pesca, que eram atividades tradicionais dos povos indígenas, estavam com os dias contados, devido às transformações no campo provocadas pela presença do gado dos fazendeiros, que vivia espalhado por toda parte, às freqüentes queimadas, à abertura de estradas que cada vez mais davam acesso às áreas mais distantes da região, afugentando a caça, que em muitas áreas já era inexistente. Assim, o Projeto do Gado também teria a função de suprir as necessidades alimentares, principalmente de carne e leite.

de 1970, sofria um processo de desorganização interna, provocada pela entrada em abundância de bebidas alcóolicas, principalmente a cachaça. O próprio Tuxaua não conseguia ajudar a si mesmo, pois já era vítima da doença do alcoolismo que, por sua vez, estava diretamente ligado à invasão de suas terras por garimpeiros e fazendeiros, como também, à própria perda de suas referências culturais.

A superação desse problema veio com uma reunião histórica, no dia 26 de abril de 1977, quando, sob os olhares dos missionários a comunidade, depois de refletir e fazer um balanço sobre os seus problemas, concluiu que um dos maiores males que estavam enfrentando era derivado do consumo excessivo de álcool por parte de toda a comunidade, o que comprovadamente facilitava a sua deterioração social e o avanço dos não-índios sobre suas terras. Nesse mesmo dia, a comunidade disse "não" à entrada do álcool e "sim" à vida, num pacto conhecido pelo nome de "*OU VAI OU RACHA*". Ainda nessa reunião, o jovem índio Jaci, que vem dando até hoje contribuição importante para o movimento, foi escolhido como novo Tuxaua, com o apoio dos missionários, para liderar uma das maiores comunidades da região. Esse exemplo da comunidade do Maturuca frutificou. Outras malocas também proibiram a entrada do álcool, como, Pedra Branca, Enseada, Caraparú

Foi no contexto dessa caminhada que surgiu a proposta do projeto de "*Uma vaca para cada índio*", dando início a um diálogo entre os missionários e as lideranças indígenas. Discutia-se sobre a conveniência ou não da presença do gado na comunidade, que pertencesse à própria comunidade e não ao fazendeiro.

Esse projeto teve seu início em 1977, com a busca de recursos financeiros para seu financiamento. Para tal foi realizada uma forte campanha na Itália, mais precisamente na cidade italiana de Turim, onde a Consolata tem uma forte penetração, em inícios de 1978.

Com o dinheiro arrecadado, foi possível comprar o primeiro lote na própria região do Surumu, onde o gado recebeu a marca do projeto - M mais

o símbolo da cruz (M+). Os missionários e alguns índios foram, então, entregar na maloca do Maturuca as primeiras cinquenta cabeças e dois touros reprodutores. Nessa ocasião foi assinado um documento, um termo de compromisso, entre a Igreja e a comunidade, onde ficava estabelecido o funcionamento do projeto. Por esse acordo, a comunidade ficaria totalmente responsável em repassar, num prazo de cinco anos, a mesma quantidade de animais recebidos para uma outra comunidade, podendo ficar com os animais que procriassem durante esse período.

Em outubro de 1978, houve uma nova campanha de arrecadação. Dessa vez, as comunidades de Pedra Branca e Enseada foram beneficiadas, recebendo o seu lote. Em janeiro de 1981, a comunidade Caraparú também recebia cinquenta cabeças e dois touros reprodutores.

Esse projeto teve um desenvolvimento rápido. Em cinco anos, a Diocese já havia colocado gado em noventa comunidades, cada uma recebendo a mesma quantidade da primeira e assumindo as responsabilidades assumidas no projeto, enquanto isso a Diocese mantinha uma fazenda experimental na região do Surumú, com uma boa quantidade de animais para suprir outras comunidades que desejassem entrar no projeto.

A primeira experiência de repasse do gado a uma outra comunidade aconteceu em 1983, quando a comunidade do Maturuca, a primeira a participar do projeto, repassou para a comunidade do Monte Roraima a mesma quantidade de cabeças de gado e os dois reprodutores que havia recebido cinco anos atrás. A primeira experiência de repasse deixou como resultado a permanência de 76 cabeças de gado para a comunidade do Maturuca, a mesma que há cinco anos passara por sérias dificuldades econômicas e políticas. Esse número é um bom resultado, levando-se em conta que os índios de Roraima, principalmente os Macuxi e Wapixana, já haviam lidado com o gado do fazendeiro.

Numa avaliação feita em 1981, o Tuxaua Jaci, na Assembléia anual dos povos indígenas de Roraima, admitia que, com o projeto e a luta pela

demarcação das áreas, os fazendeiros estariam perdendo a mão-de-obra barata que estavam acostumados a explorar durante muitos anos. Segundo Jaci, na época da implantação do projeto, havia muitos índios, principalmente Macuxi, que trabalhavam nas fazendas. "Mas já são poucos. A maior parte está atendendo aos tuxauas e voltando para viver e trabalhar nas malocas." Jaci, na oportunidade, afirmava que o avanço do Projeto do Gado fazia com que os índios tomassem consciência de que trabalhar para os fazendeiros não dava resultado nenhum, e completava: *"Cadê o nosso gado? Cadê nossos animais? Não tem Macuxi que possa dizer que ganhou cinco reses trabalhando como vaqueiro numa fazenda. Não tem um."*²⁷⁴

Alcançava-se o objetivo do projeto, criando-se novas perspectivas econômicas para as comunidades. As populações indígenas de Roraima tornavam-se proprietárias do seu próprio gado, revertendo-se a situação sócio-econômica do índio, que deixava a condição de subalterno para a condição de proprietário, tornando sem sentido a velha justificativa dos grupos de interesses que afirmavam diariamente que terra que não tem gado, não tem dono.

Essa rica experiência teve como resultado a ocupação das serras. Posteriormente, parte do próprio lavrado foi destinado ao gado dos índios, projeto que passava a consolidar os índios de Roraima como pecuaristas no Estado e os primeiros do Brasil. Em agosto de 1997, o rebanho bovino do projeto passava da casa das 20 mil cabeças, tendo a participação de 158 comunidades indígenas.²⁷⁵

Mais uma vez, a Igreja rompia com a subordinação dos fazendeiros, fundando e apoiando projetos importantes que foram ao encontro dos interesses das populações indígenas, os quais, como já apontamos, poderiam contribuir para a sua "autodeterminação". Esses projetos, que não foram nada tímidos, ao contrário, muito agressivos, tinham endereço certo: a

²⁷⁴ Terras Contínua para os Macuxi. Jornal Porantim. Brasília . Ano IV. Nº 29. Maio de 1981. pag. 12.

²⁷⁵ Projeto do gado. Jornal Ycaré. Informativo do CIR. Boa Vista Roraima. Agosto de 1997.

emancipação das etnias indígenas do domínio dos grupos de interesse, criando novas perspectivas para esses povos.

As etnias indígenas com a Igreja Católica estiveram, ao longo dos últimos trinta anos do século XX, fazendo grandes esforços com o objetivo de encontrar soluções práticas, para a construção de um movimento indígena capaz de colocar em prática as reivindicações mais imediatas do seu povo. Em conjunto, estavam dando os primeiros passos para a construção da sua liberdade, como também uma prova concreta de que não há situação histórica que não possa ser revertida pela livre ação dos homens organizados, como afirma Gramsci:

“A força imanente da história é a liberdade, e sua expressão se manifesta concretamente na vontade associativa dos homens, na capacidade de determinação política de grupos organizados, que em meio à multiplicidade de formas e interesses sociais, sabem construir conflitiva e consensualmente uma hegemonia capaz de se afirmar como direção e de gerar autodeterminação.”²⁷⁶

Uma nova fase se abria para os índios, pela primeira vez na história, os povos indígenas de Roraima haviam tomado a palavra, trazendo consigo o peso das suas vontades e aspirações, porém, com claras diferenças das fases anteriores: estavam organizados politicamente, com uma personalidade jurídica, não eram mais freados pelos fazendeiros, pela polícia, pela FUNAI. Passavam a compreender melhor o Estado e seu funcionamento.

