



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE MESTRADO

RONALSON MOURA CAVALCANTE

**PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”:
PERSPECTIVA SOCIAL NA PRÁTICA PASTORAL DIOCESANA
(RORAIMA, 1970 - 1996)**

RECIFE/2015

RONALSON MOURA CAVALCANTE

**PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”:
PERSPECTIVA SOCIAL NA PRÁTICA PASTORAL DIOCESANA
(RORAIMA, 1970 - 1996)**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas: Filosofia: Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral.

RECIFE/2015

C376p

Cavalcante, Ronalson Moura

Projeto : “uma vaca para o índio” : perspectiva social na prática pastoral

diocesana (Roraima, 1970-1996) / Ronalson Moura Cavalcante ; orientador Newton Dawin de Andrade Cabral, 2015.

147 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral da Pós-graduação. Mestrado em Ciências da Religião, 2015.

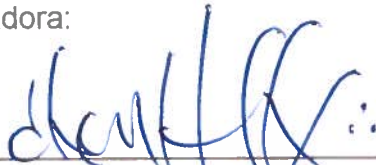
1. Obras da Igreja junto aos índios - Roraima - Aspectos sociais.
2. Religião e sociologia. 3. Sociologia cristã - Roraima. I. Título.

CDU 2:301(81)

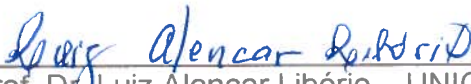
RONALSON MOURA CAVALCANTE

**PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”:
PERSPECTIVA SOCIAL NA PRÁTICA PASTORAL DIOCESANA
(RORAIMA, 1970- 1996)**

Dissertação **aprovada** como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:



Prof. Dr. Edson Hery Silva – UFPE
Avaliador externo



Prof. Dr. Luiz Alencar Libório – UNICAP
Avaliador interno



Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP
Orientador

RECIFE/2015

Dedico este trabalho aos meus pais: Maria Clotilde Moura Cavalcante e Sizenando de José Cavalcante. À minha companheira e esposa, Neuliene Cavalcante, e aos meus filhos: Euner Gustavo, Hugo Furtado e Hilda Mônica. Os primeiros por terem me educado com empenho e amor na escola da vida. Aos demais pelo carinho, apoio moral, paciência e motivação com que me solidarizaram nestes dois anos de pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus da vida, à mãe, Maria Santíssima, símbolo de amor e fraternidade.

Ao meu orientador, Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, pela competência, dedicação e muita paciência dirigida ao nosso trabalho; para com ele construí um sentimento que perpassou a relação de orientação.

Ao professor Dr. Edson Hely Silva, examinador externo, que contribuiu para o alinhamento antropológico e pelo especial cuidado de suas observações.

Ao professor Dr. Degislando Nóbrega de Lima, examinador interno por ocasião da Qualificação; devido às suas observações, encorajei-me a assumir uma postura mais autônoma na dissertação.

Aos colegas de mestrado, pela generosidade na partilha do conhecimento.

Ao governo do Estado de Roraima que, por meio da Secretaria de Educação e Desportos - na pessoa da então Secretária Lenir Rodrigues Santos e do Ex-secretário Antônio Leocádio Vasconcelos Filho - viabilizou a pós-graduação.

À Coordenação do Mestrado em Ciências da Religião que, à época da formalização do Convênio com o Estado de Roraima teve, à sua frente, o visionário professor Dr. Gilbraz de Souza Aragão.

A Diocese de Roraima pela abertura de seus arquivos documentais.

A Secretaria de Cultura de Roraima que sociabilizou a pesquisa em seus arquivos impressos.

A Irmã Edna, do Instituto Missionário da Consolata, pela oportunidade de visitar as comunidades indígenas do Município de Amajari contempladas com o Projeto “Uma vaca para o Índio”.

Ao Dr. Veras, do Departamento de Geografia, e a Dr^a. Maria Bárbara de Magalhães Bethonico, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, ambos da UFRR, solidários na motivação da pesquisa científica.

Ao meu irmão Ronilson, maior motivador na arte de estudar.

Ao amigo Waldiná Max pelo incentivo e apoio em empréstimos de livros através de sua conta na biblioteca da UFRR.

Ao antropólogo Luiz Ventura, pela articulação das entrevistas com os agentes pastorais.

Em especial ao Francisco Ribeiro - colega e companheiro - que me oportunizou a realização deste pequeno sonho, além das valiosas dicas acadêmicas;

Aos professores mestres Manoel Rabelo Gomes Filho e Jacilda Barreto de Araújo, articuladores da parceria que culminou na realização deste mestrado.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AC - Estado do Acre – Brasil.

ADERR - Agência de Defesa Agropecuária do Estado de Roraima.

AM - Estado do Amazonas – Brasil.

CIDR - Centro de Informações da Diocese de Roraima.

CIFCRSS - Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol.

DOU - Diário Oficial da União.

DR - Diocese de Roraima.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio.

IMC - Instituto dos Missionários da Consolata.

MJ - Ministério da Justiça.

OIT - Organização Internacional do Trabalho.

OMIR - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima.

ONU - Organizações das Nações Unidas.

OPIR - Organização dos Professores Indígenas de Roraima.

OSB - Ordem de São Bento.

PIB - Produto Interno Bruto.

PUVI - Projeto “Uma vaca para o índio”

RO - Estado de Rondônia - Brasil.

RR - Estado de Roraima - Brasil.

SECD - Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Roraima.

SODIUR - Sociedade de Defesa dos Indígenas Unidos do Norte de Roraima.

SPI - Serviço de Proteção aos Índios.

TI - Terra Indígena.

TI-RSS - Terra Indígena Raposa/Serra do Sol.

UDR - União Democrática Ruralista.

UFRR - Universidade Federal de Roraima.

RESUMO

A pesquisa realizada teve como escopo examinar a prática pastoral indigenista da Igreja Católica Romana que se instalou em uma perspectiva social e se tentou materializar, especificamente, no Projeto “Uma vaca para o índio”. Não é proposta deste trabalho apresentar a visão do índio com relação ao projeto do gado. As análises interpretativas das escrituras bíblicas, orientadas pelo Concílio Vaticano II, endossadas e aprofundadas pelos documentos dos bispos na América Latina, em sua clara opção preferencial pelos pobres, nortearam as ações pastorais para essa linha de ação. Dessa forma, o propósito foi entender nuances de uma ação pastoral visivelmente enraizada em um modelo eclesiológico adverso ao modelo de ser Igreja, até então orientado pelos parâmetros do Concílio de Trento, e centrada em uma teologia focada na realidade e na libertação do estado de opressão no qual se encontrava grande parte dos povos na América Latina, nesse caso, os indígenas. Em tal perspectiva, a Diocese de Roraima contribuiu com a elaboração de documentos em assembleias, comissões e conselhos de que participava e, assim, se comprometeu com a construção da justiça, abraçando a renovação da pastoral indigenista. O Projeto “Uma vaca para o índio” foi uma estratégia que fundamentalmente contribuiu para a homologação das terras indígenas, especialmente da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, e modificou as relações entre índios e não-índios ao se constituir a base material da organização indígena, promovendo, parcialmente, sua independência política e econômica. Esta investigação, de caráter sociorreligioso, procurou responder a temática sobre a importância dos fatores religiosos institucionais no momento em que interferem nos aspectos sociais, econômicos e políticos; para tanto, percorremos a historiografia amazônica, com recorte em Roraima. Nesse sentido, o estudo de caso contou com revisões bibliográficas, entrevistas, pesquisas em periódicos: jornais e revistas, registros documentais (atas de reunião, relatórios, Cartas Pastorais e cartilhas).

Palavras-chave: Igreja Católica Romana, Diocese de Roraima, pastoral indígena, modelos eclesiais e poder.

ABSTRACT

The research had as scope to examine indigenous pastoral practice of the Roman Catholic Church that settles in a social and perspective, which tries to materialize specifically the Project "A cow for the Indian." It's not purpose of this study present the indian point of view towards the cattle project. Despite efforts lack us the domain of an updated anthropological language, resultant of my degree in history. The interpretative analysis of the biblical scriptures, guided by the Second Vatican Council, endorsed and deepened by the documents of the bishops of Latin America in its clear preference for the poor, guided the pastoral actions to this line of action. Thus, the purpose was to understand nuances of a visibly rooted pastoral action in an ecclesiological adverse model, to the model to be Church, until now guided by the parameters of the Council of Trent, and evidenced on a theology focused on the reality and deliverance to the oppression of condition in which was encountered most of the people in Latin America, in this case the Indians. In this perspective, the Diocese Roraima of contributed to the preparation of documents for meetings, committees and councils that participated and thus committed itself to the construction of the justice, engaging itself in the renewal of indigenous pastoral. The project "A cow for the Indian" was a strategy that fundamentally contributed to the approval of indigenous lands, especially of the Raposa Serra do Sol, and modified the relations between Indians and non-Indians to constitute the material basis of indigenous organization promoting, in part, it's political and economic independence. This research, socio-religious character, tried to answer the theme of the importance of institutional religious factors at the time that interfere with social, economic and political; for both, we going through the Amazon historiography, with snip in Roraima. In this sense, the case study included literature reviews, interviews, research in journals, newspapers and magazines, documentary records (meeting minutes, reports, pastoral letters and pamphlets).

Keywords: Roman Catholic Church, Diocese of Roraima, indigenous pastoral, ecclesial models and power.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p.11
1. O GADO COMO CONSTANTE RELACIONAL NA FORMAÇÃO DA SOCIEDADE RORAIMENSE.....	p.17
1.1 O GADO COMO REDEFINIDOR DO TERRITÓRIO INDÍGENA.....	p.23
1.2. MISSIONARISMO CATÓLICO INDÍGENISTA.....	p.26
1.2.1 Primeira fase dos Beneditinos na colonização roraimense.....	p.28
1.2.2 Segunda fase beneditina: desenvolvimento econômico e catequese.....	p.32
1.3 A IGREJA NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL NO PÓS-VATICANO II.....	p.36
1.3.1 A Igreja Católica Romana de Roraima nos caminhos da libertação.....	p.40
1.3.2 Os Missionários da Consolata em Roraima: dimensão social.....	p.43
2 O PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”	p.48
2.1 POVOS PROTAGONISTAS DO PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”.....	p.49
2.2 A NOVA PASTORAL INDIGENISTA EM RORAIMA.....	p.51
2.3 A MISSÃO SURUMU: CENTRO ESTRATÉGICO DE FORMAÇÃO INDÍGENA.....	p.56
2.4 CANTINA COMUNITÁRIA.....	p.59
2.5 O PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”: O GADO COMO ESTRATÉGIA APRENDIDA.....	p.60
2.5.1 A campanha de arrecadação na Europa.....	p.66
2.5.2 Distribuição e sistematização.....	p.71
2.5.3 Organização e consolidação.....	p.79
2.5.4 Reflexos político e social.....	p.83
3 PRÁTICAS PASTORAIS NUMA PERSPECTIVA SOCIAL: AVANÇOS E LIMITES.....	p.90
3.1 RELIGIÃO NA ÓTICA ANTROPOLÓGICA.....	p.91
3.2 O PAPEL DA RELIGIÃO NA CONSTITUIÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS...p.96	
3.3 OS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA PRÁTICA PASTORAL DIOCESANA DE RORAIMA.....	p.109
3.3.1 Dom Aldo Mongiano: o bispo dos Macuxi.....	p.120
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p.125
REFERÊNCIAS.....	p.131

APÊNDICE.....	p.143
Mapas.....	p.144
Iconografia.....	p.146

INTRODUÇÃO

A crise econômica e social que ocorreu na América Latina, nos 1960, sustentada no “desenvolvimento dependente” e subjugada às potências mundiais, fez provocar, no seio da Igreja latina, uma nova postura evangélica e um discurso a favor dos pobres e menos favorecidos. Em meio à realidade desafiadora a dimensão religiosa, mensurada na religião institucional, contraditoriamente desponta como alternativa para mudanças de padrões sociais. No caso, a Igreja Católica Romana¹ que, mesmo composta por uma diversidade de tendências teológicas e, dentre elas, a conservadora, serviu de instrumental para os menos favorecidos e socialmente excluídos do continente americano, o que, em Roraima, era o caso dos indígenas.

As orientações do Concílio Vaticano II, sistematizadas nas Conferências Episcopais de Medellín² (1968) e Puebla (1979), conduziram a que fossem encarados os problemas sociais e se assumisse a vanguarda na busca de suas soluções. Mesmo não tratando especificamente da espiritualidade, Medellín a inseriu dentro da realidade social que, por sua vez, necessitava de libertação das forças destrutivas incutidas nas sociedades latino-americanas e no seu modelo de desenvolvimento. Dessa forma, a Igreja propunha uma mística de transformação que abordava a dimensão pessoal e social demandando, necessariamente, uma transformação estrutural.

No Brasil, a Igreja Católica Romana, após o Concílio Ecumênico Vaticano II e as conferências episcopais latino-americanas aderiu, em grande parte, a um novo modelo de ação pastoral voltada para as necessidades concretas das pessoas, especialmente as dos excluídos socialmente. A Instituição adotou, para sua política de ação, o discurso que atribuía à transformação, e não só à manutenção de determinada ordem, a função social da evangelização. Com esse entendimento a Diocese de Roraima que, à época, tinha a sua frente o Bispo Dom Aldo Mongiano, do Instituto Missionário da Consolata, promoveu uma nova prática pastoral, inserida no contexto social, na qual denunciava a situação de opressão das sociedades indígenas, embasado na trilogia ver, julgar e agir.

¹ Desse momento em diante, toda vez que se utilizar o termo Igreja, entenda-se Igreja Católica Romana. O termo Igreja além de se referir a instituição mencionada, também designa o mundo clerical: (arce) bispos, padres e religiosos (as).

² Para Cabral (2008, p. 51), “o Concílio Vaticano II apontou as diretrizes gerais para a renovação da Igreja e Medellín buscou ser um delineamento de suas aplicações na América Latina, representando uma primeira grande tentativa de recepção do Concílio”.

Em Roraima da catequese da desobriga³ – antiga forma de evangelização que ocorria a partir de valores externos aos dos indígenas e que camuflava um aparato ideológico do agente colonizador (valorização da cultura externa como estratégia para consolidar a dominação) – passou-se para uma atuação missionária baseada em proposições reflexivas existenciais, com foco na alteridade de cunho libertador, batizada, pelos Missionários da Consolata, de catequese comunitária. “A velha postura da Igreja Católica, em Roraima, nos anos anteriores ao período mencionado (1970 e 1980) era uma atuação de extrema assistência sacramental, uma espécie de distribuição de sacramentos” (PEREIRA, 2010, p. 116).

A Diocese de Roraima, em sua nova forma de evangelização, levou em consideração o aspecto político-espacial, pois deixou a fazenda – símbolo de poder da sociedade envolvente – para atuar na maloca, o que demonstra claramente a opção pelos menos assistidos, no caso, os indígenas. A ideia era transformar a difícil realidade social dos nativos pela conscientização e formação de lideranças. Concomitante a esta estratégia, outras foram implementadas, a fim de minimizar a dependência para com a sociedade não índia. Tais iniciativas eram materializadas por meio de projetos econômicos alternativos. Dessa forma, trocou-se a referência teológica, antes fundamentada nas orientações do Concílio de Trento pela do Concílio Vaticano II.

Essa nova postura institucional eclesial desencadearia uma mudança nas relações político-sociais entre índios e não índios, afetando a forma de sobrevivência dos primeiros que, antes, se apoiavam na produção de alimentos retirados da roça passando a dividir essa base produtiva com a pecuária comunitária. O projeto “Uma vaca para o índio” teve caráter político e objetivava fortalecer o Movimento Indígena garantindo a posse de seus territórios⁴. Também acenderia um incômodo político entre a Igreja e parte da elite agrária roraimense e colocaria em pauta, em nível

³ Segundo Vieira (2007), a catequese da desobriga objetivava levar os sacramentos (com destaque para o batismo e o matrimônio) para os nativos, concomitantemente celebravam-se missas. Em Roraima, a devida ação missionária era realizada geralmente por um ou mais religiosos que se deslocavam periodicamente a localidades onde não existiam padres. A fazenda era o centro no qual se desenvolviam as atividades missionárias.

⁴ Para Luciano (2006, p. 101), “território é condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva”.

nacional e internacional, questões como demarcações de terras indígenas⁵; segurança nacional; direito das populações tradicionais e a função da linguagem teológica na constituição da ética religiosa nas populações nativas.

O estudo de caso realizado, o do projeto “Uma vaca para o Índio”, buscou uma compreensão acerca do fenômeno religioso na constituição das relações sociais, nas formulações de sentido e em sua autoconstituição, enquanto parte de um sistema social⁶ que, por meio da política pastoral indigenista adotada em Roraima, influenciou na organização social desses povos, o que se mensura através de suas intervenções.

