

AS DINÂMICAS SOCIAIS INDÍGENAS EM RORAIMA: PODER E ALTERIDADE¹

Emanuel de Araújo Rabelo
UFAM/Amazonas- Brasil

Palavras-chaves: Povos Indígenas, Etnologia Indígena e Relações interétnicas

RESUMO

Este trabalho tem como o objetivo de aprofundar e explicar, onde partindo do princípio que as organizações e as mobilizações indígenas em Roraima não surgem de forma isolada e única, mas é na sua essência, um movimento heterogêneo, com diversas vozes de lideranças indígenas e não indígenas em todas as suas esferas antropológicas, históricas, jurídicas e étnicas. A ênfase da pesquisa engloba os indígenas Macuxi na Terra Indígena Raposa Serra do Sol e a Igreja Católica como agente sociopolítico de um tipo de indigenismo na construção dos processos de reafirmações identitárias e dinamismos sociais indígenas, de relações interétnicas e de contato, assim como as mobilizações indígenas com o grande movimento para a construção de direitos conquistados pela Constituição Federal de 1988, a análise de laudos antropológicos e jurídicos debatendo a questão do território da TIRSS e seus andamentos até a homologação do território. Partindo-se da noção de pessoa elaborada por Cunha (1986), na qual discute essa relação, parece ser precisamente a atribuição da amizade formal que, jogando com a alteridade, instaura uma dialética, um princípio dinâmico que funda a pessoa como ser de autonomia. Nesse sentido, a amizade formal, em seu duplo aspecto de evitar as relações de prazenteiras, é uma modalidade de um processo de construção da pessoa. Se instaura, então, distância e subverte a ordem.

A DINÂMICA SOCIAL DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

Ao compreender as formas de regionalidades e tipos diferentes de lutas e emancipações sociopolíticas dos povos indígenas e as relações de contato, Oliveira (2004) observa que na região nordeste do Brasil a pauta é o reestabelecimento dos territórios indígenas e a autodeclaração. Enquanto que na Amazônia a grande pauta é a ameaça desses territórios por não-indígenas, que variam desde ações indigenistas arbitrárias do próprio Estado Nacional, mas em sua maioria por colonos que ocupam as terras para expansão da atividade pecuária ou em casos mais graves a expansão da garimpagem ilegal, em que, é uma problemática que envolve não somente as populações indígenas, mas toda a sociedade.

É preciso ter esse entendimento dos fatos, ações e etnografias que fazem com que os povos indígenas sejam considerados sujeitos diferenciados. Eles têm o direito ao usufruto do território em que estão inseridos e seus modos de vida e reprodução. Ao mesmo tempo, tendo esse contato com a legislação e a cultura não indígena, faz com que as mobilizações se tornem demarcações e homologações de terras. Deve haver diálogo e defesa dos espaços democráticos defendidos pela Constituição Federal de 1988.

De acordo com Cunha (2016), o que se encontrou nas políticas culturais para os indígenas que decorreram pós-CF 1988 foram resultados de mobilizações de tempos anteriores, que são históricas

1. Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2024;

e étnicas e que se aproxima dessa política integracionista do Estado Brasileiro, e que considerava um tipo de assimilação cultural.

As organizações sociais indígenas são diversas ao longo do Brasil, mas historicamente sempre de um caráter de combate nas relações sociopolíticas das mais diversas maneiras de reivindicação étnica e cultural, seja por direitos à terra, espaços em políticas públicas diferenciadas ou por qualquer outro tipo de pauta no vasto dinamismo organizacional que se renova ao longo do tempo.

Sobre esse aspecto, Pollak (1989, p.8) ao discutir essas categorias de análise, sobre as dinâmicas dos povos indígenas, ele descreve que a fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor. É o evento da construção sobre as mobilizações e a organização das populações indígenas.

Por sua vez, Repetto (2008, p.130) faz uma observação sobre as organizações indígenas em Roraima:

Como sistema de alianças entre grupos parentais multiétnicos com objetivos comuns, as Organizações Indígenas tornaram-se uma força política importante em Roraima. Elas representam as comunidades no novo contexto territorial que Estado Nacional impôs e, através delas, ativam ou contestam projetos de ação indigenista no Estado. Esta identidade organizacional não contradiz em nada as identidades étnicas, Macuxi, Wapichana, etc., assim como a identidade nacional. Isso mostra que se existem estas diferenças, é porque a vida transita entre diversos campos de significado, construindo redes identitárias e lealdades que se alteram conforme os cenários. O fator religioso também contribui para aglomerar sentimentos de lealdade e reciprocidade, numa sociedade centrada na independência dos grupos sociais locais.