²⁷⁶ GRAMSCI, Antonio. In: SEMERARO, Giovani. Gramsci e Sociedade Civil. Petrópolis, ed. Vozes: 1999.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Será proveitoso nesse momento, das considerações finais, analisar as vozes discursivas que manifestaram os conflitos inerentes à questão indígena em Roraima, e que muitas vezes foram se camuflando à medida que o movimento e a própria organização consolidava-se, por meio da Igreja Católica, principalmente depois da promulgação da Constituição de 1988 que, em seu artigo 231, reconheceu o "direito originário sobre as terras que tradicionalmente [os índios] ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens", e, no artigo 232, reconhece como legítimas as organizações indígenas".²⁷⁷

Com a promulgação da nova Carta, já não é mais possível barrar o processo de demarcação das terras indígenas e abrir essas áreas, pura e simplesmente, para fins de exploração minerais ou grandes projetos agropecuários. Por outro lado, já não podem mais, usar o braço armado do estado para prender, espancar ou até mesmo matar as lideranças indígenas e ameaçar os membros da Igreja Católica em Roraima.

Atualmente, os diversos grupos de interesse elaboram um novo discurso, passando a afirmar que ninguém mais é contra a demarcação; fazem, no entanto, uma ressalva quanto à forma como ela deve ser realizada. Hoje, os grupos de interesses de não-índios, aceitam, devido à mudança na correlação de forças, que as terras indígenas podem até ser demarcadas em áreas contínuas, desde que fiquem de fora da demarcação, vilas, as fazendas particulares, as sedes municipais, as estradas federais e as municipais; desta forma seus interesses estarão preservados. Na prática, porém, empresários, pecuaristas, associações de garimpeiros, governantes estaduais e municipais e políticos de Roraima, alguns deles donos de mineradoras e de grandes fazendas, passaram a investir nas instituições federais, como o Congresso Nacional, Poder Judiciário

e no próprio Poder Executivo, criando vários movimentos e associações. Como exemplo poderíamos aqui citar o "Movimento Por Roraima" de 1997, que teve como objetivo principal o de impedir que novas áreas sejam demarcadas:

Figura 02: Outdoors espalhados pela Cidade de Boa Vista. Foto: Carlos Alberto de Sousa Cardoso (Cacau)



O primeiro documento que utilizamos, para que o leitor tenha uma idéia do discurso dos grupos de interesses sobre o processo da demarcação das terras indígenas intitula-se "Primeiro Painele da Demarcação Administrativa das terras indígenas sob o Decreto Presidencial 1775 de 8 de Janeiro de 1996"²⁷⁸, realizado em Boa Vista. Nesse painel, um dos organizadores, o economista Getúlio Cruz, diretor e proprietário do Jornal Folha de Boa Vista, ex-Governador do estado, afirmava que havia uma necessidade de Roraima definir as questões indígenas, e que a bancada federal de Roraima no Congresso Nacional deveria se esforçar para definir essa questão.

²⁷⁷ Constituição da República Federal do Brasil. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. Artigo 231 e 332: 2001.

²⁷⁸ Brasil, Decreto-Lei nº 1.775, de 8 de Janeiro de 1996. Estabeleceu o princípio do contraditório para demarcação das áreas indígenas. Por esse decreto, tanto os estados como os municípios ou particulares poderão manifestar-se para pleitear indenização ou impedir a própria demarcação. Excluíam-se desse decreto apenas aquelas áreas já registradas em cartórios imobiliários ou na Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério da Fazenda.

Essa pressão já havia sido feita por alguns Deputados e Senadores, principalmente da bancada da Amazônia, e o resultado tinha sido a assinatura do Decreto acima citado que, de forma autoritária, determinou a aplicação do princípio do contraditório, segundo o qual todas as áreas indígenas já demarcadas ou em curso, mesmo as já homologadas, que ainda não estivessem registradas nos cartórios imobiliários, poderiam ser então contestadas pelo Estado, pelos municípios e/ou por particulares. Isso na prática, possibilitou aos grupos de interesse, especialmente em Roraima, rever todas as demarcações das áreas indígenas que até aquele momento não haviam sido registradas. A grande importância desse Decreto para esses grupos locais era impedir a homologação da área indígena Raposa Serra do Sol em área contínua, o que pode ser confirmado pela fala do Deputado Federal Salomão Cruz:

*"...outra questão é com relação ao que disse o deputado Francisco Rodrigues em função do que afirmou o Doutor Getúlio sobre a bancada roraimense. Eu quero dizer que a nível político, de Deputado, de Senadores, o que tinha que ser feito já foi feito, que foi exatamente o trabalho de baixar o Decreto, de fazer o Presidente da República em uma análise [conjunta] com o Ministro da Justiça assinar o Decreto."*²⁷⁹

Ainda no mesmo debate sobre o Decreto 1775, um dos painelistas, o advogado, jornalista e ex-Conselheiro do Tribunal de Contas do Estado, Amazonas Brasil, em seu discurso contestou o Artigo 231 da Constituição, que trata o direito originário das populações indígenas às terras que tradicionalmente ocupam. Segundo Amazonas Brasil, houve na Constituição uma mudança de conceito, de imemorialidade para o de territorialidade. Para ele, territorialidade ajuda as populações indígenas no processo da demarcação de suas terras. Como sua posição é contrária a isso, principalmente em áreas contínuas, afirmou que *"os índios Macuxi não têm imemorialidade em Roraima, porque vieram do Caribe. Vieram para cá no século XVIII. Quando chegaram aqui já existiam colonos ocupando as terras e os campos. Eles não têm*

²⁷⁹ Fala do Deputado Salomão Cruz no 1º painel "Demarcação Administrativa de terras indígenas sob o Decreto presidencial 1775 de 08 de janeiro de 1996".

imemorialidade, mas têm 200 anos aqui, têm tradicionalidade. Só que a minha família [Brasil] têm mais. Têm 250 anos..." ²⁸⁰ Em resumo, sua família, [Brasil] chegou aqui primeiro do que os índios Macuxí, discurso que contraria toda a documentação do período colonial já encontrada.

Já em um outro documento, publicado no Jornal Folha de Boa Vista, intitulado "*Amazônia, um frágil pedaço do Brasil*", Amazonas Brasil voltou toda a sua artilharia especialmente para a Igreja Católica, retomando um discurso muito difundido na época pelo Estado militarizado. Nesse artigo, acusou a Igreja de estar ligada aos interesses dos países mais ricos, com o objetivo de facilitar a dominação da Amazônia e principalmente do estado de Roraima, acrescentando que, no subsolo de Roraima estão localizados grandes depósitos de cassiterita e outros minerais nobres de interesse internacional. Preso ainda à ideologia da Segurança Nacional, defendeu em seu artigo que a autodeterminação dos povos indígenas e a demarcação de suas terras trarão consequências maléficas e imprevisíveis principalmente para as populações indígenas e uma forte ameaça à soberania nacional. Acredita, porém, que a própria demarcação incentivará a formação de um Estado indígena independente, separado do Estado brasileiro. Fez ainda previsões catastróficas para essas populações como um guru, que olha para os astros ou para uma bola de cristal sentencia:

"(...) Uma vez feita a conquista geográfica os agentes inspiradores passarão a uma segunda fase, a de dominar pela vida econômica os povos autóctones. No futuro, quando mais nada haja a explorar, sobrarão a terra arrasada e seus habitantes, levas miseráveis, índios e não índios, lutando uma guerra sangrenta pela sobrevivência." ²⁸¹

Na ânsia de se contrapor à demarcação das áreas indígenas, passa a idéia de que os maiores beneficiados pela demarcação no estado "com

²⁸⁰Fala de Amazonas Brasil No 1º painel "Demarcação Administrativa de terras indígenas sob o decreto presidencial 1775 de 08 de janeiro de 1996".

²⁸¹ Amazonas Brasil. *Amazônia, Um frágil pedaço da Amazônia*. Jornal Folha de Boa Vista. Roraima 07/11/1996. pág.07.

certeza não serão as populações indígenas, mas os países mais ricos". Insiste em reafirmar que os não-índios sempre viveram em harmonia com os índios, acusa a Igreja de ser a grande responsável pelas disputas na região e de estar por trás de um grande projeto, **"a internacionalização da Amazônia"**, para servir aos interesses dos países do chamado primeiro mundo:

A acusação que recai sobre a Igreja de estar a serviço dos países mais ricos pode ser encontrada em outras vozes discursivas na região. Porém ela passou a aparecer com mais intensidade quando se realizou o processo da Constituinte na segunda metade da década de 1980, trazendo problemas inclusive para todo o movimento indígena. Desde então a Igreja é acusada por usar a expressão *"Nação Indígena"* e de querer formar Estados independentes, principalmente na Amazônia, a fim de facilitar a tomada dessas áreas pelas nações do primeiro mundo.