Estudar a relação entre a religião e os demais processos sociais, à luz das reflexões de Max Weber, auxiliado pelos conceitos de cultura e seus sistemas simbólicos formulados por Geertz e naquilo que é consenso com Bourdieu – que considerou as funções sociais dos sistemas simbólicos como funções políticas – poderá levar a uma compreensão desse fenômeno social. Para o pensamento weberiano o estudo da religião, pelo menos em parte, contribuiu para a compreensão das motivações e intencionalidades do conjunto complexo das ações sociais. Ao investigar o desenvolvimento do processo de racionalização, específico do Ocidente, Weber enveredou pelo estudo da religiosidade e sua peculiaridade, que considerava a matriz das culturas. O conceito de religião, nesta pesquisa, considera o aspecto antropológico do fenômeno, refletido por Geertz; Berger; Maurilio Adriani e Corbí, apenas por acreditar que este viés viabilizaria uma discussão lógica da pesquisa sem, no entanto, desconsiderar a possibilidade do estudo do fenômeno religioso a partir da noção de revelação, que encontra respaldo, por exemplo, nas formulações teológicas de John Hick.

Para alcançar seu objetivo, a pesquisa realizou um estudo de caso, com caráter explanatório e qualitativo, examinando a experiência de uma pastoral social. Primeiramente foram realizados levantamentos de dados com revisões da literatura pertinente ao caso. No segundo momento, a pesquisa se constituiu de visitas em arquivos, coleta de documentos: cartas pastorais, atas de reuniões e relatórios, jornais de grande circulação da época, e demais periódicos como revistas, panfletos

⁵ Terra, para os indígenas, “é fonte de sobrevivência e reprodução material e cultural”. (COSTA; VIEIRA, 2008, p. 153).

⁶ Weber (2001) considera a ética religiosa das classes sociais, vigas mestras da cultura em seus respectivos países. Analisa os eventos históricos e sociais, e, nesses, a cultura cria sistemas sociais que dão forma à sociedade. A religião, consequência cultural, tem influência sobre sua própria estrutura econômica.

e documentários em vídeos, etc. Por fim, realizou-se entrevista com agentes pastorais e fazendeiros que, de forma direta ou indireta, envolveram-se na trama. A leitura dos documentos se processou pela forma analítica⁷ e interpretativa⁸. Também foram realizadas visitas às comunidades indígenas: Mutamba, Urucuri, Mangueira, Ponta da Serra e Araçá. Embora tenham tido caráter informal, elas serviram de experiência empírica para a real compreensão do funcionamento do projeto “Uma vaca para o índio”.

O primeiro capítulo, intitulado “O GADO COMO CONSTANTE RELACIONAL NA FORMAÇÃO DA SOCIEDADE RORAIMENSE”, enfatiza a importância do gado bovino nas relações políticas e sociais entre índios e não índios desde o tempo colonial até a formação consolidada da sociedade roraimense. O gado é apresentado como constante relacional entre estas duas culturas, a indígena e a não indígena. Sob esse elemento produtivo se dão as relações de dependência, se define o território e se configura um novo espaço, tanto modificando a paisagem natural, quanto favorecendo o câmbio cultural. Ainda nesta primeira divisão foi discutido o missionarismo católico romano, quando este atuou formalmente na bacia do Rio Branco – atual Roraima – representado pelos Beneditinos em dois momentos históricos. Segue-se contextualizando a postura evangélica da Igreja na América Latina pós-Vaticano II, assim como a adesão da Diocese de Roraima, mesmo que não abertamente declarada à Teologia da Libertação. Encerrando este capítulo conjectura-se a atuação dos missionários da Consolata que substituíram os Beneditinos, descrevendo a permuta do modelo de evangelização: da catequese da desobriga para a cateque comunitária.

No segundo capítulo, cujo título é “O PROJETO ‘UMA VACA PARA O ÍNDIO’: O GADO COMO ESTRATÉGIA APRENDIDA”, tendo presente os principais povos indígenas envolvidos no enredo, caracteriza-se a nova pastoral indigenista da Diocese de Roraima pós-Vaticano II e faz-se uma rápida apresentação histórica do papel da Missão Surumu na formação política dos indígenas. Exemplificam-se projetos sociais fomentados pela Diocese de Roraima em parceria com os indígenas como o da cantina comunitária e o projeto de corte e costura. Aborda-se o projeto

⁷ Para Gil (2004, p. 75), a leitura analítica “tem por finalidade ordenar e resumir as informações contidas nas fontes, de forma que possibilitem a obtenção de respostas da pesquisa”. Nesse tipo de leitura procura-se identificar as ideias-chave do texto, a sua ordenação e, finalmente, a sua síntese.

⁸ Com a leitura interpretativa “procura-se estabelecer relação entre o conteúdo das fontes pesquisadas e os outros conhecimentos (formulações teóricas)” (GIL, 2004, p. 75).

“Uma vaca para o índio” desde sua origem e objetivo: como a estratégia de implantação; preocupações estruturais; como fazendas-depósito; formação de lideranças; ações práticas de manejo, articulação de apoios financeiros obtidos através de dioceses europeias e ONGs internacionais. Também é descrito o processo de formação dos instrumentos de sistematização e burocratização do projeto em questão.

O momento efetivamente analítico da dissertação se encontra no terceiro capítulo: “PRÁTICAS PASTORAIS NUMA PERSPECTIVA SOCIAL: AVANÇOS E LIMITES”. Nele, se reflete sobre os avanços e limites da nova prática pastoral da Igreja que enfatizava a perspectiva social. A concepção de religião é definida pela ótica antropológica se apropriando das proposições de Geertz, em suas reflexões da dimensão cultural da análise religiosa. Para o autor (2008, p. 66), o termo cultura denota:

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Corbí é referenciado para discutir a evolução do fenômeno religioso nas sociedades pré-industriais e pós-industriais. Religião, para este autor, é uma criação instrumental social para atender as demandas dos agrupamentos humanos; Adriani, por sua vez, argumentou sobre a necessidade do ser humano de buscar o divino; segue-se refletindo sobre o papel da religião na constiuição das relações sociais que, através do estudo de caso realizado, é fundamentado nos argumentos weberianos e a partir deles se desenvolve. Para Weber, o fenômeno religioso procura resolver o problema da legitimação social.

Os princípios práticos da Teologia da Libertação também são lembrados para promover a acareação destes com a prática diocesana em voga. Dom Aldo Mongiano e Pe. Jorge Dal Ben – em suas ações pastorais – são evidenciados devido às suas influentes ações para o desenvolvimento do objeto estudado.

Devido ao fato de o Projeto “Uma vaca para o índio” ser contemporâneo e seus protagonistas ainda se apresentarem acessíveis, fez-se o uso de depoimentos orais. Segundo Cabral (2010) esta ferramenta se acessa pela memória – condição em que as lembranças do depoente se ressignificam pelas experiências construídas

até o presente – o que se processa dentro do limite do mundo de significações que o depoente alcança e possibilita o registro e análise dos fatos acontecidos.

1 O GADO COMO CONSTANTE RELACIONAL NA FORMAÇÃO DA SOCIEDADE RORAIMENSE

As análises históricas sobre Roraima produzidas por Farage (1991); Vanthuy (2000); Santilli (2001); Vieira (2007) e Cirino (2009), entre outros, tem mostrado o quanto o fenômeno religioso, a partir da tradição cristã, em especial da atuação da Igreja, foi estratégico no que se refere ao processo de formação territorial ocorrido majoritariamente em detrimento dos indígenas; ao mesmo tempo, e contraditoriamente, tal fenômeno tem contribuído para projetos alternativos revitalizadores da autonomia e identidade daqueles povos, especialmente no pós-Concílio Vaticano II.

A atuação católica foi, historicamente, protagonista na definição da sociedade roraimense, que tinha como base de sustentação econômica, a pecuária extensiva e, por vezes, em diversos momentos históricos, se contrapunha aos projetos políticos predominantes, o que nos convence de que esta instituição nunca construiu um consenso sobre o modelo de colonização: apenas se autolocupletava quando lhe era conveniente. Para a historiografia regional amazônica o processo de ocupação de Roraima se deu através do *pé do boi* e do projeto missionário católico romano.

A ocupação portuguesa na Amazônia brasileira utilizou, no mínimo, dois modelos de desenvolvimento: um diretamente ligado às políticas e investimentos da metrópole – Portugal e demais empresas europeias; outro de caráter estratégico interno, privilegiando o modelo de desenvolvimento que dava mais autonomia de crescimento ao local. Tanto o primeiro modelo quanto o segundo, se materializavam pelo projeto missionário, pois “as missões ainda conseguiram o controle do território com uma base econômica organizada, o que o governo colonial não logrou em realizar” (BERKER, 2009, p. 25).

A colonização do Vale do Rio Branco, especificamente, se efetivou por duas vertentes, uma de caráter militar e outra civil. A estratégia de ocupação militar, em meados do século XVIII, tinha como objetivo garantir a posse das terras portuguesas ao Norte do país, cerceando a entrada dos holandeses na região, além de justificar o domínio territorial diante do impasse com os ingleses, pois as fronteiras com a atual República da Guiana ainda não estavam definidas. Para tanto, foram implantados aldeamentos – a fim de absorver mão de obra indígena – os autóctones foram

elevados à categoria de cidadãos brasileiros, e foram construídas fortificações e missões.

A colonização civil só ocorreu no final do século XIX⁹. Santilli (2001, p. 61) destaca:

A colonização civil no Vale do Rio Branco só viria a se efetivar na década de 1870, com a vinda de migrantes provocada pela grande seca ocorrida na região nordeste do país. Até essa data, os poucos ocupantes de terras provinham do contingente militar do forte São Joaquim.

A ingerência dos primeiros imigrantes nordestinos¹⁰, oriundos das áreas pobres daquela região, modificou a realidade sociocultural dos indígenas do lavrado¹¹. “Esses colonos estavam, em suas regiões de origem, numa posição subalterna na pirâmide social e esses ‘subalternos culturais’, sendo a situação local de forte estratificação social, acabam sendo ‘dominante’ sobre os indígenas”, lhes introjetando um sentimento de inferioridade (CIDR, 1990, p. 21). A ideia de superioridade cultural, passada pelos nordestinos aos indígenas, fortalecia a concepção de imutabilidade do sistema social dominante. “Assim um índio acaba pensando, por exemplo, como qualquer ‘nordestino’, que a sociedade é assim ‘por vontade divina’ e mudá-la é impossível” (CIDR, 1989, p.21).

Tanto na ocupação militar quanto na civil o elemento produtivo que melhor se adequou ao empreendimento colonizatório foi o gado bovino, através da criação extensiva. “Esta atividade era o único alicerce de sustentação da incipiente economia do Rio Branco, marcando fragilmente os domínios brasileiros” (BARBOSA, 1994, p. 131). O gado serviria para subsidiar a administração e o exército local, ao mesmo tempo em que atrairia o latifúndio pecuário, através da produção de leite, carne verde e seca e seus derivados, como a sola e subprodutos do couro – rebenques, laços e selas para cavalos – produtos bastante utilizados nos trabalhos das fazendas e criadouros de gado.

⁹ Deu-se tardiamente, em relação às outras regiões do Brasil, “a ocupação empreendida por colonos civis propriamente na região de campos no Vale do Rio Branco. Fomentava-a a decadência da economia extrativista na Amazônia, para a qual a pecuária surgia como alternativa” (SANTILLI, 2001, p.38).

¹⁰ Praticavam a criação extensiva de gado, ocupavam-se da pesca, coletavam a castanha do Pará e extraíam balatas. (VIEIRA, 2007). A balata é uma goma elástica extraída do látex da Árvore da Balata (*Manilkara bidentata*) comum nos estados de Roraima, Amapá e Amazonas, utilizada na confecção da goma de mascar (chiclete).

¹¹ Lavrado é o termo com o qual, regionalmente, o roraimense designa a vegetação de savana, característica da região nordeste do Estado (MARIANO, 2011).

Vanthuy (2000, p. 75) atribuiu ao gado um sentido subjetivo que o sistema colonial usou para efetivar seu projeto mercantil, chamando-o de ‘constante relacional’, ou seja, elemento que contribuiu para o relacionamento e afinidade de interesse entre índios e não índios. O termo é oportuno, pois, como veremos, esse elemento serviu como estratégia, utilizada pelos dois lados, para garantir a propriedade sobre a terra. Vanthuy (2000, p. 62) chega a enfatizar a relação do gado com a terra: “a constante, o meio, o eixo, a balança que equilibra, motiva e conduz à terra, é o gado”.

Farage (1991) atribuiu a introdução efetiva do gado na região ao Cel. Manoel da Gama Lobo D’Almada¹² – à época Governador da Capitania do São José do Rio Negro, atual Estado do Amazonas – um dos idealistas da colonização do Rio Branco. O projeto de Lobo D’Almada se materializou por meio da criação das fazendas reais. Além de servir de apoio ao Forte São Joaquim¹³, as fazendas serviram de base para o desenvolvimento da região. Lobo D’Almada implantou a Fazenda São Bento, às margens do Rio Uraricoera; em seguida, a Fazenda São José, às margens do Rio Tacutu; por fim, São Marcos. Todos os criadouros reais eram localizados em pontos estratégicos, a fim de evitar a entrada das demais nações mercantilistas europeias – Holanda, Espanha e Inglaterra. Tais espaços, posteriormente, serviram de apoio aos administradores republicanos – inspetores de fronteiras – e ao exército nacional, além de ao Serviço de Proteção aos indígenas (SPI)¹⁴. Entretanto, a primeira cogitação para criação do gado bovino na bacia do Rio Branco como estratégia de desenvolvimento para o Rio Negro, favorecendo a integração da região é atribuída a Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, Bacharel e Ouvidor da Capitania Barbosa (1994), fato que se consumaria na gestão de Lobo D’Almada.

¹² A estratégia de Lobo D’Almada foi, de certa forma, análoga à dos fazendeiros. Como explica Santilli (2001, p. 39): “os Macuxi, moradores nesta área, com raras exceções, representam o momento inicial do contato como de reciprocidade, com os recém-chegados que se estabeleciam em território de ocupação tradicional indígena: em troca do possível consentimento e da eventual colaboração dos indígenas diante da ocupação dos campos adjacentes às aldeias, pelo gado, os posseiros lhes ofereciam bens industrializados – especialmente tecidos, ferramentas, utensílios de pesca, aguardente, sal, açúcar, além de carne e leite. [...] No entanto, a violência é sempre uma possibilidade latente nas relações clientelistas”.

¹³ Construído para reprimir as entradas das demais nações europeias e com o objetivo de resolver o problema do levante dos indígenas na região e atrair novos colonos (FARAGE, 1991, p. 164).

¹⁴ Serviço de Proteção aos indígenas e Localização dos Trabalhadores – SPILTIN foi criado em 20 de julho de 1910, pelo Decreto nº 8.072. Só em 1918 houve a separação entre o SPI e a Localização de Trabalhadores Nacionais (COSTA; VIEIRA, 2008). O SPI foi extinto em 1967 e, no seu lugar, foi criada a FUNAI.

Se analisarmos a estratégia de colonização de Lobo D'Almada sua ideia continua atualíssima. Em suas formulações vemos que, para colonizar um povo, basta criar-lhe uma necessidade e depois vendê-la, de forma que o envolvimento aí seja concluído e a dependência garantida.

Além de atender os propósitos coloniais da Bacia do Rio Branco, a pecuária deveria suprir o mercado da Província do Rio Negro: “O gado era transportado ainda em meados do século XX pelo Rio Branco para abastecer de carne o mercado de Manaus” (IBGE, 2009, p. 30)¹⁵.

Vieira (2007) comentou que o valor atribuído a terra na região, naquele período, estava relacionado à quantidade de gado; salienta que, ao longo dos anos, paulatinamente as duas fazendas nacionais – São Bento e São José – foram espoliadas¹⁶ por seus administradores. Barbosa (1994, p. 132), no mesmo sentido, salientou que “a São José foi incorporada à de São Marcos, em 1841, e a de São Bento perdeu lugar para os poucos colonos que se utilizavam de suas terras”.

Um dos processos de aquisição de terras ocorria pela compra de benfeitorias, justificando-se a necessidade de pasto para o gado: “então das próprias populações indígenas, eram alegadas para legalizar e estender novas áreas, tendo como justificativa final o crescimento do rebanho bovino” (VIEIRA, 2007, p. 53).

A pecuária foi o que efetivamente modelou formas de relações sociais entre indígenas e não índios, incrementado a figura do excedente na forma de vida tradicional nativa; fomentaram-se novos hábitos de consumo, os quais criaram necessidades que não puderam ser supridas pelo antigo modo de vida, tendo que ser feito pela estrutura econômica do colonizador. A estratégia de desenvolvimento utilizada pelos fazendeiros para ocupar as terras indígenas, usufruindo da mão de obra nativa, favoreceu novos hábitos nas dimensões: religiosa, política, social e econômica.

Oliveira (2003, p. 102), enfatizou:

Esse caráter de exploração mercantil e povoamento incorporaram novas forças sociais (religiosas, civis e militares) apoiadas no trabalho indígena. A liberação do poder sobre a força do trabalho

¹⁵ Ler também, Cirino (2009, p. 38).

¹⁶ A questão da apropriação de bens públicos na região do vale do rio Branco remonta ao funcionamento das fazendas nacionais, pois, além dos fazendeiros, existiram outros tipos de invasores. “Os invasores perigosos foram todos, sem exceção, os administradores e arrendatários das fazendas nacionais que ficaram ricos com os bens públicos – terra e gado” (COSTA; VIEIRA, 2008, p. 164).

indígena, dividido entre o Estado e os militares, estendeu-se aos missionários e aos moradores colonos.