O conjunto de dinâmica das organizações são múltiplas, mesmo que em sua maioria trazem objetivos comuns de luta étnica e cultura dentro de diferentes contextos, sejam eles políticos religiosos e culturais em sua forma plena de atuação. E sempre fazendo diálogos recorrentes ou oposição com não indígenas para se discutir essas relações socioculturais e políticas de contato que são constantes em espaços de discussão sobre reivindicações de direitos indígenas.

Canclini (2008) ressalta que nesses processos sociopolíticos ocorrem uma emancipação em que as sociedades atingiram um tipo de secularização no campo cultural, em especial, no contexto da América Latina. É o tipo de “liberalização precoce” das estruturas políticas do século XIX, uma racionalização da vida social, mesmo que coexistindo até hoje com comportamentos e crenças tradicionais, não modernos.

Pollak (1992) demonstrou que é possível, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorrer um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado tão forte que podemos falar numa memória quase herdada. Isso significa que o surgimento do dinamismo social dos povos indígenas é contínuo e se baseia além da diferença e da construção étnica de um povo.

Em específico no caso dos povos indígenas, Oliveira (1998, p. 68) afirmou:

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados. As sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas àquela do etnógrafo (Laraia 1995), da qual participam mediante interações socioculturais que precisam ser descritas e analisadas, pois constituem uma dimensão essencial à compreensão dos dados gerados.

Não temos como fazer comparações entre as sociedades indígenas mais antigas com as de hoje. Essas relações e interações socioculturais são diferentes de povos para povos. Por isso a análise e compreensão precisa ser particular, de dentro para fora. O processo de etnohistória para caracterizar como as populações antigas e atuais indígenas se organizam socioculturalmente e historicamente dentro de uma linha de relações com o outro, conflituosas ou não e de agenciamento como é o caso da Igreja Católica.

Por outro lado, Canclini (1998), categorizou que esse processo de impacto, do ponto de vista cultural na colonização do estado nacional, causou uma ação de cristianização e operação etnocida de conquistas nas relações sociopolíticas e moderna nos espaços urbanos. Considerando dessa forma, os povos indígenas são algo do passado e não do presente, e que, são de espaços apenas rurais e não de cidades.

Como argumenta Oliveira (1998), diferente de uma opção de um eixo de uma ordenação central, por exemplo, aos povos indígenas, podem ser característicos justamente pela diferença de um caráter regional e particular dentro de um espaço, um território, uma cultura e não de uma forma de historiografia e etnografia mais ampla, ou seja, as dinâmicas socioculturais e políticas dessas populações na sua relação como o meio e com o outro são de uma percepção múltipla, mas sem uma ação adaptativa ampla.

Ainda sobre essa questão, diz Oliveira (1998, p. 52), que em uma concepção de “índios misturados”, seria entender o passado para compreender o presente indígena:

A expressão “*indios misturados*” — frequentemente encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais — merece uma outra ordem de atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica.

Além da questão falada, da atividade de campo, das relações de contato, as documentações descritas sobre os povos indígenas também mostram como funcionam as dinâmicas de resistências, estratégias e que mesmo que ocorram mudanças temporais e espaciais são importantes para compreender como uma mobilização e organização indígena funcionam, em particular, nos movimentos interétnicos com a igreja, colonos e o estado.

Recorrendo a Bourdieu (1989), as lutas em respeito a uma identidade étnica ou regional, é um respeito ao um aspecto de propriedade, poderiam ser colocadas em estigmas ou emblemas, ligando uma origem, como o sotaque, no caso dos povos indígenas, a língua, costumes, e que são um caso particular das lutas de classificações. De fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos ou manutenção deles.

É necessário reconhecer como grupos étnicos diferenciados dentro e fora de um limite de território, dos direitos e das relações de alteridade e diferença, em que, as classificações simbólicas se constroem e se renovam a partir dos tempos históricos e etnográficos como um dinamismo de relação social.