Para Alcida Ramos, a explicação pode estar nos documentos das Assembléias gerais, realizadas na década de 1970, quando era comum o uso da expressão "povos indígenas", que enfatizava a diversidade étnica dos índios em relação aos demais brasileiros. Já na década de 1980, com a intensa mobilização dos missionários na defesa dos interesses desses povos no processo da Constituinte, a expressão mais usada pelos missionários passou a ser "nações indígenas". Porém, dela decorreram resultados mais negativos do que positivos para a causa indígena, pois foi usada como uma estratégia política para que o direito dos povos indígenas fosse respeitado pela coletividade. No entanto, apesar de sua força política, a expressão "nação indígena" mostrou-se favorável à manipulação ideológica, motivando polêmicas no campo indigenista.²⁸²

Discursos e argumentos como o de Amazonas Brasil são

²⁸² Ramos, Alcida Rita. Apud Matos. Dissertação de Mestrado op. cit.1997.

cotidianamente utilizados pelos que denominamos de grupos de interesse, pelo fato de a Igreja Católica de Roraima receber verbas de instituições estrangeiras para consolidação de projetos, como o do Gado, o que a deixa vulnerável a ataques semelhantes ao de Amazonas, por estar muito próxima às populações indígenas. Além disso, seus opositores acusam constantemente os missionários da Consolata, em sua maioria italianos, portugueses e de outras nacionalidades, de estarem representando os países estrangeiros no Brasil ou mesmo a serviço deles.

A internacionalização da Amazônia, no nosso entendimento, não passa pela Igreja Católica. Em nossa pesquisa não encontramos qualquer documento ou bibliografia de algum intelectual reconhecido que evidenciasse uma prática que possa inserir a Igreja nesse debate, ou qualquer projeto dela capaz de levar a uma interpretação dessa natureza, o que reforça a concepção de que a posição das elites de Roraima é puramente ideológica, e por ser ideológica, advertimos, que hoje já não encontra qualquer tipo de sustentação. O que conseguimos compreender desse processo é que os grupos de interesse acabaram ressuscitando e utilizando a ideologia dos militares, “*A Segurança nacional*”, para impedir a luta dos povos indígenas e, conseqüentemente, a demarcação das suas terras. Para isso utilizaram como bode expiatório à própria Igreja que, desde o final da década de 1960 havia, mudado sua metodologia de trabalho missionário, o que possibilitou organizar politicamente os povos indígenas, especialmente em Roraima, para lutarem pela demarcação e pelo reconhecimento das suas terras.

O Deputado Chico Rodrigues, num discurso em que se discutia o Decreto 1775, ao ser questionado sobre as razões de tanta perseguição à Igreja de Roraima, foi bastante enfático ao responder que ela nunca esteve interessada nos pobres e miseráveis, mas sim nos minérios provenientes das áreas indígenas:

*"...o que na verdade me preocupa é a posição da Igreja. Se você verificar, hoje toda a ação da Igreja Católica aqui no estado é proteger os humildes, os pobres. Você vai ver lá no bairro Asa Branca, na Pintolândia, no Tancredo Neves [bairros da periferia de Boa Vista] tem um monte de miseráveis passando fome. Eu não vejo a Igreja chegar lá para ajudar ninguém. Agora lá nas áreas indígenas sim. Tem ouro, tem diamante e vocês sabem muito bem os interesses internacionais dentro dessas áreas."*²⁸³

O que está por trás desse discurso de acusação à Igreja é o próprio interesse das elites locais pela abertura das áreas indígenas, demarcadas ou não, para a exploração do ouro e outros minérios de interesse para a indústria nacional ou a internacional. Isso porque o projeto Ramdabrazil, em meados da década de 70, já havia revelado a existência de grande quantidade de cassiterita em áreas indígenas, entre elas a chamada serra dos Surucucus, área dos Yanomami, que já foi palco de numerosos conflitos entre índios e garimpeiros.²⁸⁴

Em 1984, em fax enviado ao então Deputado Mozarildo Cavalcante (hoje Senador), a Câmara dos Vereadores de Boa Vista afirmava que havia realizado uma sessão e votado por unanimidade o apoio incondicional ao Projeto de Lei de nº 1.179/83, de autoria do atual Senador, que dava providências para a abertura e exploração do garimpo de cassiterita na região de Surucucus. Esse projeto era tido como de fundamental importância para o desenvolvimento econômico do antigo Território Federal e, por mais contraditório que isso pudesse parecer, afirmavam os vereadores que a abertura à exploração dessa área seria a salvação das populações indígenas, pois, segundo esses vereadores, ali os índios viveram sempre em condições de "miséria absoluta", como "verdadeiros animais selvagens".²⁸⁵

²⁸³ Deputado Chico Rodrigues No 1º painel "demarcação administrativa de terras indígenas sob o decreto presidencial 1775 de 08 de janeiro de 1996." Boa Vista RR

²⁸⁴ Somente em 14 meses de exploração, entre 1975 e 1976, cerca de 500 garimpeiros extraíram 580 toneladas de concentrados de cassiterita, minério retirado em pequenos aviões e helicópteros para Boa Vista e de Boa Vista para Manaus em grandes aviões da VARIG. Santos, Breno Augusto. Amazônia: potencial Mineral e perspectivas de desenvolvimento. São Paulo. Edusp: 1981.

²⁸⁵ Telex nº 24/84, enviado ao Deputado Mozarildo Cavalcante por ocasião de uma Sessão ordinária realizada 13/06/1984. Arquivo do centro de documentação da UFRR.

Esse discurso não levou em conta o fato de que iniciar um processo de exploração de cassiterita ou de qualquer outro minério na região, além da tragédia ambiental, exigiria ainda a abertura imediata de estradas que acelerariam o processo de destruição não só dos índios Yanomami, mas de outras etnias que ainda sobrevivem na região. Exemplos disso não faltam, basta lembrar a construção da perimetral Norte, aqui já citada, que trouxe conseqüências desastrosas, pois, ao cortar a área indígena do Catrimani, facilitou, tanto a entrada dos garimpeiros, como o estabelecimento de currais, que transformou em pouco tempo a região em área de pecuária.

A extração de minérios em terras indígenas está prevista na Constituição, mas é necessária a regulamentação da lei. Assim, os diversos grupos de interesse mobilizam-se para normatizar a forma de aproveitamento dos recursos minerários em terras indígenas, ou seja, regulamentar o Artigo 231 da Constituição Federal, cujo parágrafo terceiro diz: "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." A pretensão é facilitar a entrada de grandes grupos econômicos, com o direito de explorar a região da Amazônia legal, principalmente a serra dos Surucucus que, segundo eles, será importante para o desenvolvimento do Brasil, de Roraima e das populações indígenas.²⁸⁶

Um projeto de lei que dispõe sobre o aproveitamento de recursos minerais em terras indígenas, já aprovado no Senado, encontra-se em tramitação na Câmara Federal, sob o N° PL 1.610/96. Não por coincidência, o projeto é de autoria do Senador Romero Jucá, da bancada roraimense. Nesse projeto, fica clara a tentativa de liberação das áreas indígenas para a exploração mineral, com a justificativa de que isso seria um grande negócio para as populações indígenas, que ficariam com 2% dos resultados da lavra explorada: "

²⁸⁶ Brasil, Projeto de lei do Senado n° 121, de 1995 (aprovado no Senado Federal, encontra-se na Câmara dos Deputados sob o n° PL 1.610/96).

A participação da comunidade indígena nos resultados da lavra não poderá ser
inferior a dois por cento do faturamento

bruto resultante da comercialização do produto mineral, obtido após a última etapa do processo de beneficiamento adotado e antes de sua transformação industrial." (Art.6º, §2º). Ao justificar seu projeto o Senador assegura: *"a pior situação é a que está aí," os garimpeiros não pagam impostos, dão migalhas aos índios e ainda causam danos ao meio ambiente".*²⁸⁷

Não custa lembrarmos que o Senador, em 1987, manifestava-se contra a presença de garimpeiros nas áreas indígenas, chegando mesmo a assinar um convênio FUNAI e o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), para a exploração mineral de forma empresarial nessas áreas. Porém, quando foi nomeado pelo Presidente José Sarney, governador do Território Federal de Roraima, Jucá empenhou-se em liberar as áreas indígenas à penetração indiscriminada de garimpeiros, expulsando padres, freiras e antropólogos da região.²⁸⁸

Quanto à participação devida aos índios, o projeto não satisfaz as comunidades. Em primeiro lugar eles receberão 2% da exploração mineral, pelo que se supõe que as mineradoras ficarão com os 98% restantes; isso sem contar que o maior valor do produto dar-se-á após a sua industrialização, e desse processo os "donos da terra" ficam fora. Em segundo lugar, o Artigo 7º do Projeto de Lei determina que as receitas provenientes da participação da comunidade nos resultados da lavra devem ser depositados em caderneta de poupança em favor da comunidade, que só poderá movimentar os rendimentos reais decorrentes da aplicação; a movimentação do capital principal estará condicionada à autorização do órgão indigenista federal e do Ministério Público Federal. Ora, aí já se percebe um forte preconceito com relação à capacidade dos índios de gerir seus próprios recursos. Esse artigo reforça ainda mais a ideologia, segundo a qual os índios não são capazes de administrar seus recursos financeiros nem suas próprias vidas, daí a necessidade da tutela do Estado para determinar inclusive a forma como esses devem viver. Porém, ainda

²⁸⁷ Senador Romero Jucá. In: Revista Veja. O Cobiçado tesouro dos índios. Ed. Abril. 20/04/1999. pág. 46 a 50.