Enquadrar os indígenas no modelo de vida desenvolvimentista, orientá-los, catequizá-los para se tornarem cidadãos nacionais e, portanto, potenciais trabalhadores, os deixaram dependentes dos costumes e produtos externos; para sobreviverem de tal forma, vendiam sua força de trabalho de forma desorientada quanto ao valor moeda. Tais reflexões foram compartilhadas por Farage (1991), Vanthuy (2000), Vieira (2007) e Cirino (2009).

A colonização tentou sufocar a cultura nativa, impondo novos costumes, marginalizando sua cosmovisão com o objetivo de tornar os indígenas presas fáceis do projeto desenvolvimentista envolvente. Empurrados pela necessidade, estrategicamente, se sujeitavam à forma de produção e organização espacial dos não índios, condição esta que, como consequência inevitável, além das perdas das terras tradicionais, receberam rótulos pejorativos e pré-conceitos de categoria étnica construída pelos não índios. “A introdução do sistema mercantil Macuxi, Wapixana, tidas como sociedades de autoconsumo e de escambo intertribal espontâneo e esporádico, foi em parte genocida e destruidor” (VANTHUY, 2000, p. 60).

A formação do que atualmente é o Estado de Roraima, seguiu o rito empregado pela colonização, sob a égide da cruz e da espada. Estado e Igreja, na Amazônia, socializavam um modelo de ocupação espacial fomentado pelas dinâmicas religioso-militares, sempre nessa ordem quando se trata das relações índios e não índios, “todo o projeto de expansão portuguesa no além-mar foi muito bem sintetizado no lema ‘dilatara fé e o Império’” (CEHILA, 1992, p. 144).

Na maioria dos casos, o processo de formação religiosa dos povos indígenas roraimenses em consolidado estágio de integração se constituiu pela representação de signos e significados externos à tradicional cultura nativa. Acomodaram-se elementos animistas – personificação antropomórfica de fenômenos e ou elementos naturais – com elementos cristãos.

Para Rabelo Filho (2012, p. 35), “a prática religiosa colonial mesclava elementos católicos, negros, indígenas e judaicos, delineando uma religiosidade original. A Igreja tolerava os elementos sincréticos ainda que impusesse seus limites”. Silva (2014, p. 04), enfatizando o protagonismo indígena argumenta que estes utilizaram várias estratégias para resistirem à dominação colonial, condição imprescindível para manterem suas identidades étnicas. Entre elas, destacaram-se

as estratégias invisíveis: “apropriações simbólicas por meio das quais os povos indígenas transformaram os ritos e expressões socioculturais dos colonizadores: reformulando-as, adaptando-as, refazendo-as, influenciando-as, reinventando-as”. Os povos indígenas se adaptaram à nova realidade e, em certos momentos, se “simularam derrotados e sabotaram a dominação colonial” (SILVA, 2014, p. 04).

Na colonização, as missões religiosas tiveram papel estratégico no processo de intercâmbio cultural, assim como na definição da formação territorial, sempre em ações patrocinadas pelo estado luso-brasileiro. Em CEHILA (1992, p. 165) se enfatiza: “de forma que o projeto colonial é aí apresentado como cumprimento de uma determinação divina”. Mas, apesar da cumplicidade no processo de ocupação da Amazônia, por vezes o conflito de interesses entre Igreja e colonos representantes do Estado vinha à tona; entre esses interesses estava à disputa pela mão de obra indígena, o que foi também presente no caso dos Beneditinos em relação à elite agrária do Vale do Rio Branco.

O domínio sobre os indígenas significava também o domínio sobre a terra. Barbosa (1994, p. 129) corrobora com esse pensamento: “havia uma disputa entre missionários e colonos pela posse dos nativos”. A disputa pela mão de obra indígena entre Igreja e Estado era ressonância da disputa pela terra. Tanto o SPI quanto a pedagogia da catequese, implantada pela Igreja, tinham como objetivo inserir os indígenas no modelo de sociedade envolvente.

A relação sinônima entre terra e força de trabalho indígena tornou-se cada vez mais evidente, haja vista, que era a oferta naturalmente existente naquele espaço. Cirino (2009, p. 57) afirmou:

A história da absorção dos povos indígenas da região do Rio Branco, principalmente os Macuxi e Wapixana, está intimamente ligada à expansão da pecuária que necessitou não só do trabalho indígena, mas também utilizou grandes extensões de terra. Houve, por sua vez, um aumento gradativo do número de criatórios na virada do século passado que acentuou a eclosão de conflitos entre os grupos oligárquicos que lutavam pelo domínio da região, resultando no estabelecimento de uma estrutura social do tipo coronelista.

Para Santos (2008) a divisão do trabalho está diretamente relacionada à distribuição dos recursos disponíveis de um determinado espaço. Nesse sentido Vieira (2007, p. 36) apresentou uma relação estreita entre força de trabalho indígena, pecuária e colonização:

A pecuária, levada adiante por colonos, teve como primeira consequência à 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 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 poder político e econômico roraimense se constituiu de agentes detentores da produção pecuária. A condição que impulsionou essa produção se sustentou na mão de obra “cabocla” e de colonos nordestinos dispidos de posses. Vaz Filho (2010, p. 14), define, objetivamente, a categoria “caboclo” como resultado de um processo interventivo de uma cultura sobre a outra.

Na Amazônia, o termo “caboclo” é usado por estudiosos (a população em geral fala “caboco”) para classificar a população que habita as comunidades ribeirinhas. Descendentes dos indígenas “tribais” que foram levados para as missões e povoados, catequizados e “amansado” e transformados em “tapuios” (índios destribalizados) e miscigenados; os “caboclos” já teriam perdido as referências aos povos distintos e a independência que eles tinham em relação à sociedade dominante.

O termo “caboclo” ainda é empregado corriqueiramente pelos não índios, em Roraima, quando estes se referem aos nativos. Cirino (2008, p. 182) registra: “no final deste milênio, o termo ‘caboclo’ ainda é aplicado no Estado de Roraima, para desqualificar, indistintamente, o índio e aquele que descende diretamente dos grupos indígenas locais”.

No processo colonizatório os indígenas assimilaram elementos culturais do colonizador para se autofirmarem etnicamente. Apropriaram-se do espaço colonial para reinventar suas identidades.

1.1 O GADO COMO REDEFINIDOR DO TERRITÓRIO INDÍGENA

Na disputa territorial, os indígenas compreenderam que, naquela conjuntura, o gado fora o elemento produtivo, ou ‘relacional’, como Vanthuy (2000) o categorizou, proporcionando a perda de seus territórios, dividindo-os

compulsoriamente. O expediente era, aparentemente, muito simples: com o gado, se teria a terra.

Santilli (2001, p. 39) comentou o gado na rotina espacial indígena.

A crescente depredação das roças indígenas pelo gado e o cerceamento da mobilidade dos índios e de suas práticas de exploração econômica do território – isto é, a proibição da pesca com timbó, a restrição do acesso aos lagos e outras fontes de água perene, cercados pelos regionais, bem como progressivo escasseamento da caça, para não dizer da frustração com a prometida educação das crianças indígenas, que via de regra, se revelava exploração do trabalho em regime servil.

O modelo econômico baseado na pecuária traria, para o cenário do Vale do Rio Branco, a figura do latifundiário, como observou Vieira (2007, p. 51) citando documentos de J. G. de Araújo¹⁷:

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

No processo de definição territorial, sob o protagonismo das fazendas nacionais e particulares, portanto, através do elemento gado, os indígenas foram comprimidos entre as fronteiras do Brasil, Venezuela e Guiana Inglesa.

Freitas (1986) avaliou que, por meio do gado bovino, a ocupação consolidou-se efetivamente, pois os estabelecimentos de criação extensiva atraíram colonos e investidores potenciais. O mesmo entendimento é expresso por Santos (2010, p. 07): “desse ponto de vista, o gado preencheu quase todos os aspectos da vida local e acima de tudo, posso dizer, foi capaz de produzir uma base sólida, ao fixar indivíduos e famílias a espaços físicos”.

As condições eram favoráveis, com mão de obra indígena barata, campos e cerrados propícios à criação – apesar de pobres para a agricultura – água perene e abundante. Entretanto, poderíamos mesmo afirmar que, tanto os indígenas quanto os colonos nordestinos, ao jogarem estrategicamente no tabuleiro da sobrevivência,

¹⁷ Segundo Vieira (2007), J. G. de Araújo era comendador e próspero comerciante e aviador de Manaus. Em 1937, possuía 40 fazendas e 68.276 cabeças de gado no Vale do Rio Branco.

dentro das regras do projeto colonialista europeu¹⁸ sofreram grande impacto desse processo. Os indígenas do ponto de vista demográfico decresceram, perderam suas terras e tiveram que rearranjar sua identidade cultural. O projeto colonizador visionava a apropriação e valorização da terra utilizando as duas mãos de obra (a indígena e a nordestina) projetando para futuro o litígio inevitável, fato este que assolaria os envolventes e envolvidos no final do século XX. Oliveira (2003, p. 127) formula reflexão semelhante:

O Estado conduziu parte dos moradores (índios e não índios) para as regiões “desabitadas” em constante litígio e, aos poucos, foi domesticando os hostis e transformando malocas em núcleos urbanos/municípios. Essa ação tinha como meta salvaguardar o interesse do Estado, a propriedade e a defesa do território brasileiro.

Santos (2010, p. 06), fez uma análise lógica, com tonalidade poética, ao citar Souza (1979) relacionando o gado com o imaginário memorial de Roraima.

Quase tudo aqui em Roraima gira em função da indústria pastoril. A pecuária foi o primeiro chamariz para a colonização das campinas roraimense. O boi vem sendo o maior sustentáculo da economia regional. A cidade de Boa Vista Capital do Território teve sua origem na fazenda de gado fundada em 1830 pelo Capitão Inácio Lopes de Magalhães e ainda hoje conserva o mesmo nome da antiga fazenda. A outra cidade roraimense, Caracaraí, foi implantada no local de um antigo curral de boi, do Coronel Bento Brasil, destinado ao reembarque de gado para Manaus. As duas primeiras ligações por terra Manaus - Boa Vista não foi feita para o tráfego de veículos, simplesmente porque em 1893 e 1927 ainda não os havia na região. As famosas picadas foram feitas para conduzir as boiadas daqui para lá. Uma das maiores festas populares de Boa Vista é a exposição de produtos econômicos do Território, onde o boi concentra as melhores atenções do povo, atraindo para a cidade o homem rural de todos os quadrantes da gleba.

Todo esse quadro retrata o quanto foi importante à introdução do gado vacum para a formação do Estado de Roraima. Mais relevante ainda é relacioná-lo com a construção da identidade de território, enquanto espaço cultural – tanto para os envolventes quanto para os indígenas – uma vez que estes também utilizaram o gado para fortalecer seus movimentos e organizações.

¹⁸ “O mundo ocidental europeu com seu gigantesco ímpeto de conquista é, assim, acusado de ter projetado o seu potentíssimo processo civilizatório sobre o povo extra - europeu, mutilando seu protagonismo histórico” (RUBIO, 1983, p. 31).

Os projetos de desenvolvimento econômico para Roraima não levaram em consideração os povos indígenas aqui residentes, investidas essas, a princípio, carregadas de cunho de territorialidade¹⁹.

Em Roraima, basicamente, na década de 1960, os projetos militares de desenvolvimento se fundavam no tripé: pecuária extensiva, mineração e povoamento, com destaque para construções de estradas, como a BR 174 e a Perimetral Norte. As consequências desses fatos são históricas: segregação de etnias, controle e espoliação de grande extensão de terras, afastamento dos indígenas do corredor natural às margens do vale do Rio Branco, empurrando-os para outros países ou seus limites políticos, de forma que ora se estabeleciam em terras brasileiras, ora em terras guianenses, situação que deixava o campo livre para as oligarquias locais.

As disputas por terra e força de trabalho indígena, agregadas, acometeram e agravaram os conflitos entre índios e não índios, entre as oligarquias do lugar, que disputavam a hegemonia política, e entre fazendeiros e Igreja. A pecuária foi atividade econômica que deu sustentabilidade à colonização na região, com perspectiva de crescimento e acumulação de terras. Possibilitou a incorporação da mão de obra indígena e deu ao gado *vacum status* de poder político e econômico.

1.2 MISSIONARISMO CATÓLICO INDÍGENISTA

Refletir sobre a função social da religião estudando o projeto “Uma vaca para o índio”, conduz à necessidade de conhecer alguns fatos históricos que marcaram a prática religiosa católica romana na colonização roraimense, para, então, confrontá-los com a política de ação pastoral indigenista a partir da década de 1970.

Segundo Vanthuy (2000, p. 54), o gado foi o elemento aglutinador da relação entre índios e não índios: “o gado torna-se o instrumento base de relação direta e indireta da colonização dos povos indígenas do Rio Branco do século XIX, já que os aldeamentos não deram certos”. Vieira (2007) teve a mesma posição quanto a esse assunto. O gado bovino seria, nessa concepção, um elemento de ligação na

¹⁹ Segundo Little (2002), a territorialidade é a representação coletiva de poder que determinado grupo social almeja impor para controlar e se identificar com o meio natural ao qual está inserido, com o objetivo de tornar esse espaço seu território.

relação entre índios e não índios e os unia e, ao mesmo tempo, os repelia quando se tratava de litígios fundiários.

No início dos anos 1970, a política de ação missionária, em Roraima, trabalhava aspectos relativos às questões de cunho social. Essa postura pastoral deve ser analisada a partir do contexto em que estava inserida a Igreja no Brasil que, até então, se mantinha conservadora com relação às questões sociais.

No projeto missionário Beneditino e no princípio das atividades dos Missionários da Consolata, trabalhou-se a catequese da desobriga, tendo como centro das atenções, a fazenda, lugar onde geralmente os indígenas eram atendidos. Nesse modelo missionário a Igreja realizava sua catequese, focada nos sacramentos, sem uma preocupação maior, algumas vezes até assumindo uma postura omissa com relação às questões de territorialidade.

Antes dos Beneditinos, os Jesuítas estiveram na região, por volta de 1719, com a tropa de resgate (VANTHUY, 2000). Já em 1725, com a chegada dos Carmelitas, os indígenas sofreram uma mudança substancial deixando de lado sua mobilidade característica e passando a ser sedentários.

O trabalho dos Carmelitas consistia em fundar aldeias de repartição – na prática, eram missões – que objetivavam criar núcleos de povoados, com indígenas, sob a regência religiosa; a partir daí, se promoveria o ensinamento dos nativos com os costumes não índios, assim como o de uma economia baseada na agricultura e na pesca, tendo como mão de obra a indígena. Além das aldeias de repartição, praticava-se o descimento, juntamente com a extração das “drogas do sertão”. A catequese, naquele momento, segundo Vanthuy (2000), tinha um teor proselitista, o que fazia parte lógica da prática institucional religiosa.

Nádia Farage (1991, p. 129) argumentou que a ação de aldear, atribuída aos Carmelitas, tinha cunho secular, ao contrário do que afirmou a historiografia regional até então. Segundo a autora, no Forte São Joaquim, por exemplo, havia dois missionários: “o Capelão do Forte, religioso Carmelita, e outro pároco, Capucho, também residente na fortaleza”; percebe-se dessa forma, que o projeto de aldeamento tinha caráter laico-secular objetivando atender à demanda colonialista. Considera-se, dessa forma, a ação evangélica da Igreja, nesse contexto, secundária ao projeto secular de aldeamentos, que visava, na prática, ao uso da mão de obra nativa e à expansão do capitalismo europeu.

1.2.1 Primeira fase dos Beneditinos na colonização roraimense

No final do século passado, na Amazônia, a Igreja se dividiu entre antigas e novas ordens religiosas, adotando tal estratégia para atender as demandas de evangelização na região. A Igreja do Rio Branco desmembrou-se da Diocese do Amazonas. Segundo Vanthuy (2011, p. 01),

a Igreja católica do Rio Branco foi a segunda a ser desmembrada da Diocese do Amazonas, que na época compreendia os estados AM, RO, AC e RR. Em 15 de agosto de 1907, o decreto pontifício do Papa Pio X, "*E Brasiliae Reipublicae Diocesibus*" elevava estas terras a Missão *Nullius* do Rio Branco, desligando-a da Diocese do Amazonas.

Em junho de 1909 entra em cena, no Vale do Rio Branco, a Ordem dos Beneditinos²⁰. Os primeiros religiosos da OSB chegaram à região, instalando-se na fazenda Calunga, antiga propriedade pertencente à Irmandade de Nossa Senhora do Carmo, escolhida como padroeira do Rio Branco. Suas ações foram voltadas à assistência aos indígenas e colonos. Integrava a comitiva de religiosos: Dom Gerardo Von Caleon, Dom Acário Demynek, Dom Boaventura Barbier, Dom Beda Goppert, Dom Adalberto Kaufmehl; os irmãos Melquior Doering e Gaspar Elsenbuch²¹. A OSB utilizou duas estratégias de evangelização no Rio Branco: a monástica (em que a salvação se dá pela meditação e o centro das atividades religiosas é o mosteiro) e a missionária, que não era muito a de sua característica.

Os Beneditinos logo enfrentaram a força do coronelismo de Bento Brasil (VIEIRA, 2007, p. 87):

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 da região, Bento Brasil; segundo, por motivos de saúde, pois contraíam a malária e a febre amarela.