Bourdieu se reporta sobre essa construção do dinamismo social (1989, p. 112):

Mas, mais profundamente, a procura dos critérios “objectivos” de identidade “regional” ou “étnica” não deve fazer esquecer que, na prática social, esses critérios (por exemplo, a língua, o dialecto ou o sotaque) são objecto de representações mentais, quer dizer, de actos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de representações objectivas, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em actos estratégicas interessadas em manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores. Por outras palavras, as características que os etnólogos e os sociólogos objectivistas arrolam funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidas e apreciadas como o são na prática. Porque assim é e porque não há sujeito social que possa ignorá-lo praticamente, as propriedades (objectivamente) simbólicas, mesmo as mais negativas, podem ser utilizadas estrategicamente em função dos interesses materiais e também simbólicos do seu portador.

Além de uma ligação coletiva, a construção desses símbolos para os indígenas também tem um carácter subjetivo quando se tenta compreender o indivíduo, o seu autorreconhecimento como agente social dessa causa, dessas mobilizações e que fazem esse aporte para o ato do conjunto, da

estrutura social indígena, de forma interna, mas principalmente externa para demonstração a sociedade envolvente em todas as suas instâncias, simbólicas, representações e práticas.

É preciso colocar nessas dinâmicas sociais indígenas que existem diferenças regionais para cada região brasileira, nenhuma é igual, e as relações interétnicas são diversas e diferentes em um espaço de lugar praticado. Como argumenta Certeau (2009, p. 184):

Inicialmente, entre espaço e lugar, coloco uma distinção que delimitará um campo. Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha, portanto, excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar[...]. Um lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições[...] E existe espaço sempre que tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais.

Assim dizendo, as relações indígenas têm uma ligação forte com um lugar e espaço, onde, a dinâmica organizacional é o território e os processos de transformação, de ocupação, de preservação ou de reconquista da terra e de esferas políticas, jurídicas, sociais, educacionais e econômicas, como também relacionais com não indígenas existentes no espaço e lugar.

Na Amazônia, as grandes pautas discursivas são a ambiental e geopolítica, em que, até considerados espaços de “integração nacional” pelo estado ou até mesmo, e já no nordeste brasileiro a questão fundiária de reivindicação do território e política pública de assistência como povos diferenciados ainda são o grande campo de discussão na região (OLIVEIRA, 1998).

Os dinamismos são múltiplos e que faz com que a complexidade das organizações e movimentos indígenas do Brasil, nessas duas regiões em específico, se tornem cada vez mais heterogêneos e assimétricos nas relações interétnicas, com o contato não indígena, onde a emancipação ocorre em ambos os espaços, lugares, territórios e culturas diferenciadas.

Outro ponto que se pode colocar nesse dinamismo social indígena, como afirmou Oliveira (1998, p. 65):

.....é a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza está “gravada” na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente (“dentro e fora, assim comigo”), a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta. Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de “raça” e desconstruir a

de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se, frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva.

A dimensão social indígena é cultural e cognitiva, e é construída de forma sólida e específica, mesmo que alguns antropólogos e historiadores tentem fazer alguma mudança conceitual ou científica. A base para que essa profundidade étnica aconteça pela voz dos indígenas, como sujeitos sociais, políticos e fazendo conexões como seres históricos, etnográficos e a relação com a coletividade de origem, que é a base de todas as sociedades indígenas de forma ampla, irrestrita e geral.

As relações interétnicas são uma unanimidade dos povos indígenas brasileiros com o estado, a partir do estado nacional que as populações aparecem mais no cenário político, como afirma Oliveira (1998, p. 54):

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com *status* colonial).

Esse aparato do estado muda, mas não acompanha a transformações de conjunto de forças dos indígenas, fazendo que, por exemplo o reconhecimento de territórios indígenas tenha uma dificuldade de serem homologados, mesmo com toda a prática e representação sociopolítica ou status quase sempre sendo de caráter “colonial” ou “pós-colonial” dentro das categorias conceituais de representação.

Em sua coletânea sobre indigenismo e territorialização, Oliveira (1998) diz que as terras indígenas são domínios da União e coloca o estado como o cuidador juridicamente, fazendo que as populações existentes naquele espaço.

E fazendo contraponto, na mesma obra, é preciso ressaltar que existe um direito originário na maioria dos territórios indígenas, uma conexão sociocultural do lugar, e esse reconhecimento deverá acontecer mesmo que o estado diga que não exista indígenas ali, e não se anula, considerando a sobrevivência humana da população existente e etnicamente e culturalmente diferentes da sociedade envolvente (OLIVEIRA, 1998).