²⁸⁸ Iokoi, Zilda Márcia Gricoli. **A Igreja e camponeses**. Teologia da libertação e movimentos sociais no campo. Brasil e Peru. 1964- 1986. São Paulo. Hucitec. 1986. Pag.128.

restam algumas perguntas pertinentes: como as comunidades saberão quanto de minério será explorado em suas terras, e o que será realmente de direito das populações indígenas? os índios terão acesso aos documentos da contabilidade das grandes ou pequenas mineradoras ou das associações de garimpeiros? O projeto do Senador Romero Jucá não responde a essas questões, mas em compensação, no parágrafo único do Artigo 20, tenta acabar com os direitos indígenas já adquiridos na própria Constituição, afirmando autoritariamente que se não houver acordo entre as comunidades indígenas e a empresa mineradora prioritária, a área ficará disponível, na forma do Artigo 4º, que dá poderes ao Poder Executivo para declarar disponíveis as terras indígenas para fins de requerimento de autorização de pesquisa e concessão de lavra: "Não havendo êxito na negociação entre a comunidade indígena e a empresa prioritária, declara-se a área disponível, na forma do art. 4º, desta lei, podendo a antiga empresa prioritária habilitar-se normalmente, nos termos do edital. (Art. 20, § único)."²⁸⁹

É dentro desse contexto que deve ser entendido hoje o discurso dos setores favoráveis à demarcação das áreas indígenas, pois segundo dados do Instituto Sócio Ambiental (ISA), existe hoje no país uma grande massa de requerimentos de grandes e pequenas mineradoras querendo explorar minérios em terras indígenas, fazendo com que, em alguns casos, praticamente a totalidade dos territórios indígenas já se encontre requerida, o que inviabiliza a própria demarcação e autonomia desses povos. Os números computados pelo ISA revelam que, em dezembro de 1993, eram 4.453 processos em 117 terras indígenas, já cadastrados no DNPM; em julho de 1995, cresceram para 4.845 processos em 121 terras indígenas; em abril de 1998, subiram para 7.203 processos em 126 terras indígenas. Desse total, pelo menos 630 requerimentos incidem sobre as áreas indígenas de Roraima: 554, na terra dos Yanomami, 70,

²⁸⁹ Esta análise também pode ser encontrada em: RICARDO, Fany.(organizadora) Documentos do ISA n° 06. Documentos Minérios em terras indígenas na Amazônia Legal Brasileira. São Paulo: Julho de 1996.

na área Raposa Serra do Sol e 16, na área São Marcos, dos povos Macuxi, Wapixana, Ingariko e Taurepang.²⁹⁰

Os índios de Roraima não podem mais ser tratados como bárbaros, como faziam os gregos e romanos para facilitar a dominação dos povos vizinhos e assim mostrarem sua superioridade. Nesse caso, é oportuno eliminar um forte equívoco difundido na região de que, os índios são incapazes de pensar, de entender a realidade a sua volta e, sobretudo, de formular propostas concretas, tanto para solucionar problemas detectados, como para prover políticas que devam ser adotadas e dessa forma participarem do processo de desenvolvimento do próprio estado no qual suas organizações nunca foram consultadas. Assim ao observarmos a "Carta Aberta às Autoridades",²⁹¹ aprovada na XXXI Assembléia dos Povos Indígenas de Roraima, em janeiro de 2002, que contou com a presença de seiscentas lideranças indígenas de toda a região, percebe-se uma demonstração da lucidez e seriedade com que é tratada a demarcação das terras indígenas e os diversos problemas que foram se acumulando ao longo do processo interétnico, bem como o seu grau de organização política. Nesta Carta, algumas idéias se salientam como as principais reivindicações dos povos indígenas hoje em Roraima.

A primeira delas diz respeito à compreensão muito ampla da própria vida das populações indígenas que vivem em Roraima e estão cada vez mais afetadas devido aos amplos projetos de interesses econômicos e político alinhavado por empresários e pelo estado em suas terras. Há um destaque especial para os interesses políticos, com a implantação dos novos municípios em territórios indígenas, como o de Uiramutã e Pacaraima em 1995, em áreas como a Raposa Serra do Sol e São Marcos, respectivamente. A presença ilegal de vilas, que serviram antes como base de apoio aos garimpeiros, agridem as comunidades de todas as formas, em especial como agentes transmissores de doenças, com a venda de bebidas alcoólicas, com a prostituição e a poluição

²⁹⁰ Idem

das águas das cabeceiras dos rios. Existe ainda a presença do Exército, Polícia Federal, Civil e Militar e os projetos de interesse público também em áreas indígenas: energia, asfaltamento, construção de vicinais, que em nenhum momento são discutidos com os lesados, os índios.

Essas críticas elaboradas pelos próprios índios de Roraima culminam com uma série de reivindicações, algumas já conquistadas e outras que precisam ser concretizadas, por suas próprias organizações, o que levará essas comunidades a serem mais respeitadas, deixando de serem vistos como um atraso pela sociedade envolvente.

As lideranças do movimento indígena têm muito claro que os projetos efetivados em suas áreas são, em sua maioria, usados para obstruir a demarcação de suas terras; prova maior disso está na criação de vários municípios e na imposição de "projetos de interesse público" ou ainda na realização dos "objetivos nacionais permanentes", que, aliás, nós nunca soubemos, na verdade, quais são, que nunca levarão em consideração os interesses, os desejos e as satisfações dessas populações.

Diante desse quadro, passamos ainda, ao longo dessas últimas considerações a nos questionar por que não demarcar as terras indígenas em Roraima?

Os povos indígenas cada vez mais encaram a terra como território, como espaço necessário, ambiente essencial à vida. Visto dessa forma as terras indígenas têm um significado todo especial. A terra, para essas populações intrinsecamente ligadas a ela, significa além da própria vida, a memória dos seus antepassados, como também o futuro da sua gente.

A terra para as populações indígenas é um bem da natureza, não possui um valor monetário, mas não podemos ignorar, porém, que hoje, em

²⁹¹ "Carta Aberta as Autoridades" janeiro de 2002, retirada na XXXI, Assembléia dos povos indígenas de Roraima. Arquivo particular do autor.

consequência dos contatos interculturais, essas populações sabem exatamente o valor monetário que suas terras possuem. A terra representa uma fonte de vida e não de riqueza, isto é, a terra, para os índios não funciona como fator econômico-produtivo, um bem comercial, de propriedade particular, que pode ser adquirido, transferido ou alienado a qualquer momento, segundo as leis do próprio sistema capitalista ou do mercado, a terra é comum a todos. Pode-se perceber isso nas palavras do líder Xucuru, Xicão, de Pesqueira, agreste pernambucano, assassinado em 1998 na luta demarcação da terra para o seu povo: *"A gente tem a terra como nossa mãe. Então, se ela é nossa mãe, é ela quem nos dá todo fruto de sobrevivência, e deve ser zelada e preservada, a partir das pedras, das águas e das matas"*.²⁹²

Não demarcar as terras indígenas é antes de tudo fato social, pois as populações indígenas de Roraima sempre sofreram com as relações opressivas: a expulsão de suas terras, as próprias relações de trabalho e o negligenciamento do seu bem-estar. Visto isso, podemos afirmar que enquanto os índios não produzirem dentro da lógica capitalista, serão sempre vistas como um verdadeiro obstáculo à expansão da economia e dos empreendimentos dos grupos de interesse da região.