A perseguição política parecia prever o que se concretizaria no final do século XX: desconforto entre os padres e a pequena elite oligárquica local, por causa da intervenção missionária na organização indígena e a consequente mudança nas

²⁰ A Ordem de São Bento foi criada em 529. É uma ordem monástica católica fundada por São Bento de Núrcia para reger a Abadia de Montecassino, localizada perto de Nápoles, na Itália. Surgiu pela junção de diversos mosteiros que seguiam a Regra de São Bento. Na atualidade os Beneditinos encontram-se espalhados por todo o mundo, representados por numerosos mosteiros masculinos e femininos. (ENCICLOPÉDIA TEMÁTICA, 2009).

²¹ Ler também Vanthuy (2000); Vieira (2007) e Cirino (2009).

relações sociais dos índios com os não índios. Até o fato de os Beneditinos terem se refugiado nas serras, devido à perseguição política do Coronel Bento Brasil, serviria de ensaio para a estratégia de organização indígena adotada pela Igreja, pois o “Uma vaca para o índio” – surgiria das serras.

Nesse episódio de perseguição aos Beneditinos, observamos como ocorria o controle da sociedade em foco, na qual os latifundiários, que eram, ao mesmo tempo, políticos, se protegiam, assim como aos seus assegurados, contra todos aqueles que ameaçavam a ordem constituída; portanto, uma organização paralela advinda de uma ordem religiosa era desnecessária e até perigosa ao sistema imposto. A ação institucional religiosa por vezes parece ir de encontro aos interesses da elite – representantes da República – naqueles confins de mundo e, nesse sentido, a presença dos monges torna-se um novo poder político (VANTHUY, 2000).

Como se pode notar, o projeto religioso católico tinha dois caminhos definidos a escolher: um era o convencional, o da fazenda; outro, o da maloca. Vanthuy, (2000, p. 75), argumentou sobre o método e o tipo de política de evangelização: “na história da missão entre os povos indígenas esta era a única e radical exigência que o missionário terá que fazer: optar pelo índio ou pelo sistema que o destrói”.

Com a colonização os indígenas assumiram uma identidade intermediária que ficava entre o 'ser índio' e 'ser não-índio'. Essa estratégia de certa forma acomodou as relações de poder, haja vista que, ao não se identificar como índio, o nativo não representaria um iminente perigo para a colonização, condição esta que se efetivava ao assumir traços culturais da sociedade externa. No processo, os indígenas se reinventaram enquanto cultura. Entretanto, a perda de suas terras, as proibições de costumes tradicionais e a iminente condição de dependência econômica contribuíram para desorganização étnica²². Consequentemente, coube aos indígenas um rearranjo no decorrente processo das relações com a sociedade envolvente.

Vanthuy (2000, p. 75), afirma que “a ocupação de suas terras foi determinando o processo de etnocídio dos grupos sobreviventes do genocídio e confirmando os mesmos ao estágio da cidadania de caboclos”. A sociedade envolvente, juntamente

²² O processo da conquista, consolidado pela dominação econômica e cultural, reforçada pelas proibições dos usos dos costumes próprios, gerou a desorganização étnica dos povos indígenas. Como consequência, no geral, os indígenas da Amazônia, que estão no processo de etnogênese, não falam mais suas línguas particulares (VAZ FILHO, 2010). O termo etnogênese, aqui utilizado, deve ser entendido como o fenômeno social do processo de fortalecimento das identidades étnicas.

com o projeto missionário, pretendia fazer do índio um civilizado “com alma”, ou seja, tirá-lo, segundo essa premissa, da ignorância e da barbárie nas quais supostamente se encontrava. O termo que se considera apropriado para esta dissertação é o de Vanthuy (2000, p. 52), para quem a “missão era entendida como um adentrar na floresta, no primitivo, na barbárie e trazê-los à luz da fé, ao mundo dos brancos, dos educados, dos que tem cultura civilizada”.

O projeto missionário amazônico, depois de certo tempo, havia estagnado, e, na Primeira República não havia um plano pastoral claro para os indígenas. As ações missionárias da Igreja estavam subjugadas ao Estado; no caso, o regime republicano, que havia percebido o poder de persuasão e domínio da instituição religiosa sobre os indígenas e lhes tinha retirado concessões e até limitado suas práticas missionárias.

Através da catequese da desobriga, na Amazônia, a OSB projetou sua saída da crise institucional, econômica e espiritual no Brasil, o que efetivamente, no primeiro momento, não logrou êxito.

Em 1910, os Beneditinos deixaram a cidade de Boa Vista e se estabeleceram, emergencialmente, na região do alto Surumú – Missão de S. Gerardo de Brogma – onde realizaram as tarefas de evangelização: faziam catequese, celebravam missas e ministravam os outros sacramentos. Implantaram a primeira escola que, além de alfabetização, oferecia ofícios de jardinagem e carpintaria para crianças. Ao que parece, essa atitude missionária marcaria um divisor de método quanto à relação com os indígenas. Segundo Vanthuy (2000) o lugar escolhido para a fundação da missão era estratégico, além de povoado, na época, pelas comunidades indígenas Macuxí, Wapixana, Taurepang e Arekuna, apresentava uma viável rota de fuga, no caso de retaliação das oligarquias locais, pois ficava próximo da fronteira com a Venezuela.

A encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI (1967, p. 12) fez uma reflexão com conclusões positivas sobre o trabalho missionário da Igreja junto aos nativos no mundo, “ensinando aos nativos a maneira de tirar melhor partido dos recursos naturais, protegeram-nos, com frequência, da cobiça dos estrangeiros”. Essa máxima da Igreja como *Mater et Magistra*²³ (mãe e mestra de todos os povos do

²³ A expressão aqui utilizada ‘*Mater et Magistra*’ é uma referência análoga ao poder que a Igreja acredita ter sobre os paradigmas que considera verdadeiros na dimensão social. A Carta Encíclica *Mater et Magistra*, do Papa João XXIII, foi escrita em 15 de maio de 1961, trata sobre a temática

mundo) que se colocou historicamente como instituição que dava a última palavra sobre o certo e o errado é deveras pretenciosa. Quem ensinou o quê, no caso indígena, no Brasil? A interação cultural entre os povos é uma via de mão dupla. A Igreja pode ter introduzido técnicas de agricultura que aperfeiçoaram a produção; em contrapartida, assimilou dos indígenas maneiras de combater doenças com remédios à base de ervas, entre tantos exemplos que se poderia enumerar.

A ambiguidade marcaria a postura da Igreja Romana na formação da sociedade boavistense até a década de 1960, quando passou a assumir uma postura de parcial defesa dos povos originários.

A princípio, a relação sociopolítica entre índio e não-índio (fazendeiros, missionários e Estado), entre si, foi mediada pela forma de poder importada do Nordeste do Brasil, chamada de coronelismo, ou como aferiu Cirino (2009), o mandonismo. Esse modelo de poder migrou do Nordeste juntamente com seus peregrinos. “Disso se pode supor que o poder no Rio Branco tomou a forma de poder político instalado no Nordeste: o mandonismo, marcado pelo domínio político, social e econômico do Coronel Bento Brasil, ‘personalizado’ na grande propriedade” (CIRINO, 2009, p. 58). A consequência do mandonismo, segundo Cirino resultaria, entre outros aspectos, no voto de cabresto e nos desvios do serviço público.

Após disputarem, com a oligarquia roraimense, um maior poder de influência sobre os indígenas, os Beneditinos fecharam a missão do Surumu, e abriram outra na região do Cauamé, mas acabaram retornando para o Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro (CIRINO, 2009). A inexistência de condições materiais favoráveis à continuidade do projeto católico missionário limitava aquela experiência.

Sobre este aspecto, Vanthuy (2000, p. 91) refletiu: “a dificuldade de a missão desvincular-se do ideal civilizador, a entorpece e a asfixia por um caráter de combate às culturas indígenas”. Na mesma linha de pensamento afirmaram Mata e Tada (2005, p. 202), sobre o processo de colonização: “o modelo colonizador, mercantilista, tentáculo do Capitalismo periférico, obrigou as forças da Igreja a reforçarem esse modelo”. O argumento de Vieira (2007), era de que isso, na prática, deixava a Igreja do lado dos fazendeiros locais, e citou o discurso em que Dom

social à luz da doutrina da Igreja. “Marco importante da história do ensino social da Igreja, o documento atualizou as orientações de encíclicas sociais anteriores, tendo sido publicada no 70º aniversário da encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII, considerada a primeira encíclica social da Igreja. Por outro lado, a análise de João XXIII tornou-se base para vários documentos posteriores do magistério da Igreja sobre questões sociais, passando por Paulo VI e João Paulo II, até chegar a Bento XVI, com a sua *Carita sin Veritate*, de 2009” (IHU on-line, 2011, p. 02).

Gerardo²⁴ afirmava que, para o sucesso da colonização, e, conseqüentemente, da missão, a União deveria tomar medidas jurídicas a favor dos fazendeiros, estimulando-os, reconhecendo definitivamente as terras que haviam de alguma forma tornado produtivas pela criação extensiva de gado.

A postura política assumida pela Igreja foi justificada por Vanthuy (2000, p. 92) como uma necessidade política e material da missão: “a violência e perseguição das forças políticossociais do Rio Branco e os choques culturais no mundo indígena e institucional na congregação, desmontam os planos missionários”. O fato é que a atuação católica, depois da primeira experiência missionária beneditina, na qual se distanciara da elite agrária local, tomou nova postura, e a estes se uniram, relação que durou até meados dos anos 1960.

1.2.2 Segunda fase beneditina: desenvolvimento econômico e catequese

Na segunda vinda dos Beneditinos, precisamente na década de 1920, período catalogado por Vanthuy (2000) como ‘era desenvolvimentista’ (1921 a 1929), tem-se o auge da harmonia entre Igreja e Estado, a qual se caracteriza pela ausência da devida preocupação com o trabalho indígena, em benefício do desenvolvimento dos fazendeiros e da sociedade envolvente.

No período desenvolvimentista, a Igreja Católica Romana tomou o partido dos fazendeiros, políticos locais, e assumiu, declaradamente, sua nova postura política missionária, como enfatizou Vieira (2007, p. 99-100):

Frequentes 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 pertenciam as 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 porventura ainda estariam por chegar.

²⁴ Dom Gerardo Van Caloen – Beneditino – e primeiro bispo-prelado da Missão *Nullius* do Rio Branco, atual Roraima. Abade do Rio de Janeiro, “[...] tornou-se Bispo Titular de Phocea e Prelado do Rio Branco [...] 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, abrir-se-iam grandes possibilidades de encontrar financiadores para tal projeto, principalmente o Estado, como também de encontrar novos missionários” (VIEIRA, 2007, p. 89).

Nessa fase da história roraimense, observa-se a ‘jogada de toalha’ por parte da Igreja, para quem só com condições materiais propícias a missão religiosa, entre os nativos, poderia lograr êxito. O projeto religioso demonstrava sua face existencial frente à realidade dos fatos. A instituição religiosa precisava do subsídio do Estado para materializar seu projeto, e acusava que só com o saneamento básico, por exemplo, era possível um trabalho catequético e colonizador duradouro.

O discurso de D. Gerardo se colocava nitidamente a favor do projeto da colonização, fundamentado pela intervenção do Estado com a mudança de postura dos indígenas, aqui tratados como mera concepção instrumental do projeto da ocupação definitiva do Rio Branco. Vieira (2007, p. 101) resume bem como se desenvolveu a catequese da desobriga, em Roraima, na República:

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

Em 1923, Dom Gerardo foi substituído por Dom Pedro Eggerarth, o que consolidava a harmonia entre as oligarquias locais e a Igreja Romana, e cessava as perseguições aos Beneditinos. Vieira (2007) afirma que na gestão de Dom Eggerarth ocorreram inúmeros pedidos, feitos ao governo republicano, para obtenção de empregos e nomeações a favor da emergente elite agrária residente no vale do Rio Branco.

Na década de 1930, o Brasil da Era Vargas precisava da Igreja para afirmar seu apelo ideológico. A Constituição de 1934 demonstrara a influência da Igreja na sociedade civil, favorecendo o Estado; em contrapartida, recebeu deste, por exemplo, o privilégio do ensino religioso dogmático nas escolas públicas. A missionaridade religiosa institucional, dentro do sistema desenvolvimentista, usou dessa condição para consolidar seu projeto religioso.

A segunda vinda dos Beneditinos à região ocorreu por meio de duas estratégias: uma era a da catequese; outra, a de caráter empresarial. Dom Alcuino Meyer²⁵ era quem atendia, de fato, à primeira, e quem efetivamente cuidava da catequese dos não índios e índios (VIEIRA, 2007). A obra efetiva da catequese

²⁵ Vale ressaltar que para todo o clero Beneditino se utiliza o tratamento de “Dom” o mesmo que se usa para com os bispos, no Brasil.

beneditina ficaria praticamente sob a responsabilidade deste. Com Dom Alcuíno Meyer e Dom Mauro Wirth a missão assumiu outra postura: passaram a aprender a língua, conhecer os mitos e costumes dos povos Macuxi, Wapixana, Taurepang, Ingarikó e Pauxiána (VANTHUY, 2000, p. 98).

A ideia inicial dos Beneditinos era a de que com o modelo empreendedor, a Ordem apresentaria certa autonomia e se livraria, de vez, da Abadia do Rio de Janeiro; porém, devido a uma série de questões operacionais, a iniciativa ruiu, levando à renúncia de Dom Pedro Eggerath, em 1929, e sua substituição por Dom Gregório Erzogg (VIEIRA, 2007, p. 114).

A missionaridade católica romana entendeu, na prática, a multiplicidade cultural dos indígenas com tradições religiosas diversas, e que o projeto de evangelização tinha que se adequar àquela realidade diversificada para dar certo. A estratégia missionária que deveria ser adotada era a de ir ao seu encontro, em vez de atraí-los para si, como era o projeto da missão inicial.

No jogo de interesses, a Igreja Romana ora defendia os indígenas, ora os utilizava como mão de obra em potencial. Essa postura missionária – fruto de uma inculturação tendenciosa – refletiu nos nativos a necessidade de adaptações e arranjos culturais no campo religioso e social, fato que os obrigou a se reinventarem enquanto identidade étnica. Cirino (2009, p. 102-103) resumiu a postura da ação da Igreja com relação aos indígenas, antes da década de 1960:

O discurso crítico missionário, não obstante, estava profundamente marcado pela ambiguidade, tanto pelo fato da evangelização conduzir, ainda que indiretamente, os índios ao trabalho nas fazendas, quando pela utilização da mão-de-obra indígena no seio da própria comunidade missionária.

A esse respeito Rubio (1983, p. 17-18) corroborou quando afirmou que “o trabalho missionário da Igreja na América Latina esteve, pois, sempre unido a este sistema [...] a ambiguidade que continuou presente na ação posterior da Igreja, ainda depois da independência”.

Com relação à mesma questão, Oliveira (2003, p. 79) discorreu:

Tal quadro histórico demonstra o caminho escolhido pela Igreja e seu projeto missionário para a região, onde apesar da oposição, historicamente Igreja e Estado se uniram e digladiaram quando os interesses não satisfaziam as partes. Nesse contexto de tensões sociais e competição de mercado, prevaleceu o domínio do branco nas terras e negociações amazônicas, o sistema de alianças e o papel das ordens religiosas foram significativos não só na

evangelização como no processo de escravização indígena, garantindo tanto a prestação de serviços aos colonizadores europeus como o produto para o comércio.

Modificando a paisagem desse quadro histórico regional, a Diocese de Roraima rompeu com a postura conservadora no final dos anos 1960, orientada pelas diretrizes do Concílio Vaticano II, o qual apontava para novas formas de eclesiologia. Tal postura paulatinamente se materializou na ação pastoral dos missionários da Consolata²⁶, que chegaram à Prelazia do Rio Branco em 14 de junho de 1948, substituindo os Beneditinos; naquele momento era administrador apostólico, o Pe. José Nepote Fus²⁷. Em 1963 a Prelazia *nullius* do Rio Branco passou a chamar-se *nullius* de Roraima, devido à criação do Território Federal de Roraima. Com os missionários da Consolata deixou-se, progressivamente, o atrelamento ao Estado e assumiu-se um posicionamento em defesa dos direitos indígenas: trabalho articulado, lento, mas progressivo, priorizando a conscientização²⁸ dos autóctones acerca de sua realidade social.

Entre outras ações administrativas relevantes dos missionários da Consolata, nesse período, se pode citar: a criação da Escola Agroindustrial de Calonga, a fundação das Missões São José, em Surumu (1951) e Catrimani (1965) – esta última entre o povo Yanomami, também a prestação de serviços no Hospital Coronel Motta, criação de novas paróquias, inauguração da Catedral de Roraima – Cristo Redentor. Dom Servílio Conti, que, desde 1965, estava na direção da Prelazia *Nullius* de Roraima, assumiu o cargo, em definitivo, em 1968.