Trazendo os aspectos conceituais de territorialização, OLIVEIRA (1998, p.55) coloca as características e ideias do termo:

Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

As dinâmicas indígenas relacionais a partir da construção de uma territorialização de lugar ou espaço, funcionam na maior parte, em um processo de alteridade e diferença com relação ao outro. Isso sem fazer a distinção em espaço específico territorial, onde encontra uma característica mais rural, de posse ou de reivindicação de terra, como também nos meios urbanos, em que a presença é expressiva, e que às vezes se mostram ausentes nas políticas públicas nas cidades em um processo de exclusão social, mas o intuito era que isso não ocorresse.

Canclini (2008) analisa esse dinamismo da territorialização como busca mais radical sobre o significado de início e saída da modernidade. Tendo em vista que são dois processos convergentes: a perda da relação “ancestral” da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas realocações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas e a construção de novas dentro das relações.

Arruda (2002, p.148-149) informa que sobre dessas relações indígenas:

Os povos indígenas, à medida que aprofundam as relações com a sociedade nacional, têm passado a interferir mais ativamente na dinâmica sociopolítica da intermediação. Em um movimento que se expande e adensa, alguns povos indígenas vêm fundando entidades e associações, elaborando projetos (econômicos, educacionais, políticos), participando do mercado como produtores e consumidores, tornando-se eleitores e políticos, ocupando cargos públicos e participando da máquina estatal. Assim como todas as sociedades, as indígenas são mutantes, e se sociologicamente suas dinâmicas sociais “internas” só se reproduzem como parte de um campo social mais amplo, o contato, as diferenças se mantêm no terreno da história cultural, manifestadas politicamente como identidade étnica.

A manutenção desses espaços e lugares, se tornaram importantes para reafirmação étnica e sociopolítica para os povos indígenas e a sua independência social frente a sociedade envolvente e suas relações interétnicas. Mas mantendo de certo modo, um ponto de diferenciação cultural, política e as maneiras de como os indígenas se posicionam economicamente, no campo educacional (na defesa de uma educação indígena particular) e políticas dentro do contexto da democracia no Brasil.

Em síntese, a interação do espaço entre aldeias e as diversas comunidades é um componente indissociável no ciclo de vida dos indígenas, faz parte da estrutura da organização social indígena, com um arcabouço singular e peculiar.²

Porém, a questão sobre a homologação da TIRSS trouxe embates até mesmo entre os próprios indígenas, em particular os da etnia Macuxi, como afirma o Relatório da Comissão Externa da câmara dos deputados (2004, p. 13) destinada a avaliar, *in loco*, a situação da demarcação em área contínua da “Reserva Indígena Raposa Serra do Sol”³:

A questão coloca em lados opostos, e de modo bastante radicalizado, os próprios índios. A divisão se dá, principalmente entre os Macuxi. Aqueles contrários à homologação querem se livrar da tutela da FUNAI e reivindicam liberdade para promover o desenvolvimento da região. Identificados com o projeto dos setores produtivo e dos representantes políticos estaduais, eles já se consideravam integrados à sociedade brasileira. E querem tirar Roraima da situação de marginalidade econômica em que vive, usufruindo assim dos benefícios de um progresso hoje dificultado pelo quadro fundiário e institucional do Estado. Também fazem pesadas acusações contra as ONGs e o CIR.

Nas alegações, a construção de uma organização indígena e homogênea não era uma realidade. A ideia de um “crescimento econômico” para algumas comunidades representou um bem, e fez com que indígenas ligados ao CIR, a agência da Igreja Católica e as ONGs fossem os reais inimigos nessa luta conflituosa nas relações de poder dentro da Raposa Serra do Sol, e que se prolongam até o tempo presente, mesmo a pós a homologação.

Entrando em um estudo de caso, que contemplam essas relações de contato indígenas dinâmicas, partimos da criação dos municípios do Uiramutã e Pacaraima em Roraima na década de 1990, que englobam a TI São Marcos e Raposa Serra do Sol.

Quando se discute essa construção de relações no meio urbano na formação desses municípios, a prática é representada pela boa relação, em que, pode ter dificultado a retirada das vilas da TI, uma integração indígena na cidade fez com que, mesmo que outros sujeitos, em especial, fazendeiros ou entidades de caráter político possam tentar quebrar essa harmonia.

Cirino (2004, p. 5) ressalta que: “Não há ‘destruição’ alguma quer no sentido literal e físico, quer no sentido social, quer no sentido cultural: a regra é a tolerância e a interação respeitosa, com preservação dos valores e das características individuais.” A necessária discussão, dessas dinâmicas sociais a partir do surgimento dos municípios em TIs leva em conta as relações interétnicas e de conflito que tem um caráter complexo, sendo profundamente aceito pelos indígenas, mas criando um problema em torno da sociabilidade e do território.