Existe um preconceito forte concentrado na região, que é transmitido de pai para filho em cada lar, disseminado em cada escritório ou mesmo revendido como uma mercadoria barata. Também se encontra espalhada oficialmente na burocracia, que acaba refletindo no dizer popular: *"O índio é um estorvo para o progresso do estado. O índio é preguiçoso e não produz: Para que dar terras ao índio?"* Para se ter uma idéia desse forte preconceito, encontramos na seção de classificados, achados e perdidos, do dia primeiro ao dia cinco de novembro de 2002, no jornal de maior circulação em Roraima, Folha de Boa Vista, a seguinte oferta, Animais: *"vendem-se filhotes de Yanomami com um ano e seis meses. R\$1.000,00, tratar pelo telefone 9971-3287"*.²⁹³ Essa oferta pode parecer aos desavisados uma mera brincadeira de

²⁹² CIMI, Revista Coleção Fraternidade viva N°08. São Paulo, 2001. Pag. 21.

²⁹³ Jornal Folha de Boa Vista 01/11/2002.

mal-gosto que, no fundo demonstra o forte grau de preconceito contra as populações indígenas que hoje, organizadas, ameaçam gradativamente o poder dos grupos de interesse.

Não querendo reconhecer o direito dos índios às suas terras, os grupos de interesse sustentam a todo o momento que as populações indígenas se constituem em forte obstáculo para que se tenha um estado competitivo, com agroindústria desenvolvida e uma das melhores pecuária do país.

Esse discurso corrente, que está no cotidiano da maioria dos cidadãos é reforçado, como sublinhamos, pelos intelectuais da região, que se empenham em negar o lugar do índio, tanto na participação do desenvolvimento do Rio Branco, como também a sua resistência ao longo da sua própria história, quando foram instalados os primeiros aldeamentos, as fazendas Reais, de propriedade do Rei no século XVIII, e principalmente, quando começaram a serem instaladas as fazendas particulares no início do século XIX e XX, em áreas tradicionalmente indígenas, na qual o índio foi a única mão-de-obra disponível, usada para dar impulso a economia local.

O interesse de grupos internacionais, nacionais e locais pela região, devido ao grande potencial mineral do seu subsolo, toman-se também uma das causas centrais da não-demarcação das terras indígenas, passando a figurar na origem das investidas contra o direito dos índios.

A partir da segunda metade da década de 1970, com o levantamento feito pelo projeto Ramdabrazil, os grupos contrários à demarcação encontraram na ideologia da Internacionalização da Amazônia, propagada também pelas Forças Armadas, uma aliada perfeita, capaz de dar sustentação aos seus argumentos e objetivos: barrar a demarcação das terras indígenas. Esses grupos passaram a acusar a Igreja Católica de defender o projeto da Internacionalização, principalmente de Roraima. Segundo essa ideologia, a Amazônia seria internacionalizada por um processo de transferência da soberania política nacional da região, em favor de uma entidade que passaria a

exercer o domínio sobre a área, em nome de um grupo ou de comunidades de nações envolvidas na disputa.

Por outro lado, o que tentamos mostrar, ao longo desse trabalho e que, foram os índios em Roraima, na luta pela demarcação das suas terras, nas últimas décadas, contando com aliados importantes, entre eles a Igreja Católica, que passou a marcar uma posição diferente diante do quadro de exploração e de miséria das populações indígenas.

Os beneditinos foram, inicialmente, os que mais tiveram contato com as populações indígenas de Roraima e também os responsáveis pela introdução de práticas religiosas cristãs. Usaram de várias estratégias para colocar a religião católica como a oficial em suas comunidades, passando o resto a ser considerado idolatria.

Durante longas décadas, tanto os beneditinos, como os missionários do Instituto da Consolata, não se envolveram com a questão indígena, a não ser para legitimar a expulsão, a mortandade e a exploração da mão-de-obra, especialmente nas fazendas. Essa legitimação deu-se por meio de uma prática meramente contemplativa, com o auxílio da catequese da desobriga, que manteve as mesmas características do início do período colonial, restrita aos rituais próprios da Igreja Católica - comunhão, batismo, confissão anual, celebração de casamentos, etc. - sem possibilitar uma reflexão crítica sobre os problemas enfrentados pelos índios, não edificando uma Igreja capaz de ser contestadora, crítica dessa realidade.

Os beneditinos cumpriam aquilo que se colocou como sua tarefa, ao tornar a mão-de-obra indígena disponível para fazendeiros e garimpeiros, numa região de fronteira, pobre em capitais, colonizada por razões estratégicas no século XVIII; com condições ecológicas e geográficas que dificultavam sua exploração econômica, o que exigiu a manutenção de formas de produção tipicamente local; com uma população indígena que se tornaria indispensável aos projetos de desenvolvimento econômico desde o período dos Diretórios Pombalinos. Dessa forma, os missionários que atuaram no Rio Branco firmaram-

se como elemento fundamental, canalizando a mão-de-obra indígena para as duas principais frentes econômicas, tendo como consequência imediata à expulsão dos índios de suas terras, a disseminação de doenças e a baixa demográfica em suas populações.

Somente a partir do final dos anos sessenta, com uma nova base missionária, ligada à Teologia da Libertação, essa Igreja, seguiu um novo projeto de missionarismo, o que resultou na busca de um fortalecimento de alianças com as comunidades indígenas e no rompimento com as elites locais.

A nova posição da Igreja Católica não foi criada artificialmente; foi produto de um determinado momento histórico, em toda a América Latina, não se tratando meramente de uma "mudança de lado", como quer impingir a elite local. Essa Igreja deu ênfase especial à formação de lideranças indígenas em seu novo projeto de catequese, resultando, num período de mais de quarenta anos, na consolidação de um espaço político, que foi capaz de apoiar e criar os Conselhos como o CIR, que cumpriu um papel unificar e reforçador uma luta, uma identidade indígena, antes se dispersa ou até mesmo estava oculta, transformando-se em uma força única até o final dos anos de 1980 de oposição aos grupos de interesses. Tal afirmação é também corroborada pela antropóloga Alcida Ramos:

*"Assim como toda a política indigenista no Brasil é um fenômeno que vem de cima para baixo, também a emergente consciência indígena é o resultado de estímulos externos. Primeiro tem a atuação do CIMI, que foi decisiva no processo de transpor uma das grandes barreiras à conscientização: criou condições para a realização das Assembléias indígenas, a oportunidade de trocar experiências vindas do Brasil inteiro, a possibilidade de concatenar estratégia de defesa, o aprendizado indispensável que decorre da "cosmopolitização" daqueles que viajam a outras partes."*²⁹⁴

²⁹⁴ RAMOS, Alcida Rita. **O Brasil no Movimento Indígena Americano**. In: Anuário Antropológico. Fortaleza; 1982. Ed. UFC & Tempo Brasileiro; 1984.

Buscou-se demonstrar por meio de documentos e sua análise, que a Igreja Católica de Roraima impulsionou e foi responsável pelo processo de organização política das populações indígenas, formando as primeiras lideranças com a realização de cursos no final da década de 1960, antes mesmo das primeiras Assembléias realizadas pelo CIMI. Ao assumir uma nova pastoral indígena rompeu com as elites locais, que a todo o momento tentavam passar a idéia de nunca terem enfrentando qualquer tipo de problemas com as populações indígenas até a chegada do Pe Saffiro, Pe. Jorge Dall Bem, Pe Zaquini, Pe. Lírio, Pe. Sergio, do Bispo D. Aldo Mogiano e muitos outros à região.

Houve um rompimento com a subordinação dos fazendeiros. A Igreja fundou e apoiou projetos importantes que foram ao encontro dos interesses das populações indígenas, os quais, contribuiram para a sua "autodeterminação". Esses projetos, que não foram nada tímidos, especialmente o Projeto do gado, ao contrário, agressivos, tinham endereço certo: a emancipação das etnias indígenas do domínio dos grupos de interesse, possibilitando e criando novas perspectivas de crescimento econômico e político a esses povos.

Porém é bom que se esclareça que, ao contrário do que os grupos de interesse passam para a população local, os conflitos que se travam hoje em Roraima, pela demarcação das terras indígenas, não podem ser creditados somente à Igreja Católica, mas também é fruto de uma relação histórica de dominação e resistência envolvendo índios e não-índios. Dessa forma, não podemos reduzi-la à ação unilateral de uma Instituição, por mais importante que seja, pois estaríamos negando a brava luta pela sobrevivência travada pelos diversos grupos indígenas frente à poderosa intervenção do colonizador desde as primeiras capturas usando a modalidade do resgate, das amarrações ou do estabelecimento dos aldeamentos no Rio Branco.