²⁶ O Instituto Missionário da Consolata foi fundado, em 1901, por José Allamano, em Turim – Itália. Nascera para formar sacerdotes e Irmãos para atuarem nas colônias das potências europeias. Depois, foi a vez do Instituto das Irmãs Missionárias da Consolata, em 1910. As atividades do Instituto, desde sua criação, focavam a promoção da ação social da Igreja. “O título “Consolata” é uma homenagem prestada pelo fundador a Nossa Senhora da Consolata, de quem era devotíssimo filho. José Allamano faleceu em 16 de fevereiro de 1926 e foi beatificado em 07 de outubro de 1990, pelo Papa João Paulo II” (TOMÁS, 2001, p. 01).

²⁷ CONTI (s/a, p. 01): “Este pugilo de Missionários era assim composto: Dom José Nepote – novo prelado; Pe. Mário Chaibrera; Pe. Zeferino Fastro; Pe. Antônio Maffei; Pe. Ricardo Silvestri; Pe. Marcos Lonati e Irmão Oreste Trulli”. Arquivo da Diocese de Roraima.

²⁸ Apesar de o termo se encontrar atualmente desgastado na sociologia brasileira, era bastante utilizado na década 1980, em Roraima, momento em que respondia às demandas das questões sociais.

1.3 A IGREJA NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL NO PÓS-VATICANO II

No Brasil, nas décadas de 1960 e 1970, segmentos²⁹ da Igreja passaram a ter uma incisão declarada na vida política, e, segundo Cabral (2008), parte do seu quadro clerical aderiu às exigências do Concílio Ecumênico, assumindo, em seus diversos ministérios, a dimensão de “povo de Deus”, valorizando a participação dos leigos.

Setores mais avançados da hierarquia (como Dom Helder Câmara, do Brasil; Dom Larrain, do Chile; Dom Proño, do Equador, entre outros) proclamavam a necessidade de superação da ordem capitalista por uma ordem democrática, ligada à participação do povo (BOFF, 2008, p. 98).

Uma corrente voluntarista formada por esses setores progressistas da hierarquia eclesial, também por teólogos e agentes pastorais, paulatinamente começaram a recuperar os princípios libertadores contidos no Evangelho; a partir daí, desenvolveu-se toda uma espiritualidade de compromisso com os pobres.

A nova postura missionária da Diocese de Roraima adentrou por esse caminho, relegando o modelo evangélico de desobriga. Porém, segundo Ben (2002, p. 05) a nova postura missionária, a princípio, não foi influenciada pela Conferência de Medellín, mas por uma necessidade existencial, fundamentada na teologia do Vaticano II.

Era uma mudança de postura exigida pelo evangelho e não por alguma razão sociológica ou ideológica. [...] Não foi nem a influência da Conferência de Medellín, que ninguém a essa altura conhecia, pois se vivia praticamente sem comunicação com o mundo, nem o Cimi que ainda não tinha sido fundado pela Igreja.

Para Ben (2002), eram três os caminhos que os missionários tinham que seguir diante da realidade indígena: 1. fazer meio termo e agradar ‘gregos e troianos’ (indígenas e fazendeiros); 2. desistir da evangelização do campo; 3. fazer cumprir as exigências do evangelho, em defesa dos nativos.

²⁹ Os segmentos, dentro da Igreja Católica Romana, no Brasil, atendiam a diversas tendências que Sofiati (2013, p. 217) classifica em: Tradicionalistas, compostos pelos movimentos *Opus Dei*, Tradição Família e Propriedade e Aautos do Evangelho; 2) modernizadores conservadores, setor no qual se insere o Movimento de Renovação Carismática Católica; 3) reformistas, entre os quais predominam as congregações que trabalham diretamente com educação, como lassalistas, salesianos e maristas; 4) radicais, compostos pelos setores ligados à Teologia da Libertação, como as CEBs, Pastorais Sociais, Pastorais da Juventude.

Rubio (1983) vê uma explicação materialista para o devido fato histórico, o qual receberá uma reflexão mais profunda no Terceiro Capítulo. Para o autor, a Igreja, inserida no contexto histórico internacional na América Latina, que possuía afinidade com o modelo democrático, e, devido ao perigo de um desarranjo social e uma solução mais radical, como uma possível revolução marxista, optou por um modelo institucional que levasse em consideração as demandas sociais existentes.

Pelo mesmo caminho adentrou a Diocese de Roraima, o da adoção do novo modo de ser Igreja. O espírito da ascese cristã – transformação de ‘si’ e depois a do ‘outro’ – característica das religiões proféticas, contribuiu para que a instituição fomentasse ou consolidasse tipos de sistemas sociais nas culturas nativas. Os reflexos da dimensão religiosa no campo social, no caso, levariam os indígenas a uma intervenção em sua realidade; para tanto, a Igreja parceira dos nativos, em Roraima, buscou a politização destes, através da formação de lideranças.

Naquele período, o governo brasileiro estava preocupado com a Segurança Nacional, e, nessa preocupação, estava a Amazônia: “propunha uma estratégia de política de fronteiras, de política nacional fundiária, privilegiando a concentração da propriedade agrária e o reassentamento de lavradores expulsos de outra terra e jogados na Amazônia” (SANTILLI, 2001, p. 10). Aos indígenas sobrou o fardo do litígio da territorialidade.

O momento em que se desenvolveu o processo de organização indígena, em Roraima, é o mesmo de efervescência política no Brasil.

Nesse período de crise, aconteciam conflitos envolvendo tanto disputas político-ideológicas quanto embates entre escalões diversos (grupos políticos, intelectuais, missionários católicos). Foram conflitos envolvendo diferentes segmentos sociais, em geral, pertencentes às classes médias intelectualizadas (artistas, jornalistas, professores, estudantes, etc.), partidos de esquerda, esferas do movimento estudantil, do operário, do camponês e parte da Igreja Católica compromissada com a Pastoral da Terra e Teologia da Libertação. Toda essa movimentação social e política, no campo e na cidade, possibilitaram [*sic*] a participação dos movimentos indígenas que também se organizavam (OLIVEIRA, 2003, p. 143).

A Igreja em Roraima, no pós-Vaticano II, tomou a decisão de seguir “o caminho da maloca” em detrimento do “caminho da fazenda”, ou seja, fez a opção pelos indígenas, deixando de lado a parceria histórica que manteve com a sociedade envolvente. Ao assumir uma postura evangélica, em sintonia com os problemas sociais, foi acusada, por políticos roraimenses, de fazer parte de um

projeto de internacionalização da Amazônia; para tanto, segundo os acusadores, se utilizou do pretexto de defender os direitos indígenas a fim de concretizar a devida empreitada. “Os indígenas eram considerados como inimigos internos, aliados com a Igreja e com outras entidades estrangeiras, num suposto processo de ‘internacionalização da Amazônia’ e de suas riquezas naturais brasileiras” (MONGIANO, 2011, p. 71).

No Senado Federal o discurso dos políticos representantes de Roraima se afinava em defesa da elite local.

Entre aqueles que lidam com a questão indígena, existe quase um consenso de que a garantia de terras é a condição primeira para a sobrevivência desses povos, tanto em termos físicos como étnico e cultural. Esse pensamento encarna as aspirações de uma filosofia criada por religiosos missionários que, embebidos de uma questão particular e única, deixam de observar e reconhecer os direitos da população não índia que hoje é muitas vezes maior que a população indígena da região. [...] Não posso admitir que uma área de verdadeira produção de riquezas através da pecuária seja reduzida a reservas intocáveis, para guardá-las para o futuro, quiçá os próprios brasileiros venham usá-las e explorá-las (DIAS, 1995, p. 28-29).

As novas exigências sociais, que caracterizavam a realidade latino-americana – retratada em um quadro com alarmantes desigualdades sociais fizeram com que parte da Igreja, no Brasil, redimensionasse sua prática pastoral. E em Roraima não foi diferente.

No meio das questões indígenas, por meio dos quais conflitavam a Igreja e o Estado, estavam os nativos com suas cosmovisões, valores e costumes diferentes, seu modo próprio de viver e ver a vida, no qual a terra tinha um significado diferente: “a terra é seu chão cultural, cheio de tradições, de mitos e de história” (SOUZA; CARAVIAS, 1988, p. 80). Seguindo a mesma concepção antropológica a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1986, 06) conceitua terra: “Se para o homem, de modo geral, a terra sempre teve um papel fundamental em sua vida, para os povos indígenas ela assume uma dimensão muito mais profunda e dinâmica: é ali que eles encontram suas raízes humanas, religiosas e sociais”.

Para Cabral (2008, p. 51), “o Concílio Vaticano II apontou as diretrizes gerais para a renovação da Igreja e Medellín buscou ser um delineamento de suas aplicações na América Latina, representando uma primeira grande tentativa de recepção do Concílio”, ou seja, uma espécie de orientação mais clara e consensual entre os dirigentes religiosos para toda a Igreja.

Segundo Rubio (1983, p. 15-16), “o fato da Igreja na América Latina – como a Igreja Universal – descobrir em nível oficial que a Instituição deveria estar a serviço real do homem, especialmente dos mais abandonados, deve ser entendido como uma redescoberta”. Pode-se, de fato, conhecer, antes disso, ações isoladas de bispos e padres na América Latina; porém, o Concílio Vaticano II assumiu tal orientação, indicando, através de seus documentos, o caminho pastoral da Igreja.

Uma conquista progressista da ação da Igreja, nesse sentido, foi a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* – ‘A Igreja no mundo de hoje’ (1965), para quem o centro da atenção da evangelização seriam as necessidades existenciais do ser humano e o desejo da Igreja em contribuir com a construção da plenitude humana (SOUZA; CARAVIAS, 1988, p. 351). No documento *Gaudium et Spes* a Igreja trata de temas relevantes para a situação no campo: maior participação (dos lavradores); direito que cada um tem à cultura; desigualdades socioeconômicas; necessidade de promoção técnica; função social e particular da propriedade e o problema do latifúndio (SOUZA; CARAVIAS, 1988, p. 352-353), entendendo o ser humano em suas várias dimensões indissociáveis.

A religião institucionalizada precisava dar resposta às agústias do povo latino-americano. Tais respostas deveriam atender a demanda existencial. O discurso da Igreja foi o de colocar o evangelho encarnado à realidade e, entendendo essa realidade como parte do processo que levaria ao nível transcendental.

Cabral (2008) alertou para o fato de que, em resposta àquela situação demandando justiça social, vários setores e lideranças da Igreja se engajaram nas mobilizações envolvendo o povo pela redemocratização do país, fundamentados pela Teologia da Libertação³⁰. Entretanto, o mesmo autor questionou tal propositura, e faz refletir sobre se é possível a Igreja horizontalizar, partilhar decisões com o “povo de Deus” e, ao mesmo tempo, manter a Instituição hierarquizada em sua estrutura de poder.

É interessante perceber a mobilização em defesa de melhores condições de vida que o discutido modelo eclesial, baseado na participação e organização

³⁰ “A teologia da libertação é um corpo de textos produzidos a partir de 1970” (LÖWY, 2000, p. 56). Segundo essa teologia, Jesus se posicionou ao lado dos excluídos a fim de conhecer suas necessidades. Examinando o evangelho, podemos constatar que ele se encontrava com os doentes para curá-los, com os endemoninhados, com os cegos, com os coxos, com os paralíticos, com os aleijados, enfim com todos aqueles que sofriam alguma forma de dificuldade. A finalidade de Jesus ao estar com as pessoas que carregavam na sua história a marca da opressão era a de libertá-los de seus sofrimentos (NORONHA, 2012, p. 187).

popular, desempenhou para com as massas populares nas duas décadas posteriores a 1960, no Brasil. Ainda que se constate que, em se tratando de postura política de ação pastoral institucional, “era da orientação do episcopado que a Igreja continuava dependendo” (CABRAL, 2008, p. 19).

Refletindo sobre a postura da Igreja, na América Latina, percebe-se que não foi apenas uma mudança de método, mas de conteúdo, impulsionado pelas orientações do Concílio Ecumênico Vaticano II e pelas críticas oferecidas à atuação missionária historicamente implantada no continente. Parte dessas críticas veio de antropólogos participantes do Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, realizada na Ilha de Barbados, entre os dias 25 e 30 de janeiro de 1971, as quais contribuíram para uma nova postura missionária indigenista. Entre os antropólogos estavam Darcy Ribeiro, Stefano Verese, Guilherme Bonfim Batalha, Georg Grumberg e Sílvio Coelho dos Santos, que analisaram a atuação da Igreja na América Latina, sempre conivente ou a favor do espírito desenvolvimentista de caráter econômico em detrimento dos nativos da região. Dessa reflexão se elaborou um documento síntese, conhecido como Declaração de Barbados (1971).

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 (VIEIRA, 2007, p. 150).

Dessa forma, a Igreja, no Brasil, se engajou em uma ação evangélica fundamentada no mistério pascal, composto pelos eixos vida, paixão, morte e ressurreição. “A ressurreição só é compreensível como coroamento de uma vida entregue e solidária com os homens e mulheres de todos os tempos, especialmente os negados e excluídos” (CNBB, 1993, p. 13).

1.3.1 A Igreja Católica Romana de Roraima nos caminhos da libertação

A missionaridade indigenista da Igreja de Roraima amadureceu no decorrer de sua história. Essa postura clerical é anterior à criação do CIMI³¹, e até mesmo às

³¹O Conselho Indigenista Missionária (CIMI) foi criado somente em 1972. Posteriormente, em 1975, foi a vez da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

orientações da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, pois, como salientou Viera (2007, p. 148), “nem a Conferência de Medellín nem a de Puebla abordaram a temática indígena especificamente, pois no interior de muitas Igrejas ainda não existia, à época, uma sensibilidade para a especificidade da causa indígena propriamente dita”. A nova postura da Igreja de Roraima foi provocada pelo surgimento de uma evangelização libertadora demandada pelas questões sociais que colocavam todos os excluídos socialmente em estado de proteção e defesa como exigência do evangelho; entre eles, os indígenas. De certa forma, essa exigência evangélica já fazia parte do discurso da Diocese que se mantinha em harmonia com a CNBB. Outro fator considerado é que para Roraima iam padres estrangeiros, que lá encontravam uma realidade indígena marginal em relação à sociedade não índia.

A proposta do CIMI era a de revigorar a “Igreja indígena”. O CIMI, desde a sua criação tinha o objetivo de defender os indígenas como tarefa e função do evangelho de acordo com sua realidade no Brasil:

E na opção pelos povos indígenas, o nosso lugar e nosso ritmo de atuação são determinados pelos próprios índios e pelo evangelho que nos convida a assumir essa humanidade indígena, numa solidariedade que vai até as últimas consequências e até os confins do mundo (CIMI, 1986, p. 99).

Após a conferência de Medellín, a de Puebla, realizada em 1979, confirmou a opção de ação preferencial da Igreja pelos pobres. Apesar de os teólogos da libertação terem sido proibidos de participar da Conferência de Puebla, foi confirmada a necessidade de promoção da libertação integral da pessoa humana. O sentido de libertação real e integral do pobre foi mantido das decisões de Medellín: “O melhor serviço do irmão é a evangelização que o dispõe a realizar-se como filho de Deus, o liberta das injustiças e o promove integralmente” (CNBB, 1983, p. 277). Ou seja, a Igreja reafirmou que a saída para a dura realidade latina deve ser trilhada pelos fundamentos do evangelho de Cristo e não por outras doutrinas políticas. Para Boff (2008, p. 103), “são os indígenas que nos devem ajudar na evangelização das culturas, pois foram eles que acumularam experiências de resistência, de convivência e de assimilação de outras culturas, principalmente da nossa dominante”.

Laraña (1995, p. 462) resumiu bem o que significou Medellín para a América Latina:

Medellín dirige essa abertura (da Igreja para o homem moderno) ao homem latino americano concreto. [...] O progresso que se abriria ao concílio como horizonte de atividade humana na história, é agora questionado pela exigência de uma transformação das estruturas. [...] Medellín descobre suas marcas na miséria de milhões de latino-americanos.

A Conferência de Medellín demonstra uma preocupação com o ser humano diante do progresso, sua posição, sua construção enquanto ser total. Preocupa-se com o desenvolvimento econômico a ser orientado pela ética cristã. “A Conferência de Medellín, mais do que o próprio Concílio, se aproximou do mundo dos pobres e fez dele um dos principais temas de suas reflexões e resoluções” (PEREIRA, 2012, p. 99). Medellín destacou o compromisso com os pobres; o reconhecimento do princípio da liberdade como condição primordial do povo, principalmente o oprimido e a necessidade de reorganizar a Igreja em pequenas comunidades, o que fez surgir as Comunidades Eclesiais de Base – CEB’s.

Dez anos depois, a Conferência de Puebla demonstrou a necessidade efetiva de renovação da Igreja na América Latina a fim de atender aos mais necessitados. Em Puebla, a opção preferencial pelos pobres foi a condição para a convivência social harmônica, sem a qual tal equilíbrio não seria possível: “Esta opção, exigida pela escandalosa realidade dos desequilíbrios econômicos da América Latina, deve levar a estabelecer uma convivência humana digna e a construir uma sociedade justa e livre” (CNBB, 1983, p. 279).

O novo modelo de ser igreja, na América Latina, deveria levar em conta a realidade sociopolítica e econômica na qual se encontravam estes povos, muitos empobrecidos e gerenciados por uma política econômica dependente e atrelada ao capital financeiro internacional. A categoria pobre, além de levar em consideração os aspectos econômicos e sociais, considerava também as exclusões culturais, discriminações por questões de gênero, étnica e política (CABRAL, 2008). A presença da Igreja deveria transformar a realidade social, como parte do processo de construção de uma sociedade plena, que levasse em conta todas as dimensões que formam o ser humano e, portanto, todas suas necessidades, em um processo a ser concluído no plano transcendental.