2. Laudo pericial antropológico nº 93.00096-9- Terra Indígena Raposa Serra do Sol, Paulo Santilli, p. 48.

3. Tendo como relator o deputado Lindberg Farias e o antropólogo responsável: Paulo Santilli.

Apesar disso, existia o embate a nível estadual sobre a vila do Uiramutã, e que é descrito no RELATÓRIO FINAL DA COMISSÃO REGIÃO NORTE/NORDESTE PROC.FUNAI Nº 889/93 de (1996, p. 57):

O mínimo que se espera é que as áreas urbanas da cidade de Uiramutã e dessas vilas, bem como as suas respectivas áreas suburbanas e rurais adjacentes, sejam respeitadas e excluídas de quaisquer planos, em termos de ocupação indígena, posto que, ao tempo da promulgação da Constituição de 1988 e até o presente, não se tratam de terras habitadas por índios, nem utilizadas por índios, para quaisquer fins.

Existia uma tentativa de deslegitimação do reconhecimento da TI na região, no caso o município, a Vila do Uiramutã, criado no início do século XX, hoje tem como base econômica a pecuária e a agricultura, com todas as necessidades básicas de um município como estrutura de posto de saúde, gerador de energia, escola de primeiro grau, é a única desta forma na região das serras. Nesse sentido, em novembro de 1995 foi municipalizado, com a maior adesão da população indígenas e não- indígenas e organizado pelo Tribunal Eleitoral de Roraima.⁴

É um caso justo de dinamismo social indígena que foi aceito na formação de um espaço rural não-indígena dentro da TIs, e que as características pelo menos individuais foram mantidas na construção social das vilas e que viriam a se transformar em cidades. Outro ponto a se considerar de sociabilidade é a presença do gado nas terras indígenas. É o caso da Fazenda “Darora” descrito no laudo antropológico de Cirino (2004), como um poder de dinâmica social frente a não indígenas, em conflito, principalmente por fazendeiros na região. E que, juntas com as comunidades indígenas de caráter Católico na região Surumu: como a Taxí I, Renascer, Barro, Maloquinha, Miang e Lago do Pato que são ligadas ao conselho indígena de Roraima, fizeram valer esse projeto sociopolítico no território da Raposa Serra do Sol, em especial para os Macuxi.

Para explicar esse contexto histórico e etnográfico, Diniz (1972, p. 37), descreve que:

Devido à extensão dos campos naturais, era comum a fuga de bovinos, que por isso tornavam-se bravios. Ora, no passado esse fato certamente favoreceu aos Makuxi, e outros indígenas da zona campestre, pudessem “caçar” essas reses bovinas sem temer represálias. Isto foi mais facilitado para rarefação populacional de “brancos”, mas que paulatinamente foram adquirindo gado. Porém, havendo muito espaço e provavelmente temendo os indígenas, evitaram esses novos criadores a estabelecerem nas proximidades dos aldeamentos indígenas.

4 Descrição da Vila do Uiramutã pelo RELATÓRIO FINAL DA COMISSÃO REGIÃO NORTE/NORDESTE PROC.FUNAI Nº 889/93. p. 50, reconhecimento em 1996.

Por uma falta de controle do gado por parte de fazendeiros no lavrado roraimense, uma criação da consciência em torno do gado tornou-se evidente. Com a não intervenção desses rebanhos perdidos no meio do campo, houve a facilidade de domá-los com o passar do tempo. Criou-se uma prática sociocultural entre indígenas dentro dos seus espaços territoriais, e que, no princípio, foi evitada por alguns colonos ocasionando possível contato conflituoso.

Antes desses indígenas se tornarem vaqueiros de criação de gado e em relação aos seus territórios, Ribeiro (2018, p. 29) afirmou que:

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

Nos anos iniciais do século XX, antes da construção da ação conjunta entre os próprios indígenas e as agências indigenistas em relação ao gado na TI, as fazendas particulares eram dominantes nesses espaços étnicos-culturais e juridicamente da União Federal. Elas não eram bem vistas nas comunidades, e delimitavam a partir das cercas de arame, simbolizando o conflito entre indígenas e não indígenas nessa circunstância.