Por último, em nossa avaliação não é a demarcação das terras indígenas que, usada cotidianamente como "bode expiatório", destitui essa região de seu desenvolvimento, mas, a falta de Políticas Públicas e projetos econômicos dos governantes que envolvam também as comunidades indígenas.

Finalmente não poderíamos deixar de mencionar também, os grandes escândalos de corrupção que estão presentes no cotidiano desse estado. Somente essas duas questões solucionadas poderiam, sim, dar impulso ao desenvolvimento de toda a região.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIVROS/TESES/DISSERTAÇÕES

AGUIAR, Silvana Maria Brandão. **Triunfo da (des)razão: A Amazônia na segunda metade do século XVIII**. 1999. Tese (Doutorado em História) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

ALENCRASTRO, Luiz Felipe. **O Trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul Sec. XVI E XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BANDEIRA, Alípio. **Antigüidade e atualidade indígena. catequese e Proteção**. Rio de Janeiro. S/D. S/E

BARBOSA, Geraldo de Oliveira. **Os Macuxi: desenvolvimento e políticas públicas em Roraima**. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

BARROS, Nilson Crócia. Roraima: **Paisagem e tempo na Amazônia setentrional**. Recife: Ed. UFPE, 1995.

BARTOLOME, M. Consciência Étnica Y Autogestão Indígena. In: **A Amazônia e a crise da modernização**. Isolda Maciel da Silveira (org.). Belém: Museu Paranaense Emílio Goldi, Edusp, 1994.

BEOZZO, José Oscar (org.) **História geral da Igreja da América Latina**. Tomo II., Petrópolis: vozes, 1985.

BLOCH, Marc. **Introdução a história**. Portugal: Publicações Europa América, 1997.

CARVALHO, José Porfírio. Waimiri Atroari. Manaus: S/E , 1982

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **"A Boa Nova" na língua indígena**: contorno da evangelização dos Wapixana no século XX. 2000 Tese (Doutorado em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Constituição da Republica Federal do Brasil. São Paulo Imprensa Oficial, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro. O futuro da questão indígena. In: **Índios no Brasil**. (org.) Luiz Donizete São Paulo: Ed. Global, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Os Direitos do índio**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro. Política Indigenista no século XIX . In: **História dos Índios do Brasil**. (Org). Manuela Carneiro Da Cunha, São Paulo, Fapesp, Companhia das letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

DELLA CAVA, Ralph. A Igreja e a Abertura, 1974-1985. In: **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974 - 1985)**. (org.) Paulo Krinhke Mainwaring. Porto Alegre: Ed. LPM e Cedec, 1986.

DINIZ, Edson Soares. **Os índios Macuxi de Roraima**. Marília: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1972.

FARAGE, Nádia & Paulo, Paulo. Estado de Sítio: territorialidade e identidade no vale do Rio Branco: In: Manuela Carneiro (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FARAGE, Nádia. **Muralhas do sertão**. Os povos indígenas no Rio Branco e a Civilização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FENELON, Déa. FENELON, Dea. Trabalho, Cultura, História Social. Revista Projeto de História. São Paulo. USP. 2001. PAG. 27.

FERNANDEZ MANUEL Juan, **Manual de política e legislacion educativas**. Sintesis educacion, Madri: 1999.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. In: **Relatos da fronteira amazônica no século XVIII**. Marta Rosa Amaroza & Nadia Farage (Org.). São Paulo: Núcleo História Indígena/USP, Fapesp, 1994.

FREITAS, Aimberê. **Geografia e história de Roraima**. Manaus: Ed. Grafima, 1986.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.

GENRO, Tarso. **Crise da democracia**: Direito, democracia direta e neoliberalismo na Ordem global. Petrópolis: Vozes, 2002.

GORENDER, Jacob. **O Escravismo colonial**. 4a. Ed. São Paulo: Editora Ática, , 1985.

GRAMSCI, Antonio. In: SEMERARO, Giovani. **Gramsci e sociedade civil**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Civilização Brasileira, 1978.

GUERRA, Antônio Teixeira. **Estudo geográfico do Território do Rio Branco**. IBGE: Rio de Janeiro, 1957.

- Gutiérrez, Gustavo. Gutiérrez. **Teologia da libertação**. Petrópolis: vozes, 1970
- HERRMAM, L. In: **Índios e brancos em Roraima**. Coleção histórica antropológica nº02. Centro de informação Diocese de Roraima. Boa vista, 1992.
- HUNTINGTON, Samuel P. **A Terceira onda. A democratização no final do século XX**. São Paulo: Ed. Ática, 1994.
- IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. **A Igreja e camponeses**. Teologia da libertação e movimentos sociais no campo. Brasil e Peru: 1964-1986. São Paulo: Hucitec, 1986.
- INSTITUTO Sócioambiental (ISA). Banco de dados do Programa Povos Indígenas no Brasil. In: **Biodiversidade Na Amazônia Brasileira**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, Instituto Socioambiental, 2001.
- KOCH-GRUNBERG, Theodor. **Del Roraima Al Orinoco**. Caracas: Ed. Banco Central da Venezuela, Tomo I, S/D.
- LEONARDO, Victor Paes de Barros. **Entre árvores e esquecimento**: História social nos sertões do Brasil. Brasília: Ed. Paralelo 15, 1996.
- LEONARDO, Victor Paes de Barros. **Fronteiras Amazônicas do Brasil**. Saúde e História Social. Brasília. Ed. Paralelo 15&Marco Zero, 2002.
- LIMA, José Nagib da Silva. **Educação indígena em Roraima**. Boa Vista: UFRR/Departamento de História, 1993. Trabalho de conclusão de Curso de Especialização. (datilografado).
- LINHARES, Maria Yedda & TEIXEIRA, Francisco Carlos. **Terra prometida, uma história da questão agrária no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 1999.
- LOWY, Michael. **A Guerra dos deuses - religião é política na América Latina**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

- LUSTOSA, Oscar Figueredo. **Catequese católica no Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.
- MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e política no Brasil - 1916-1985**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.
- MARTINS, João Roberto (Org.). **Projeto binacional - novas ameaças: dimensões e perspectivas**. Campinas, UNICAMP, 2001. Datilografado.
- MATOS, Maria helena Ortolan. **O Processo de criação e consolidação do movimento pan indígena no Brasil: 1970 – 1980**. 1987. Dissertação (mestrado em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.
- MELO, Maria Auxiliadora da Silva. **Metamorfoses do saber Macuxi/Wapixana: memória e identidade**. 2001. Dissertação (Mestrado em Educação). Centro de Educação. Universidade do Amazonas, Manaus.
- MIRANDA, Alcir Gurselem. **Forte de São Joaquim do Rio Branco**. Belém: Graficentro, 1993.
- MOREIRA, Carlos de Araújo Neto. Os Principais grupos Missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759. In **História da Igreja na Amazônia**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1990.
- Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. **Histórico da fundação até 1927**. Rio de Janeiro: Ed. Lunes Cristis, 1988.
- NABUCO, Joaquim. **O Direito do Brasil**. São Paulo: Civilização Brasileira, S/D.
- Neuza Romero Barazal: **Yanomami: um povo em luta pelos direitos humanos**. São Paulo: Ed. Edusp, 2001.
- NIEBUHR, H. Richard. Cristo na Cultura. In: Scott Mainwaring. **Igreja Católica e política no Brasil - 1916-1985**. Tradução de Heloísa Brás de Oliveira Preto. São Paulo: Brasiliense, 1989.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. Os 150 anos da luta pela terra no Brasil. In: **Manifesto comunista - Ontem e hoje**. Osvaldo Coggiola(Org.). São Paulo: Ed. Xamã, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e territorialização**. poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. **Religião e dominação de classe**. Estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Ed. Pioneira, S/D.

Outros 500: Construindo Uma Nova História. Conselho Indigenista Missionário - CIMI.; São Paulo. Ed. Salesiana; 2001.

PEREIRA, Luciano. **O vale do Rio Branco**: observações de Viagem. Manaus. Imprensa Pública de Manaus: 1917.

PERRONE-MOISÉS-, Beatriz. Índios Livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: **História dos índios do Brasil**, Organização de Manuela Carneiro Da Cunha, São Paulo, Fapesp, Companhia das letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no movimento Indígena americano. In: **Anuário antropológico**. Fortaleza: Ed. UFC & Tempo Brasileiro, 1984.