1.3.2 Os Missionários da Consolata em Roraima: dimensão social

Entre as décadas de 1970 a 1990 a Diocese de Roraima passou a ser dirigida por Dom Aldo Mongiano, do Instituto Missionário da Consolata; o referido período foi marcado por fatos históricos relevantes, entre os quais podemos destacar a descoberta de grandes garimpos de ouro e, em decorrência, houve a aceleração do movimento migratório; foi aberta a BR-174; surgiu o movimento indígena; a Diocese fez a declarada opção preferencial pelos indígenas e seus direitos constitucionais. Roraima passou da condição de Território para Estado da Federação brasileira.

Foi nesse contexto histórico-social que a instituição Católica Romana assumiu uma nova postura em relação à degradante realidade indígena. Tal panorama, tendo o gado como elemento aglutinador das relações sociopolítico-econômicas, contribuiu para o surgimento do projeto do gado indígena, denominado “Uma vaca para o índio”, estratégia de caráter político, apreendida pelos indígenas e apoiada pela Diocese de Roraima.

A nova forma de ser Igreja foi assumida pela Prelazia de Roraima que, mais tarde, em 1979, foi transformada em Diocese e, que, à época, tinha a sua frente um epíscopo receptivo a essas ideias; o hoje bispo emérito, Dom Aldo promoveu uma nova prática pastoral, inserida no contexto social, na qual denunciava a situação de opressão dos povos indígenas: “Para iluminar nossos caminhos, havia também a diretriz pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que adotara o método ‘ver, julgar e agir!’” (MONGIANO, 2011, p. 53).

Parcela considerável da sociedade não índia, em Roraima, no período, era formada principalmente por pessoas ligadas a algum tipo de atividade pastoral na Igreja, como catequese, Apostolado da Oração, Cursilho, Movimentos de juventude, e tinham, no geral, com raras exceções, um conhecimento superficial e confuso da mensagem evangélica (INSTITUTO MISSIONÁRIO DA CONSOLATA, 1977, p. 07). Nas camadas mais populares, a religião se apresentava como uma espécie de “fenômeno instintivo”, à qual as pessoas se dirigiam em busca da cura de enfermidades. O catolicismo era a maior religião, em Roraima, pelo menos no tocante ao número de batizados entre os não índios.

Os Missionários da Consolata se dirigiram para Roraima com o objetivo de preparar a Igreja local, em meio a um povo no qual, “a fé e a relativa vivência estão fundamentadas em argumentos da ‘tradição’, quando não sentimentais e

supersticiosos” (INSTITUTO MISSIONÁRIO DA CONSOLATA, 1977, p. 07). Entretanto, os agentes pastorais da Consolata paulatinamente se distanciaram da catequese de desbriga e constituíram a catequese comunitária, termo utilizado pelo Pe. Jorge Dal Ben (2002).

Vieira (2007) corrobora:

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 (p. 137).

O que teria impulsionado a adoção de um novo modelo evangélico foi o estado de dependência no qual se encontravam os indígenas com relação aos fazendeiros e políticos de Roraima. Era necessária uma encarnação do evangelho na realidade. Dessa forma, as orientações do Concílio Vaticano II passaram, progressivamente, a nortear as atividades pastorais dos Missionários da Consolata, principalmente no tocante às questões indígenas.

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 à 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 (VIEIRA, 2007, p. 148).

De sua chegada a Roraima, em 1948, até meados dos anos 1960, os Missionários da Consolata ainda se dedicavam à evangelização no estilo da desobriga. Só em 1968, na gestão de Dom Servílio Conti, é que os missionários passaram a residir junto aos povos indígenas, momento que surgiram as missões de Normandia, Taiano, Serra da Lua e Maturuca.

Porém, os missionários, sensibilizados com a realidade indígena optaram por um novo modo de ser Igreja. Fizeram parte desse grupo os missionários: “Pe. Luciano Stefanini – na região do Surumu e a hoje São Marcos, Pe. Bruno Marcone – região do Taiano, Pe. Carlos Tonello – Serra da Lua, Pe. Jorge Dal Ben – Baixo São Marcos, Raposa, Baixo Cotingo e região das Serras, Pe. Luizinho (adotara uma

postura mais conservadora) – região de Amajari, além dos missionários Lírio Girardi (na capital, Boa Vista), Guilherme Damiuli (Catrimany) e João Saffirio, os Irmãos Francisco Bruno e Carlos Zaquini.

A ausência de sentido efetivo na cosmologia indígena com relação aos sacramentos cristãos, assim como o próprio método da “desobriga”, não se harmonizou com a situação de dependência e a conseqüente realidade social em que se encontravam os nativos, “chegando até a ser uma traição às exigências do evangelho” (BEN, 2002, p.03).

A conjectura social indígena antes do projeto “Uma vaca para o índio”, segundo Ben (2002, p. 02) era a seguinte:

Viviam os índios acossados pelas fazendas e pelo garimpo, desprezados pela sociedade envolvente, que os qualificava no linguajar comum de ‘bichos’, sem assistência médica, já em fase avançada de desestruturação de suas aldeias, sem terra, sem dignidade, numa dependência extrema, vergonhosos da própria língua e, sobretudo, como traço emblemático de desgraça, entregues às bebidas alcoólicas.

O projeto de desenvolvimento para a Amazônia não levou em conta as populações tradicionais que viviam em Roraima, consideradas entraves ao progresso, tampouco o fizeram os colonos e ribeirinhos incentivados pela mesma ação governamental à investidura naquele espaço amazônico. A colonização precisou da vanguarda da Igreja para se concretizar enquanto projeto de desenvolvimento; assim, ironicamente, a mesma instituição que, outrora, no mínimo teve posições ambíguas com relação às questões indígenas, posteriormente se tornou a saída viável para a difícil situação sociocultural destes. Este é caso dos indígenas e da Diocese de Roraima.

O período entre o final da década de 1960 e início da década de 1990 foi determinante para os indígenas de Roraima. Foi marcado pela constante atuação dos Missionários da Consolata em sua defesa. As ações missionárias se embasavam nas deliberações episcopais latino-americanas, apesar de a elite agrária roraimense acreditar em uma postura subversiva endógena do bispo católico local.

O período de 1975 a 2000 foi assinalado por violentos embates entre o Estado e a Igreja Católica na disputa de poder sobre o índio. Por sua vez, o índio se organizava em Assembleias e Conselhos, ganhando apoio de ONGs nacionais e internacionais, solidárias a sua causa. A Igreja, representada pela Diocese de Roraima, adotou novas normas com base nas instruções da Declaração universal dos direitos humanos, das normas internacionais enunciadas pela

Convenção de Genebra Nº 107 da OIT (1957), das revisões parciais da Convenção Nº 169126 (1991) e das recomendações relativas às populações “aborígenes e tribais”, além de outros instrumentos internacionais referentes à discriminação dos povos indígenas, que foram elaborados entre os anos de 1950 e 1980. Essa política indigenista do governo do Território, que visava o processo de segregacionismo, passou a disputar, com a Diocese de Roraima, o controle nesse processo pelo qual o índio era absorvido na cultura nacional (OLIVEIRA, 2003, p. 154-155).

O modo de ser Igreja, em Roraima, estava pondo em prática as decisões ulteriores que os encontros, concílios, documentos e encíclicas direcionavam para uma atuação missionária na América Latina. Segundo Mongiano (2011, p. 51),

Nosso trabalho, além da bíblia, era inspirado por alguns documentos fundamentais, como as conclusões das Conferências de Medellín e Puebla. [...] Também a encíclica *Populorum Progressio* e o documento *Evangelii Nuntiandi* representavam os princípios e as pilastras do nosso trabalho pastoral.

Os mais pobres entre os pobres, conforme entendimento da Diocese de Roraima eram os indígenas em sua realidade social. Durante séculos eles foram espoliados nos serviços que atendiam aos fazendeiros e, com a perda compulsória de suas terras, desorientaram-se momentaneamente enquanto cultura, vindo a se reorganizarem no processo de relações políticossociais com os não índios.

Na 4ª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe – Santo Domingo (1992) – o tema inculturação firmou-se, apontando o caminho pelo qual deveria seguir a missionaridade da Igreja para a América Latina:

Estudar melhor a religiosidade de cada grupo indígena, com assessoria antropológica e teológica. [...] Insistir com os missionários na imprescindível necessidade do aprendizado da língua indígena. Assumir já a campanha nacional, de abaixo-assinado, em favor da demarcação das terras indígenas (CNBB, 1993, p. 69).

Para Campos (2010), a inculturação é a experiência pastoral que assumiu os desafios do mundo tradicional e moderno. Respondeu à demanda histórica da descolonização e exigiu uma constante reinterpretação do Evangelho levando em consideração os aspectos culturais de cada povo com suas particularidades. Segundo a Igreja, o objetivo da evangelização pela inculturação é estreitar a distância entre cultura e evangelho. Nesse sentido, Santo Domingo propôs a inculturação pelo seu caráter democrático no que diz respeito às diferenças culturais, e, por meio dela apostou no que chamou de Nova Evangelização.

Contraditoriamente a ala hegemônica dos bispos delegados da 4ª Conferência Episcopal teve uma postura conservadora com relação às questões indígenas. Postura esta foi evidenciada pela referência da reflexão teológico-pastoral que não partiu da realidade desses povos. Os compromissos com as questões sociais, assumidos nas Conferências anteriores, não foram contemplados no documento final de Santo Domingo. O 'método ver, julgar e agir', deixou de ser proposto como ferramenta cristã de análise da realidade social do continente. A Conferência foi marcada por avanços e retrocessos.

O episcopado latinoamericano propôs alternativas para os indígenas na defesa de seus direitos. Porém, essa posição não veio como atitude isolada; mas, sim, como parte de um contexto histórico. A religião institucionalizada precisava oferecer sentido ao ser humano antropológico, relação inexorável de sua natureza (BERGER, 1985), sob pena de ficar marginalizada.

O modelo de desobriga não atendia mais à realidade indígena; era necessária uma nova experiência religiosa institucional que atendesse as demandas existenciais daqueles povos. A grande sacada dos missionários da Consolata foi a de ir ao encontro dessas necessidades, encarnando sua proposta de espiritualidade cristã nessa realidade e superando-a ao lado dos indígenas.

2 O PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”

A partir da década de 1960, paulatinamente os Missionários da Consolata passaram a abordar temas existenciais em sua catequese indígena, baseados na máxima de que Jesus veio transformar o ser humano e, conseqüentemente, sua realidade social. A nova evangelização buscava implantar as resoluções de parcelas de uma Igreja que, no pós-Concílio Vaticano II, assumira a opção preferencial pelos pobres e encontrava fundamentos de sua prática na Teologia da Libertação. Os padres não celebrariam mais a missa na fazenda, mas, sim, na própria maloca; os missionários passariam a morar nas comunidades indígenas; transformou-se o internato de Surumu – antiga missão católica – em Centro de formação para professores.

A Diocese priorizou a pastoral indígena e promoveu a formação de lideranças para encaminhar as mobilizações pela terra. A percepção de que a posse da terra seria ferramenta de autovalorização étnica e meio material indispensável para a autonomia índia, passou a ser repertório do discurso dos missionários. A proposta teológica se orientava pela máxima de que o Reino de Deus era preferencialmente dos oprimidos. Essa mudança radical na forma e conteúdo da atuação da pastoral diocesana, em Roraima e no resto do país, era vista pelos militares de outra forma: “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 MDB – Movimento Democrático Brasileiro” (VIEIRA, 2007, p. 150).

Além da formação política, os missionários fomentaram alguns projetos econômicos, de cunho comunitário, para promover a autonomia autóctone, dentre os quais, destacamos, pelo resultado e abrangência social, o projeto “Uma vaca para o índio”³². As mobilizações pelo reconhecimento da terra como propriedade coletiva assumiu prioridade no foco das ações missionárias.

³² Doravante o Projeto ‘Uma vaca para ao índio’ será identificado pela sigla PUVI.

2.1 POVOS PROTAGONISTAS DO PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”

O estudo de caso realizado tem como protagonistas, além da Diocese de Roraima – representada pelos missionários e missionárias do Instituto da Consolata – os indígenas das etnias Makuxi, Wapixana e Ingarikó. Foi o povo Macuxi das Serras, em parceria com a Diocese de Roraima que originalmente implantou o PUVI. O estudo refletiu sobre a prática pastoral à luz dos fenômenos históricos e sociais, analisando, a dimensão social da religião e seus reflexos nos grupos humanos, entendendo a cultura como o elemento responsável pela criação dos sistemas simbólicos que regulam as relações sociais.

Na visão de Bourdieu (2004), a cultura tem uma função externa, por exemplo, a de justificar uma ordem social arbitrária. Porém, a cultura ganha realidade própria e se realiza por meio dos aparelhos de reprodução simbólica, como a religião, por exemplo, através dos quais se constituem as linguagens e representações. Os aparelhos de reprodução simbólica, por sua vez, se criam e se transformam a partir das condições econômicas e políticas de determinada cultura. Em suma, a cultura e os sistemas simbólicos que dela fazem parte (arte, mito, linguagem e religião) são, na verdade, instrumentos de poder utilizados para manter determinada ordem vigente.

Além das etnias citadas, os Taurepang, ocupantes da TI São Marcos, posteriormente passaram a fazer parte do PUVI, devido à boa relação com o CIR³³ e por causa de seu histórico de mobilizações pela terra.

Os Macuxi e Ingarikó são de filiação linguística Karib; os Wapixana pertencem à família linguística Aruak (SANTILLI, 2001). Contemporaneamente, os três agrupamentos humanos localizam-se na fronteira entre o Brasil e a Guiana. No passado, os Wapixana chegaram a ser a maior população indígena na bacia do Rio Banco, atualmente são a segunda. Estão predominantemente em três regiões

³³ O Conselho Indígena de Roraima – CIR (criado em 1987) é uma organização indígena internacionalmente reconhecida, sem fins lucrativos, que tem como objetivo a mobilização pela garantia dos direitos dos povos indígenas. Está formado por oito conselhos regionais que congregam em torno de 220 comunidades indígenas, e abrange, em sua área de atuação, uma população de mais de 50.000 indígenas, das etnias Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó, Patamona, Sapará, Wai-Wai e Yanomami, pertencentes às regiões do Amajari, Baixo Cotíngo, Murupu, Taiano, Raposa, Serra da Lua, Surumu, São Marcos, Wai-Wai, Yanomami e Ingarikó, distribuídos em 35 terras indígenas (32 terras indígenas oficialmente reconhecidas e 03 novas áreas reclamadas) CIR (2013, p. 01).

distintas: Surumú, Taiano (Amajari), e Serra da Lua com algumas poucas malocas na região de São Marcos.

A Diocese de Roraima, a partir da década de 1970, promoveu o etnodesenvolvimento³⁴ pelo qual se projetava a libertação econômica e conseqüentemente política dos Wapixana e das demais etnias. A consolidação dessa proposta passaria por projetos produtivos e mercantis. A esse propósito, vejamos o que afirmou Cirino, quando tratou das roças comunitárias indígenas:

A mudança era justificada pela Igreja como uma estratégia para transformar o sistema de produção dos índios em algo mais produtivo. Era necessário, do ponto de vista missionário, reforçar a capacidade de inserção indígena na nova ordem econômica que se configurava (2009, p. 190-191).

A roça comunitária, bem como, posteriormente, o projeto da cantina comunitária, tinha caráter político e visava à independência dos indígenas frente às sociedades envolventes. O evangelho era transmitido como uma proposta libertadora, possuidor de uma mensagem transformadora da realidade terrena, entendendo esta como um processo/etapa para uma vida plena na transcendência.

Os Ingarikó, por sua vez, se autodenominam Kapon (gente do céu), vivem entre o Brasil, a Venezuela e a Guiana Inglesa. Na parte brasileira, vivem ao Norte de Roraima. “As malocas Ingarikó³⁵ distribuem-se ao longo de rios e igarapés com uma concentração no Alto Cotingo e no Rio Ponari” (CIDR, 1989, p. 64):

Os Ingarikó, nome traduzido por "habitantes das serras", estão localizados em uma área montanhosa rodeada por fragmentos da floresta Amazônica (floresta tropical densa) e importantes serras da parte setentrional da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TI RSS) e do estado de Roraima. Contabiliza-se uma população estimada em 1.120 habitantes, divididos em 7 aldeias e sua população refere-se a aproximadamente 7% desta Terra Indígena (TI), homologada em abril de 2005 (MLYNARZ, 2006, p. 01).

A dimensão religiosa para os Ingarikó se realiza com forte influência na vida diária. A religião é o “Aleluia”, que tem um significado fundamental na unidade social desse povo, formada pela sobreposição de elementos sagrados da religião cristã com sua experiência cosmológica nativa, na qual incorporam elementos externos,

³⁴ Para Stavenagen (1985), o etnodesenvolvimento ocorre quando se processa um desenvolvimento sustentável respeitando a tradição cultural de determinada comunidade primitiva.