E no decorrer desse avanço, começam a existir outros interesses econômicos e políticos envolvidos. Ribeiro (2018) fala de outro fator, além da atividade pecuária, que é o início das atividades garimpeiras, na exploração de ouro e diamante na TIRSS no rio Cotingo, Quinô e Maú, afluentes do rio Tacutu. Com efeito, a exploração do garimpo provocou uma onda migratória para dentro dos territórios indígenas, atingindo o coração do território do povo Macuxi.

A reação indígena a esse avanço histórico de fazendeiros/colonos no território, foi a consolidação do projeto do gado. Isso foi analisado no relatório feito pela FUNAI/Ministério da Justiça Brasileiro (1993), no caso em que as comunidades foram responsáveis pelo rebanho. A partir do relatório, os indígenas da região da Raposa Serra do Sol tornam-se autossuficientes nesse processo, sem depender de qualquer tipo de auxílio das fazendas não-indígenas ou mesmo próprio Estado Nacional.

Isto certamente serviu como um impulso na questão territorial e étnica para que a proposta do reconhecimento e da homologação da TIRSS fosse cada vez melhor construída. Os indígenas que usam o projeto do gado para formar e concretizar seus dinamismos sociais e políticos frente as relações de contato que vivenciam entre as comunidades e não indígenas.

Para quebrar esse falso antagonismo sobre a questão indígena e o desenvolvimento econômico-social, o relatório do ministro Carlos Ayres de Britto fala sobre o dinamismo social e o

direito sobre a temática e o domínio identitário indígena sem a perda do status de brasileiros. E são conjuntos de uma coisa e outra com um vínculo de territorialidade com o Brasil a comparecer como elemento de identidade individual e étnica. Ter a chance mostrar que seu tradicional habitat ora em caráter de isolamento, ora em lavrados ou campos no geral que forma um patrimônio imaterial nesses espaços como um desenvolvimento de consciência coletiva indígena em aspectos de humanização e preservação da sua cultura .⁵

Essa questão demonstrada no relatório, mesmo com não indígenas ou os próprios entes federados, no caso o Estado de Roraima, se opondo às relações com indígenas e seus direitos. A existência de uma segurança jurídica da União como terra pública que deve se basear a partir da constituição federal de 1988 sobre a valorização cultural e étnica nos dinamismos sociais esses povos com o território e as relações interétnicas.

Referências

PARECES E RELATÓRIOS

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Relatório da Comissão Externa destinada a avaliar, in loco, a situação da demarcação em área contínua da “Reserva Indígena Raposa Serra do Sol”, no Estado de Roraima (Antropólogo responsável: Paulo Santilli e Relator: Deputado LindberghFarias). Brasília-DF, 2004, p.53.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. Laudos periciais antropológicos-Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Fazenda Darora, Fazenda Independência, Fazenda CéuAberto, Fazenda Santa Aparecida, Fazenda Santo Antônio). Processo 2001.42.00.001083-8. Boa Vista-RR, 2004.

Laudo Pericial Antropológico da carta precatória N° 93.00096-9, componente do processo n° 9.13363-9.Terra Indígena Raposa Serra do Sol/RR, Paulo Santilli, 1994.

RORAIMA, Governo do Estado de Roraima (comissão técnica especial) Decreto N° 1.161 de 05.02.96. RELATÓRIO FINAL DA COMISSÃO REGIÃO NORTE/NORDESTE PROC.FUNAI N° 889/93(Ref. Decreto Presidencial n° 1.775 de 08.01.96). Boa Vista-RR, março, 1996.

Relatório do Julgamento Raposa Serra do Sol, 2008/2009, do Ministro Carlos Ayres de Brito/STF.

5. Ponto 77 e alguns trechos do inciso I e II do Relatório do ministro do STF Carlos Ayres de Britto, 2008/2009.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Territórios Indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais**. In: Antônio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso-Hoffmann. (Org.). *Etno desenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. 1a. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002, v.,p. 131-150.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: 4ª. ed, Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 16. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. -Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. - São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- _____; CESARINO, Pedro de Niemeyer. (Org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. - 1. ed.- São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- DINIZ, Edson Soares. **Os índios Macuxi de Roraima**. 1972. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília (SP).
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “Índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: *Mana*, Revista do PPGUFRJ. 4 (1) –47-77, 1998.
- _____(org.). **Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1998. 310 pp.
- _____(org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ªed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.02, n. 03 1989. P. 3-15.
- REPETTO, Maxim. **Movimentos Indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2008. 193 p.
- RIBEIRO, Gilmara Fernandes. **Criadores de gado: experiência dos Macuxi com o gado bovino**. **Dissertação** (Mestrado) -Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2018.