REIS, Arthur César Ferreira. **A Amazônia e a cobiça internacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

REPETTO, Maxim. **Roteiro de uma etnografia colaborativa**: As organizações indígenas e a Construção de uma educação diferenciada em Roraima,

- Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia) 2002. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília
- RICARDO, Fany.(org.) Documentos do ISA nº 06. Documentos Minerários em terras indígenas na Amazônia Legal Brasileira. São Paulo: Julho de 1996.
- RICE, Alexandre Hamilton. **Exploração à Guiana Brasileira**. São Paulo: Ed. USP, 1978.
- RIVIÉRE, Peter. **O Indivíduo e a sociedade na Guiana**. São Paulo; Ed. Edusp; 1999.
- RONDON, Candido Mariano da Silva . **Índios do Brasil do norte do rio Amazonas**. Conselho Nacional de proteção aos Índios . Ministério da Agricultura. Vol.III. Rio de Janeiro; 1953.
- SANTILLI, Paulo. **Pemongom Patá: território Macuxí, rotas de conflito**. São Paulo, 1996. Tese (doutorado em Antropologia) 1994. Faculdade de Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SANTOS, Breno Augusto. Amazônia: potencial Mineral e perspectivas de desenvolvimento. São Paulo: Edusp, 1981.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARZ, Liliam Moritz. **As Barbas do Imperador**. D. Pedro II, um Monarca dos Trópicos. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- SUESS, Paulo. **A causa Indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1986**. Petrópolis. Vozes;1989
- VANTHUY, Raimundo Neto. Dirigir almas e servir ao jeito de muitos. Dissertação (Mestrado).2000. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção. São Paulo.

VIEIRA, Elaine Machado. **A Exploração de Diamantes em Roraima - 1939 a 1970**. Santa Maria: UFSM, 1971.

FONTES PRIMÁRIAS

Abaixo assinado encaminhado a Dom Pedro Eggerath em 13 de Fevereiro de 1926. Arquivo do mosteiro dos Beneditinos. Rio de Janeiro. Pasta de Dom Pedro Eggerath.

Ata da Assembléia Regional dos índios da região do Surumu. Missão do Surumu. Roraima, 12/11/1979.

Ata da Assembléia Regional dos Tuxauas. Missão do Surumu. Roraima, 27 e 28/01/1979

Ata da Reunião dos Tuxauas. Missão de Normandia. Roraima, 10 e 11/11/1979.

Boletim da Sociedade de Melhoramentos do Rio Branco. Ano I, Número I Rio de Janeiro: Arquivo do MSB, 1915.

Carta a Companhia de Melhoramentos de São Paulo, datada de 26 de julho de 1940 - Arquivo do MSB. Pasta de N°6. Rio de Janeiro.

Carta a Dom Pedro Eggerath - Abade do Mosteiro e Prelado do Rio Branco, em 20 de maio de 1925, escrita por Dom Erzogg. Pasta de Dom Pedro Eggerath- Arquivo do MSB. Rio de Janeiro. Pasta N°08

Carta Aberta as Autoridades. jan. 2002, retirada na XXXI Assembléia dos povos indígenas de Roraima. Arquivo particular do autor.

Carta de Dom Alcuino Meyer - Datado de 07 de Julho de 1928, a Dom Pedro Eggerath - Pasta de Dom Pedro Eggerath. Arquivo do MSB..

Carta de Dom Alcuino Meyer ao Arquiabade do Rio de Janeiro em 31 de março de 1926. Arquivo do MSB. Rio de Janeiro. Pasta n°06.

Carta de Dom Alcuino Meyer ao Arquiabade em 20/04/1927. Arquivo do MSB. Pasta n° 6

Carta de Dom Alcuino Meyer, da Fazenda do Caranguejo, ao Arquiabade do Rio de Janeiro. 10 de janeiro de 1940. Arquivo do MSB. Rio de Janeiro.pasta n°6

Conferência realizada em 31 de maio de 1924, por Dom Pedro Eggerath, Arquiabade de São Paulo e Prelado do Rio Branco no Instituto Histórico e Geográfico Brasileira: O Vale e os índios do Rio Branco. Arquivo do MSB. Pasta D. Pedro Eggerath.

Crônica do Rio Branco. 1909-1910. Arquivo da MSB. Rio de Janeiro: pasta número 03.

Curso de Pastoral Indígena. Casa do Jordão - 13 a 28 de Janeiro de 1978. Manaus, Amazonas. Arquivo particular Renato Athias. Recife PE.

D. Idelfonso. Crônica do Rio Branco- 1929-1930. Armário 11 gaveta A. MSB. Rio de Janeiro. Pasta nº 02

Decretos de número 04, datado de 16 de março de 1892. Estado do Amazonas Manaus Imprensa oficial. Arquivo do Museu da universidade do Amazonas, UA. Manaus

Descrição da Viagem ao Rio Branco, feita no ano de 1934 por Dom Plácido de Oliveira. Arquivo MSB. Rio de Janeiro pasta nº3.

Diário do Senado Federal- República Dos Estados Unidos Do Brasil – 14/07/1918. Arquivo MSB.. Pasta nº 04. Rio de Janeiro

Documento Final de Avaliação da X Assembléia Geral do CIMI _- 26 a 30 Julho de 1993.

Documento Sobre a Realidade Indígena de Roraima. Prelazia de Roraima. Boa Vista 21/07/1978.

Documentos JG Araújo. Arquivo do Museu da universidade do Amazonas, UA. Manaus. Lote JG Araújo. Gaveta N°04.

Dom Pedro Eggerath. OSB. Palestra proferida no Instituto Histórico e Geográfico em 31/04/1924. Arquivo do MSB. Rio de Janeiro.

Levantamento realizado pelo grupo de trabalho interministerial para a identificação da área Raposa Serra do Sol feito em 1988. FUNAI, Brasília, 1998.

Memorial apresentada ao Exmo. Sr. Donatini Modesto Dias da Cruz, Diretor do SPI em 5/8/1949. Filme 406. Arquivo do museu do Índio. Rio de Janeiro.

Mensagem aos cristãos engajados na política em Roraima. Boa Vista, 25 de julho de 1978

Ofício dos Tuxauas reunidos em Boa Vista em 04/12/1969. Arquivo do Museu do Índio. Rio de Janeiro. Microfilme 406

Ofício encaminhado ao Presidente da Funai em 15 e Janeiro de 1973. Vila do Surumú. Arquivo do Museu do Índio. Rio de Janeiro. Microfilme 406.

Palestra proferida na Sociedade de agricultura do Rio de Janeiro, em 3 de dezembro de 1918. Anexo ao boletim da Sociedade de melhoramentos do Rio Branco. Arquivo do MSB. Pasta D. Gerardo Von Caleon.

Parque Indígena Yanomami. Proposta de Criação e Justificativa. Arquivo Florestan Fernandes. Biblioteca da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos SP.

Projeto Calha Norte. Pasta número 11. Memória nº 093/3ª .SC/87. Dom Aldo Mogiano Bispo de Roraima. Brasília. Secretaria Geral do Conselho de Segurança nacional.

Projeto Calha Norte. Serviço Público Federal; Aviso número 72/80 Gabinete da Casa Civil. Brasília 24/11/1980.

Projeto Calha Norte. Continuação da Pasta Nº 03, Estudo Nº 007/3ª SC/86. Questão Indígena e os riscos para a soberania e a integridade do território nacional. Pag. 17.

Projeto Calha Norte. Estudo Nº 010/3º. SC/85. Secretaria Geral do Conselho de Segurança nacional.

Projeto Calha Norte. Pasta número 11. Memória nº 093/3ª.SC/87. Secretaria Geral do Conselho de Segurança nacional. Brasília DF.

Projeto Calha Norte. Sinopse sobre Estudos e Memórias do Secretariado Geral do Conselho de Segurança Nacional sobre a atuação da Igreja. Continuação da Pasta Nº03. Estudo Nº07/3ª SC/ 1986. Pag. 15.

Projeto de lei do Senado nº 121, de 1995 (aprovado no Senado Federal encontra-se na Câmara dos Deputados sob o nº PL 1.610/96).

Relatório da Ordem de São Bento ao Cardeal Merry Del Von. Situação Jurídica do Mosteiro de São Bento: pasta número 01. Rio de Janeiro, Arquivo da OSB.

Relatório da V Assembléia Geral do Conselho Indigenista Missionário. Itaicí, 25-29 de Julho de 1983.

Relatório enviado ao Museu Paulista de pesquisa em 1926. Dom Alcuino Meyer. Arquivo OSB. Pasta número 03. Rio de Janeiro.