³⁵ “Sob a perspectiva das relações interétnicas na região, se diferenciaram dos demais grupos na TI RSS, por seu território não ter sido invadido ou ocupado por garimpeiros e/ou fazendeiros, e por não terem aceitado a estada definitiva de grupos religiosos nas aldeias, como ocorreu em grande parte dos grupos indígenas locais” (MLYNARZ, 2006, p. 03).

mas com uma ótica própria. Ao manterem-se fiéis ao “Aleluia”, conseguiram resistir às investidas de outras tradições religiosas.

Os Macuxi, considerados guerreiros, vieram da bacia do Rio Orinoco e, acompanhados dos Taurepang, entraram em conflito com os povos Wapixana, Purucotó, Sapára e Paravilhana, eliminando-os e se apropriando de seus territórios. Os indivíduos rivais remanescentes dos povos derrotados foram incorporados gradativamente pelos Macuxi. “Além deste termo geral, os Macuxi utilizam mais duas denominações para definir partes do mesmo povo [...] ‘vi rikó’ – gente da terra e ‘romokó – gente do lavrado” (CIDR, 1989, p. 45). Vivem no Nordeste de Roraima e ao Noroeste da Guiana. A convivência com outras etnias reorganizou a vida sociocultural dos Macuxi e, posteriormente, estes influenciados pelo cristianismo católico romano, experienciaram uma prática religiosa utilizando, ao mesmo tempo, elementos cristãos com elementos tradicionais – estes expressos na pajelança e na crença de espíritos incorporados na natureza.

A figura do Tuxaua está no topo da hierarquia Macuxi: “Alguns velhos macuxi contam que foram os padres da Guiana que criaram o cargo dos tuxauas” (CIRINO, 2009, p. 48). Nas malocas Macuxi existem, atualmente, outras figuras importantes como o secretário – que organiza os trabalhos da comunidade auxiliando os tuxauas – e o pajé, que está, aos poucos, perdendo sua referência tradicional, devido aos meios de cura, cada vez mais incisivos, introduzidos pela sociedade envolvente.

2.2 A NOVA PASTORAL INDIGENISTA EM RORAIMA

Devido à nova postura da pastoral indigenista assumida pela Diocese, as classes política e empresarial roraimense passaram a acusá-la de se envolver com assuntos alheios a sua tutela religiosa.

A diretoria da Associação comercial e Industrial de Roraima [ACIR] enviou ofício à *Folha de Boa Vista* onde expõe a preocupação do empresariado roraimense com as constantes intervenções da FUNAI, aliada à ala progressista da igreja Católica em Roraima (Diocese), em assuntos que dizem respeito ao estado de Roraima. Os empresários também condenam a participação – em campanhas para a demarcação de reservas indígenas – de entidades religiosas não - governamentais de outros países [...] O documento também destaca que as pressões e conflitos visando à demarcação têm como

mentores padres católicos liderados pelo bispo dom Aldo Mongiano (FOLHA DE BOA VISTA, 1993, p. 06)³⁶.

A crítica à Diocese, na verdade, escondeu fatos históricos, citados no primeiro capítulo. Tradicionalmente a Igreja apoiava o Estado em suas políticas de desenvolvimento e, portanto, na maioria das vezes teve sua atuação direta ou indiretamente envolvida em situações dessa natureza. Cabral (2008, p. 35) corroborou com essa perspectiva quando afirmou que “a Igreja sempre teve uma atuação que incidia na política. Todavia quando essa atuação esteve ao lado dos grupos que detinham o poder, apoiando-os, não houve acusações de inserção indevida em um campo alheio ao seu”. Contudo, tanto em Roraima quanto no resto do país, o corpo eclesiástico católico não assumiu posição consensual com relação ao seu novo modo de ser no pós-Vaticano II.

Houve Bispos que nunca estiveram de fato comprometidos com aquele modelo e com as suas decorrências para a formação ou para âmbitos de organização e atuação dos católicos. Em contrapartida, outros Bispos comprometeram-se com o modelo e todos os seus desdobramentos, elaborando documentos, revendo os conceitos, ampliando a perspectiva de redenção/libertação e tentando formar ministros identificados com aquela nova forma de ser da Igreja (CABRAL, 2008, p. 19).

No processo de renovação da Igreja, percebemos a ocorrência de vários fatores que levaram o catolicismo romano a enveredar pelo caminho de uma evangelização com ênfase nas questões concretas da existência: a necessidade de autodefesa frente às exigências impostas pela modernidade em processo de secularização; a difícil situação social dos povos da América Latina, a quem a instituição precisava dar respostas e se posicionar, sob a prerrogativa de ceder espaços para os movimentos políticos de esquerda; a abertura do Concílio Ecumênico que possibilitou ao povo um novo papel na condução da Igreja, além da decisão de manter-se autônoma em relação aos Estados nacionais.

Mas como a Igreja fez isso? Como poderia menosprezar os governos e a classe política mandante dos diversos países emergentes da América Latina e, ao mesmo tempo, sobreviver institucionalmente?³⁷ A própria existência da tradição

³⁶ Arquivo do Departamento de Patrimônio Cultural da Secretaria de Cultura do Estado de Roraima – Armário de Jornal.

³⁷ “A Igreja [...] tem sabido articular-se e sobreviver, tem assumido posições diferenciadas face aos conflitos das populações onde tem estado presente. A sua atuação tem sido, sempre e em qualquer espaço, uma atuação também política” (CABRAL, 2008, p. 35).

estava em jogo, em meio a uma situação de convulsão social que parecia estar prestes a explodir.

Surgia, assim, uma ala considerada progressista na Igreja, uma corrente de pensamento que propunha uma evangelização com preocupações mais concretas, voltada para os desafios sociais e que criticava o modelo de capitalismo sem o etos cristão; em oposição, havia uma corrente considerada conservadora, além de grupos que se enraizavam dentro da Igreja. Assim, “a grande maioria de seus membros partilhava da mesma visão de Igreja, mas ainda ficava um pequeno grupo complacente com o poder militar e tradicionalista inspirados em valores já superados” (MONGIANO, 2011, p. 37).

Na guinada progressista da Igreja destacaram-se, nacional e internacionalmente, bispos como Dom Helder Câmara, Dom Thomáz Balduino, Dom Luciano Mendes, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Aloízio Loscheider, Dom José Ivo Lorscheiter entre outros.

Enquanto isso, a partir de 1968 os indígenas em Roraima, motivados pelos Missionários da Consolata, começaram a reunir-se em assembleias e organizar estratégias, através de projetos econômicos, buscando a solução de seus vários problemas, principalmente os ligados à terra. Ou seja, uma ação missionária que se processava por meio de uma orientação que considerava necessária a ação do indivíduo na sociedade da qual faz parte – concepção libertária da religião – que oferecia o consolo e, ao mesmo tempo, a transformação de sua realidade por meio de atos decorrentes de uma pastoral impulsionada por uma dimensão mais social.

A estratégia missionária com relação à superação da caótica realidade indígena visava a transformá-la a partir da autodefesa, pela mobilização sociopolítica. Em julho de 1970 a Diocese organizou um encontro com caráter de curso-reunião, na Escola Estadual Euclides da Cunha, envolvendo mais de 60 indígenas, homens, mulheres, catequistas, professores e capatazes oriundos das regiões da Serra da Lua, Taiano, São Marcos e Raposa, que teve como principal articulador o Pe. Bruno Marcon. O objetivo era discutir com o indígena do lugar sobre a condição humana em que se encontravam na história de contato com os não índios.

A formação política foi um dos aportes que a Diocese utilizou para fortalecer a organização indígena. “Durante uma semana inteira os catequistas e os líderes, homens e mulheres, refletiram sobre a palavra de Deus, conversaram longamente

sobre sua vida e a vida das aldeias, treinaram na leitura, escrita e nas contas, cantaram e festejaram” (BEN, 2002, p. 03).

A primeira reunião envolvendo os tuxauas³⁸ aconteceu na comunidade de Moscow, em 1971, só depois Maturuca passou a ser uma espécie de sede oficial das assembleias dos líderes indígenas (CAVALCANTE, 2010). Em 26 de abril de 1977, a maloca se reuniu para trocar o tuxaua e refletir sobre sua condição social. O fato é que Maturuca, paulatinamente, tornou-se um centro de resistência indígena. Desde o tempo dos Beneditinos esta comunidade se mostrava receptiva aos ensinamentos cristãos, o que provavelmente contribuiu para a confiança na nova prática evangélica adotada pela Igreja.

Cirino (2008, p.170) confirma:

De todos os tuxauas, o da maloca do Maturuca, região das Serras, encarnava o arquétipo do índio catequizado que os missionários haviam projetado. Todas as manhãs e no final da tarde, ele reunia, na capela, os índios para oração. Aos domingos, os índios de outras malocas, mais próximas, vinham participar dessas orações.

Na assembleia de 1977, uma das conclusões sobre as causas que desarticulavam socialmente as comunidades indígenas foi atribuída à bebida alcoólica. Naquele momento, com o lema “Ou vai ou racha”, um grupo de 16 pessoas, de um total de 36, assumiram, juntamente com o Pe. Jorge Dal Ben, um compromisso de abandonar a bebida alcoólica. A decisão histórica, tomada em 26 de abril daquele ano, se tornou momento celebrativo e feriado (não oficial para o governo) para os indígenas das Serras. A iniciativa “Ou vai ou racha”³⁹ visava a uma mudança de postura indígena frente a sua realidade social. A proposta objetivava eliminar o uso de bebidas alcoólicas e organizar as comunidades para perseguir a autonomia. Surgiu, assim, nas Serras, o primeiro Conselho de Malocas ou Conselho Comunitário, expandindo-se para outras comunidades, o que resultou no primeiro Conselho Regional.

Na carta pastoral, dirigida à sociedade boa-vistense em de março de 1979,

³⁸ “Cabe notar, ainda, que as lideranças políticas ou ‘tuxauas’ presentes às assembleias provinham de aldeias onde os missionários concentravam sua atuação, isto é, na região das Serras: recorte concebido em oposição ao lavrado, os missionários julgavam que, ali, os indígenas seriam mais autênticos, originais, menos corrompidos pelos brancos [...] em suma uma área mais provável de gerar exercer influência” (SANTILLI, 2001, p. 42).

³⁹ “Há 33 anos que a comunidade de Maturuca assumiu o compromisso que ficou conhecido como: “OU VAI OU RACHA”. Compromisso que teve a ver com a bebida, na altura, abundante devido à presença de garimpeiros que continuamente promoviam festas” (CONSOLATA, 2010, p. 01).

Dom Aldo argumentou: “duas são as carências fundamentais de que eles [os indígenas] sofrem: primeiro, da terra, segundo a consciência da própria dignidade [...] eles sofrem da falta de justiça [...] de bens materiais e morais” (CIDR, 1990, p. 78).

Os encontros de reflexão organizados pelos missionários passaram a abordar também questões existenciais. A ideia dos missionários era elevar a autoestima da população indígena, utilizando a perspectiva religiosa que, segundo o *ethos* cristão de princípio libertário, é a primazia do evangelho, o que corresponde à criação do novo ser humano.

Os indígenas enfrentavam problemas externos – reflexo das relações com os não índios – e internos, com o problema do alcoolismo⁴⁰, que parecia cíclico. Duas décadas depois do compromisso dos indígenas em dar um basta à bebida alcoólica, os fatos comprovam que, em 1993 ela continuava presente, causando danos aos indígenas (FOLHA DE BOA VISTA, 1993, p. 04)⁴¹.

A nota do CIR alerta as autoridades, principalmente a FUNAI, para o fato de que vários índios já foram mortos ou mesmo feridos dentro de suas terras por garimpeiros ou por outros índios que ingeriram bebidas alcoólicas fornecidas ilegalmente por garimpeiros, dentro daquela área.

Entretanto as reflexões propostas pelos missionários aos indígenas são anteriores à “grande assembleia dos tuxauas”, acontecida em 1977. Na verdade, foi um processo que vinha acontecendo desde o final dos anos 1960 entre as lideranças indígenas. Nele se destacou a figura do Tuxaua Terêncio. As lideranças visitavam as comunidades procurando soluções para os problemas que estavam enfrentando, principalmente aos relacionados a questões com os fazendeiros (VENTURA, 2013)⁴².

Em 1977, a Diocese e os demais tuxauas das Serras⁴³ – região de Pacaraima e Surumu – organizaram uma assembleia programada para três dias na Missão de Surumu. Este evento contou com a presença de Dom Aldo Mongiano e Dom Thomaz Balduino, naquele momento à frente do CIMI. Foi um marco decisório para mudança de posição dos indígenas frente a sua situação social. O objetivo do encontro era

⁴⁰ Arquivo do Departamento de Patrimônio Cultural da Secretaria de Cultura do Estado de Roraima – Armário de Jornal.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Entrevista do antropólogo Luiz Ventura, gravada em novembro de 2013, em Boa Vista.

⁴³ A Região das Serras é uma das quatro unidades regionais da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

refletir sobre a realidade indígena e traçar soluções para os problemas enfrentados pelas comunidades. Mas, a reunião durou somente um dia, pois, no segundo, a assembleia foi interrompida pela FUNAI, acompanhada por um representante do então Governador, Fernando Ramos Pereira, e um membro da Polícia Federal. A solicitação da comitiva era para que os indígenas mandassem Dom Balduino se retirar da reunião; porém, Dom Aldo Mongiano optou por destituir a assembleia.

Em 1978, temendo represálias por parte da FUNAI, a Diocese optou por realizar um curso no qual foram traçadas as linhas da nova pastoral indigenista, sintetizadas em publicação intitulada “Documento sobre a realidade indígena de Roraima”. As reuniões dos tuxauas foram retomadas em 1979, sempre no mês de janeiro, na Missão Surumu. Atualmente as assembleias são organizadas pelos seus respectivos tuxauas.

Cada região criou, também, o Conselho Comunitário, formado por tuxauas, catequistas, mulheres e lideranças, enfim, por voluntários que assumiram, em suas comunidades, tarefas que desencadearam várias atividades, como roças, trabalho nos postos médicos, escolas, implantação de cursos de corte e costura. Nascia, assim, lentamente, a base da estrutura organizacional indígena.

2.3 A MISSÃO SURUMU: CENTRO ESTRATÉGICO DE FORMAÇÃO INDÍGENA

Segundo Cirino (2009), a Missão do Surumu foi fundada entre o final de 1910 e início de 1911, com o nome de São Gérard de Brogne e fechou em 1913, devido às pressões e perseguições do poder político da época. Em 1952, Dom José Nepote Fus foi ordenado Bispo titular de Helensi e Prelado do Rio Branco, e uma de suas ações foi reabri-la com o nome de Missão São José. A princípio a Missão funcionava como orfanato e internato. Na década de 1970, foi fundamental na formação política dos indígenas. Entre 1967 e 1987, a escola da missão teve suas atividades voltadas para a formação de professores indígenas, com oferta de Ensino Fundamental, curso de culinária, corte e costura; capacitando seleiros, marceneiros, vaqueiros, agentes de saúde e professores. A proposta da missão era formar multiplicadores que se comprometessem em repassar o aprendizado de diversos cursos para suas respectivas comunidades. No projeto de corte e costura, criado em julho de 1986, por exemplo, além do treinamento, estava prevista a aquisição de duas máquinas de costura e tecidos para subsidiar o treinamento nas comunidades. “Chegaram ao

todo, 30 máquinas e 7.000 metros de tecido para a região [...] As comunidades que receberam foram Weilimon, Caracanã, Uiramutã, Monte Muirá, Camararén, Lilas e a última Maturuca” (CLEMENTINO, 2004, p.73). No Termo de Compromisso desse projeto ficou estabelecido que, em caso da não efetivação do repasse voluntário do treinamento, as máquinas seriam retiradas das comunidades. Tal atitude demonstra o tipo de desenvolvimento proposto pelos missionários, sustentado na perspectiva da formação como projeto de desenvolvimento duradouro, bem mais que na simples produção imediata de bens de consumo.

Em 1997, a escola transformou-se em Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (CIFCRSS) e, nele, instalou-se a escola de 2º Grau indígena profissionalizante⁴⁴, hoje Ensino Médio profissionalizante. Saúde e educação foram os dois pilares que sustentaram a ação da missão desde sua implantação. A missão tornou-se um centro irradiador na organização, formação e resistência indígena que ocupou o espaço político cultural (SILVA, 2014). O espaço missionário formou muitas lideranças; preparou, por exemplo, o líder indígena Jaci José de Souza, importante figura que contribuiu para a implantação do PUVI e para a reconquista da TI Raposa/Serra do Sol. O tuxaua Jaci foi ator relevante para o processo da homologação da TI Raposa Serra do Sol, vencedor do Prêmio Chico Mendes do Meio Ambiente, de 2009:

A missão Surumu teve um papel muito importante na arrancada dos índios de Roraima, pela formação de quadro de líderes e professores índios, pelo serviço prestado em ocasião das assembleias, dos cursos, de outras inúmeras atividades desenvolvidas ao longo de décadas e, sobretudo como referencial simbólico da caminhada rumo à vida dos povos indígenas e do compromisso da Igreja, fechado com eles à luz da boa notícia, (BEN, 2002, p.06)⁴⁵.