Revisão do documento do Curso de Indigenismo. Casa Jordão. Manaus, 13 a 28 de janeiro de 1978. Arquivo particular Renato Athias. Recife PE.

Telex nº 24/84, enviado ao Deputado Mozarildo Cavalcante por ocasião de uma Sessão ordinária realizada 13/06/1984. Arquivo do centro de documentação da UFRR.

Y Juca Pirama: O índio. Aquele que deve Morrer – Documento de Urgência de bispos e missionários. Dezembro de 1975.

REVISTAS / BOLETINS e RELATÓRIOS

A morte ronda os índios na floresta. **Revista Veja**, Ed. Abril, ano 23, n.37, 19/09/1990.

Anuário do Rio Branco, Ordem de São Bento. Rio de Janeiro. Seção de documentos do arquivo da OSB. Rio de Janeiro. Pasta n.4

BALDUINO, D. Thomaz. **Boletim do CIMI** N° 34. Ano 06. Brasília, 1977

BARATA, F.X. Rodrigues. Diário da Viagem à Colônia Holandesa do Suriname - Porta Bandeira da Sétima Companhia do Regimento da Cidade do Pará. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, Tomo VIII, N°48:1846. p. 01-54.

BARBOSA, Reinaldo. Ocupação Humana em Roraima. Belém. **Boletim do Museu Emílio Goeldi** Série antropológica nº09 (01): 1994

BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja Católica no Brasil**. Caderno do ISER N°08: Ed. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1979.

CAVA, Ralph Della. Igreja e Estado no Século XX., **Revista do CEBRAP**, São Paulo N° 12, p.10, 1975.

CIMI. São Paulo, **Revista Coleção Fraternidade Viva**, N°08, p.21, 2001.

Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil. **Igreja e Governo**. Documentos Oficiais da CNBB. São Paulo: Símbolo/Extra: 1977 Pag.80.

D'ALMADA, M. J. Lobo. Descrição relativa ao Rio Branco e seu território (1787). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Tomo XXIV, n.4, p. 617-683.

DIAS, Carlos A. **O Indígena e os Invasores**. Revista Clío, Programa de Pós Graduação em História da UFPE. Recife, 1988.

Igreja e Problemas da Terra. documento aprovado pelo XVIII Assembléia da CNBB em Itaicí em 14/02/80. São Paulo.Ed Paulinas; 1980

Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju, Editado em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de janeiro. IBGE; 1981.

MELO, Maria Guiomar e Carlos Augusto Oliveira e Silva. Relatório de Identificação da área indígena Macuxi da Raposa Serra do Sol. Arquivo do Museu do Índio. Rio de janeiro 04/10/1984. Caixa 80- MHPE 3335.

MONTEIRO, John. Colonização e Despovoamento e Maranhão no século XVII. **Revista Ciência Hoje**. São Paulo, nº 86. Vol. 15, p.16-17, 1982.

O Cobiçado tesouro dos índios. **Revista Veja**, São Paulo Ed. Abril, p.46-50, 20/04/1999.

Os Tuxauas Silenciados. **Boletim do CIMI**. Ano 06 - nº34 - Brasília Janeiro/Fevereiro de 1977.

Palestra Proferida pelo General do Exército Luiz Gonzaga Lessa. **Revista do Clube Militar**. Arquivo Ana Lagoa. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, p.14, 13/10/1999.

Pronunciamento do Deputado João Batista Fagundes - PMDB-RR em 19 de setembro de 1985. In: **Câmara dos deputados, Separatas de Discursos, Pareceres e Projetos**. 47º Legislatura - 3º Sessão Legislativa.

SAMPAIO, Francisco Ribeiro. Relação Geográfica-Histórica do Rio Branco da América Portuguesa. **Revista do IHGB, Rio de Janeiro**, Tomo XIII, n.18, p.208-209, 1850.

SANTOS, Roberto Ramos. Novos Atores e Velhos Políticos: O Contexto Eleitoral de Roraima. **Revista do curso de Mestrado em Ciência Política da UFPE**, Recife, Ano 5, n.8-9, 1998.

SILVA, Orlando Sampaio. Os grupos Tribais do Território de Roraima. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Separata VOLXXIII, 1980.

WALLIS, G. Carta dirigida a D.S. Ferreira Pena sobre o Rio Branco em 23/05/1863. In: **Boletim do Museu Paraense de História natural Etnográfica** n.3. Belém. 1900. Pag.88-94.

JORNAIS

BARBOSA, Horta. Os índios do Rio Branco. **A Notícia**. Rio de Janeiro. 04/04/1919.

Bispo Denuncia Aliança de Fazendeiros com a FUNAI. **Jornal A Crítica**, Manaus, 26/03/1979.

BRASIL, Amazonas. Amazônia, Um frágil pedaço da Amazônia. **Jornal Folha de Boa Vista**. 07/11/1996 pág. 7

CAMPOS, Neudo. Reservas vão tirar Roraima do mapa. **Folha de São Paulo** 04/05/2000.

Esses pobres índios ricos. **Jornal A Crítica**, Manaus, 30/03/1975.

FUNAI Intercede para que tenha Crédito fazendeiro que invadiu terra Indígena. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 08/03/1980.

Governador não aceita denuncia e processará CIMI. **Jornal O Estado de São Paulo**. 14/02/1980.

Índios. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 22/02/1980.

INDRIUNAS, Luís. 85% das reservas dos índios são alvo de invasão. **Jornal Folha de São Paulo**, São Paulo, Caderno Brasil (A), p.16A.

Jornal A Crítica, Manaus, 11/09/1968.

Jornal A Crítica, Manaus, 18/02/1970.

Jornal A Gazeta Mercantil, São Paulo, 13/10/2000.

Jornal do Brasil, 07/04/1919.

Jornal do Comércio, Rio de Janeiro, 04/12/1918.

Jornal do Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 02/04/1919.

Jornal Folha de Boa Vista 12/02/2002.

Jornal Folha de Boa Vista, 01/08/2001

Jornal Folha de São Paulo, São Paulo, 10/07/2002.

Jornal Folha de São Paulo, São Paulo, 11/05/1978.

Jornal Folha de São Paulo, São Paulo, Caderno Ilustrada E, p.1, 08/09/2001.

Jornal Movimento, São Paulo, 18-24/02/1980.

Jornal Opinião, Rio de Janeiro, 19 a 24/10/1981.

Jornal Opinião, Rio de Janeiro, 22/03/1981.

Jornal Opinião, Rio de Janeiro, 5 a 12/03/1973.

Jornal Porantim, Brasília, DF, Ano IX, jan./fev. 1987.

Jornal Porantim. Brasília, DF, jan./fev. 1984, p.13.

Justiça (dos Fazendeiros) de Roraima expulsa Wapixana de seu Território.

Jornal Porantim, Manaus, Ano II, 1979.

MAGALHÃES, Dorval de. O Exército é Amigo dos Índios. **Jornal Folha de Boa Vista**. Coluna Opinião, p.2, 07/04/2001.

Manifestação de Tuxauas chega a FUNAI. **Jornal A Crítica**, Manaus, p.2, 12/01/1977.

Missionários Continuam Trabalho em Roraima. **Jornal A Crítica**, Manaus, 07/04/1979.

MORAIS, Pe. José. **Jornal do Rio Branco**, Estado do Amazonas, n.4, 15/07/1916.

Novo Impasse entre FUNAI e CIMI. **Jornal A Crítica**, Manaus, p.6, 12/01/1977.

Projeto do gado. **Jornal Ycaré**. Informativo do CIR. Boa Vista Roraima. Agosto de 1997.

Terras Contínua para os Macuxi. **Jornal Porantim**, Brasília, DF, ano IV, n.29, p.12, mai. 1981.

THEOPLILO, Leal. A Região do Rio Branco. **Jornal do Comércio**, Rio de Janeiro, 04/04/1919.

VON CALEON, Gerardo. **Jornal do Comércio**, Rio de Janeiro, 21/04/1919.

ENTREVISTA

Entrevista com D. Aldo Mogiano, Bispo de Roraima. Boa Vista 28 de agosto de 1996.

Entrevista com Dom Clemente Isnard da OSB. Rio de Janeiro 01/12/2000.

Maria Neide Saraiva. Entrevista Concedida ao Autor em 15/05/2003.

ANEXO 1

ANEXO 2

ANEXO 3

ANEXO 4

ANEXO 5

ANEXO 6

ANEXO 7