Atualmente, o Centro Indígena continua a trabalhar com a formação política e escolar, dividida em abordagens teórica e prática, sendo que as atividades práticas contribuem para sua própria manutenção. O sistema pedagógico adotado pelo Centro é o de Alternância - método que consiste em dividir o tempo do estudante entre sala de aula e a permanência na sua comunidade de origem - com o objetivo

⁴⁴ “Em 10 de outubro de 2006 o CIFCRSS foi reconhecido oficialmente pela Secretaria Estadual de Educação, Cultura e Desportos – SECD e, em 07 de abril do mesmo ano, a Diocese reconheceu a área física e os prédios existentes como propriedade dos índios” (CIR, 2006, p. 01).

⁴⁵ Cf. Ben (2002), Doc. Evangelização em Roraima: da ‘desobriga à ‘comunidade’ - Seminário Projeto do gado 18/02/2002. Arquivo Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

de valorizar e praticar os conhecimentos teóricos e técnicos aprendidos. Essa permanência na comunidade, que leva em torno de 60 dias, é avaliada através de relatórios de desempenho das atividades proposta pelos professores do CIFCRSS.

O CIFCRSS serve, também, para alimentar tecnicamente o PUVI na questão do manejo, além de promover reflexões sobre as implicações políticas do Projeto em relação às mobilizações ligadas à terra. Toda formação no CIFCRSS se fundamenta no princípio cristão libertário, tendo como pilar os caminhos da justiça e solidariedade, alicerces que sustentaram as elaborações teológicas indicativas das conferências eclesiais latino-americanas.

A roça é o elemento central das atividades da cadeia produtiva e de toda ação pedagógica do Centro, por ser um elemento significativo na cultura indígena. No projeto político-pedagógico do CIFCRSS, o projeto do gado é fundamental, focado na produção bovina, mas não é o único: trabalha-se, também, a piscicultura, apicultura, avicultura e dos animais silvestres. Quem administra, atualmente, esse espaço formativo, é o CIR⁴⁶.

O acesso ao Centro ocorre pelo sistema de cotas, oferecidas às regiões através dos seus respectivos tuxauas, que indicam os alunos. Em entrevista, o ex-diretor do CIFCRSS, antropólogo e missionário leigo, Luiz Ventura, informou que a forma de ingresso no Centro se processa da seguinte maneira: primeiro a família propõe o nome do pretendente, a comunidade acolhe, apresenta nas assembleias dos tuxauas, e os tuxauas encaminham para o Centro⁴⁷.

Em 17 de setembro de 2005, o CIFCRSS e toda a Missão Surumu, que estavam em comemoração pela homologação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol sofreram um atentado quando o Centro foi incendiado⁴⁸. Na época, o então Arcebispo-primaz do Brasil e Presidente da CNBB, lamentou o atentado ao Centro: “o espaço simbólico da resistência, representa o compromisso da Igreja com as

⁴⁶ “O Conselho Indigenista de Roraima - CIR, articulado desde os anos 1970, tem em sua base outras organizações, como a Organização dos Professores Indígenas de Roraima - OPIR, e a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima - OMIR” (PEREIRA, 2010, p. 113).

⁴⁷ Entrevista do antropólogo Luiz Ventura, gravada em novembro de 2013, em Boa Vista.

⁴⁸ Na madrugada de 17 de setembro deste ano, os fazendeiros reagiram aos festejos queimando o Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol. Um grupo de 150 homens armados destruiu uma igreja, um hospital e uma escola; feriu um professor e um homem que estava sendo removido por uma ambulância e assustou cerca de 30 alunos que dormiam na escola. O incêndio foi carregado de violência simbólica, pois aquele local, a antiga Missão Surumu, foi palco das primeiras assembleias indígenas da região, que marcaram o fortalecimento da organização para o reconhecimento da terra Raposa/Serra do Sol. O espaço simboliza também o comprometimento da Igreja Católica com a causa dos indígenas (MAJELLA, 2005, p. 01).

questões indígenas” (MAJELLA, 2005, p. 01). Depois a Missão foi reconstituída e encontra-se funcionando normalmente.

2.4 A CANTINA COMUNITÁRIA

A Cooperativa Makuxi da Raposa, fundada em 16 de dezembro de 1970, nasceu das primeiras reflexões dos encontros promovidos pela Diocese. Era composta de missionários e indígenas que vendiam e trocavam bens de consumo básicos, entre os nativos, com valor abaixo daqueles oferecidos pelos fazendeiros, marreteiros e comerciantes locais. O objetivo era acabar com o endividamento dos indígenas para com os não índios e promover-lhes autonomia. A cooperativa nasceu com duas características: autônoma e autossuficiente. Participaram da implantação os tuxauas das malocas de Xumina, Raposa, Napoleão, Guariba, Santa Maria, Perdiz, Canavial e Cachoerinha. A Diocese, além da articulação, contribuiu com o transporte para o funcionamento da Cooperativa.

Outro projeto similar, chamado Cantinas Indígenas, com o mesmo objetivo de facilitar aos indígenas o acesso aos produtos industrializados, tidos como de primeira necessidade, foi implantado: operando à base de trocas – produtos indígenas pelos produtos industrializados. Os missionários faziam o câmbio. “Ela [a cantina], desenvolveu-se muito rapidamente e recebia em troca da compra os produtos como: diamante, ouro, milho, farinha, galinha, porco, carneiro, cavalo e gado” (CLEMENTINO, 2004, p. 41).

O projeto da Cantina surgiu como resultado da grande reunião dos tuxauas de 1977. A Missão de Surumu aderiu a essa proposta econômica. A iniciativa, que havia começado em 1970, passou a ser assumida de forma planejada e estratégica pelas comunidades das Serras. Para dar suporte ao Projeto das cantinas, a Diocese criou um armazém central na Prelazia, gerenciado pelos missionários. Havia, também, depósitos nas regiões, os quais redistribuíam para as comunidades que possuíam pequenos depósitos, até que, finalmente, fossem revendidos para as famílias. Segundo o Pe. Sérgio Weber, “muitas famílias não tinham dinheiro, então levavam farinha, levavam feijão, levavam outras coisas, macaxeira, beiju e trocavam por mercadoria na cantina”⁴⁹.

⁴⁹ Entrevista com Pe. Sérgio Weber, Provincial dos Missionários da Consolata na Amazônia, gravada em Boa Vista, em março de 2014.

O capital inicial era obtido com o produto farinha, que cada comunidade participante depositava na cooperativa. A Diocese vendia a farinha na capital, Boa Vista, e com os recursos arrecadados abastecia as cantinas. Para se tornar viável economicamente, os produtos de necessidades básicas como alimentos e ferramentas eram comprados fora do estado – em Manaus e São Paulo, por exemplo – ou em outros estados, dependendo do preço. Esses produtos eram estocados no depósito da Prelazia, em Boa Vista.

O Projeto da cantina, porém, não se processou conforme os missionários previam: muita venda a fiado, pouca circulação de moeda corrente, falta de habilidade financeira por parte dos responsáveis pelas cantinas, além de problemas gerados pelos conflitos internos. “Não ficava estabelecido quem poderia comprar na cantina, se somente os que trabalharam ou todo o grupo. Pertencia a quem? Ao grupo ou àqueles que contribuíram com o capital inicial?” (CIRINO, 2009, p. 192).

Com esta ação, a Diocese colocava em prática sua nova proposta evangélica, pautada na fundamentação teológica de que “a esperança cristã não tem como meta só a vida eterna, mas suscita também a vontade de transformação, seja da vida da pessoa como no campo da história” (MONGIANO, 2011, p. 42). O argumento do Bispo Emérito de Roraima é de que o homem precisava ser transformado e essa transformação se processa por duas condições: mudança de visão das coisas e mudanças nas condições concretas de vida da pessoa.

Mongiano (2011) apresentou um quadro que retratava, de forma objetiva, a visão que a sociedade não índia tinha sobre os nativos, para quem eram vistos como gente preguiçosa; outra parte, referenciava a ideia de que os indígenas eram necessários aos serviços gerais. A sociedade não índia, naquele período – décadas de 1970 a 1990 – era constituída por duas categorias: de um lado, funcionários públicos e comerciantes; do outro, os pobres, entre eles os indígenas. Em tal contexto social, podemos concluir que os indígenas tinham duas expectativas de vida social: uma, era a de se incorporarem ao projeto colonial, tornando-se pseudos brasileiros; a outra, a de viverem marginalizados na sua própria terra.

2.5 O PROJETO “UMA VACA PARA O ÍNDIO”: O GADO COMO ESTRATÉGIA APRENDIDA

O Projeto “Uma vaca para o índio” consistia no subsídio de rebanho bovino

ofertado pela Igreja aos indígenas do lavrado de Roraima. As comunidades indígenas recebiam um rebanho de 50 vacas e 02 reprodutores dentro do sistema de criação extensiva de caráter comunitário. Após cinco anos, a comunidade indígena recebedora do projeto repassava-o para outra coirmã, ficando com a produção excedente (CAVALCANTE, 2010). Na prática, entretanto, a média de repasse variava entre 30 e 50 reses. A condição para o recebimento do projeto era que a comunidade solicitante se comprometesse na mobilização pela terra; se estruturasse logisticamente com cercas, curral e manga para a ferra e vacina, casa para vaqueiro (quando fosse necessário); se comprometesse em assessorar a próxima comunidade recebedora de um ciclo de gado na questão do manejo; além de manter-se longe da bebida alcoólica. Concretamente, todavia, as exigências quanto à estrutura mínima para recebimento do projeto nem sempre foi impedimento para participar da investida. Muitas comunidades indígenas adquiriram o PUVI sem ter essas condições, na promessa de posteriormente providenciá-las, o que, de fato, nem sempre aconteceu adequadamente.

No início do projeto, o gado era uma espécie de capital de giro em forma de empréstimo. Com a sua expansão para outras regiões fora das Serras, local onde o projeto se originou, e devido à necessidade de ajuste, o gado assumiu o caráter de propriedade definitiva de todas as comunidades de uma determinada região recebedora do projeto. O excedente produzido do número inicial ficou como propriedade da comunidade criadora, e o gado capital rotativo como de propriedade dos indígenas de suas respectivas regiões, gerenciado por suas próprias organizações.

Em 2003, segundo o CIR (2003), eram oito as regiões indígenas em que o PUVI fora implantado: Serras (54 projetos), Baixo Cotingo (23 projetos), Surumu (24 projetos), Raposa (16 projetos), Taiano (13 projetos), Amajari (07 projetos), Serra da Lua (13 projetos) e São Marcos (06 projetos).

A decisão de criação do gado⁵⁰ surgiu das reflexões dos indígenas e dos Missionários da Consolata diante da realidade de dependência com relação aos não índios. Os indígenas tinham suas terras invadidas por posseiros, fazendeiros e garimpeiros, e viviam na dependência desses grupos, sob um regime de semiescravidão. O projeto, no seu esboço, objetivava estimular, em parte, o

⁵⁰ “Além de melhorar a alimentação e incrementar a autonomia econômica, a iniciativa estava criando união entre as malocas” (MONGIANO, 2011, p. 62).

etnodesenvolvimento e, ao mesmo tempo, servindo de elo entre as comunidades indígenas, fortalecendo a organização delas, promovendo a autonomia econômica, justificando a extensão das terras demandadas, além de resolver o problema da questão alimentar; em suma, visava a contribuir para a autodeterminação dos nativos.

A criação do gado indígena, de caráter comunitário, era, essencialmente, um projeto inspirado em uma mística religiosa fundamentada no *ethos* cristão, praticada pela ação pastoral católica embasada nas diretrizes do Concílio Vaticano II e confirmada nas conferências episcopais latino-americanas, que buscava na autossustentação do Movimento indígena, uma forma de libertar os nativos da dura realidade social em que se encontravam, visando sua emancipação. O termo Movimento Indígena, utilizado no decorrer desta dissertação, se refere a “ações desenvolvidas pelos índios, na luta pelos seus direitos locais, a partir da década de 1970 do século XX, em Roraima, tendo como interlocutor o próprio índio, através de lideranças pertencentes ao Conselho Indígena de Roraima” (COSTA FILHO; SANTOS, 2008, p. 197).

Os indígenas, ao necessitarem de produtos estranhos aos seus costumes, absorvidos da sociedade envolvente, aumentavam seu estado de dependência. Simultaneamente eliminavam a preocupação sobre a questão da apropriação do espaço territorial, grilado por fazendeiros e garimpeiros.

Notoriamente o PUVI não era um simples instrumento de sustentação alimentar, mas, sim, uma estratégia política que visava promover a interação entre as comunidades indígenas e servir como estímulo para a superação de problemas que, há séculos, as afligiam. Na reunião coordenada por Frei Arthur e Pe Jorge, na Casa Paulo VI, em 27 de junho de 2001, com objetivo de analisar a região do Amajari, concluiu-se: “Na região há 6 projetos **M**[†] 51; fazendas foram ocupadas; o projeto atuou bem realizando seu objetivo de ocupar a terra” (MIRANDA, 2001, p. 03), evidenciando o principal objetivo da iniciativa. Clementino (2004, p. 47) no mesmo sentido, disserta sobre a realidade social nativa na TI Raposa Serra do Sol: “Os parentes ocuparam o espaço reconquistando e construindo casas para a criação do gado e comprando as benfeitorias de pequenos criadores de gado”.

⁵¹ Reunião do Projeto do Gado, realizado na Casa Paulo VI – 27/06/01. O Projeto “Uma vaca para o índio” era comumente chamado pelos os indígenas e missionários de “**M**” e “**cruz**” - alusão à marca da ferra que o gado do projeto levava e que simbolizava a Missão Católica. Arquivo Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

No momento da implantação do PUVI, os nativos das serras e do lavrado de Roraima ora se apoiavam nas suas tradições culturais para justificarem seus direitos, ora se apropriavam de elementos externos e alheios à sua cultura, como o gado, por exemplo, para subsidiar as mobilizações pela terra. “O projeto do gado é um projeto de organização indígena, mais que um projeto econômico, ou de gado. Tem uma mística de luta e compromisso”⁵² (FERNANDES, 2001, p. 01). Os fazendeiros disputavam a terra com os indígenas; posteriormente, também o fizeram os rizicultores. “Na área nordeste do território, por exemplo, habitada por indígenas Macuxi e Ingarikó, numa extensão de cerca de 20.000 km², metade dela de serras, há cerca de 150 fazendas [1983]” (CIDR, 1990, p. 11).

A TI Raposa/Serra do Sol⁵³, centro da disputa, cuja notoriedade adquiriu amplitude internacional, é uma dessas áreas. Os povos indígenas, parceiros da Diocese de Roraima e organizados pelo CIR, pretendiam que a TI Raposa/Serra do Sol fosse homologada em extensão de área contínua, o que, de fato, aconteceu em 15 de abril de 2005, através de Decreto nacional nº 10.495, publicado no DOU de 18/04/2005, assinado pelo então Presidente, Luiz Inácio Lula da Silva, com a entrada em vigor da nova Portaria MJ N°534/2005, do Ministério da Justiça.

A Associação dos Povos Indígenas de Roraima – SODIUR se contrapôs às ideias do CIR com relação à demarcação e homologação da área. Esta associação mantinha estreita relação com os ruralistas, arroteiros e políticos roraimenses, os quais almejavam a homologação da Terra Indígena em área descontínua (ilhas). Com o uso da terra, através da criação extensiva do gado, os indígenas ligados ao CIR puderam exigir a demarcação da TI Raposa Serra do Sol em área única, neutralizando a política indigenista do governo e o discurso da elite agrária de que “terra sem gado não tem dono”.

O discurso justificador, alimentado pelos missionários junto aos indígenas, era de que se as comunidades tivessem gado, a extensão da terra se justificaria e anularia o lema que fundamentava o repertório dos fazendeiros, os quais alegavam

⁵² Reunião do Projeto do gado – 06/05/2001. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

⁵³ “A Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (com 1.747.464 milhão de hectares, sendo habitada por aproximadamente 18 mil indígenas) fica localizada em Roraima, situada ao norte, nos municípios de Pacaraima, Normandia e Uiramutã, na Serra de Pacaraima, junto à fronteira internacional Brasil/Venezuela/Guiana, tem como referencial o marco fronteiro instalado no Monte Roraima. À leste, limites naturais definem a fronteira entre Brasil e a Guiana. Ao sul, sudeste e oeste, linha seca contorna subindo a montante dos rios Surumu e Miang indo até suas nascentes na Serra de Pacaraima” (ARANTES, 2009, p. 170).

que os índios não precisavam de grande extensão de terra porque nada produziam; dito de outra forma alegavam que “era muita terra para pouco índio”. Dom Aldo Mongiano (2011, p. 47), escrevendo sobre a criação de gado em Roraima, argumentava: “a criação de gado selvagem é, ao mesmo tempo, maldição e bênção para Roraima: instrumento de ocupação das terras e opressão nas mãos dos fazendeiros; caminho de resgate nas mãos das comunidades indígenas”.

A incipiente economia colonizadora de Roraima se estabeleceu à base do “pé do boi”, modificando os espaços territorial e cultural dos indígenas, fortalecendo a sociedade envolvente. Esse mesmo elemento produtivo, porém, em outro tempo subsidiou o movimento indígena na mobilização pela retomada da terra.

O PUVI previa a distribuição de outros animais, além do gado, mas a ideia não saiu do papel. Pelo que se sabe, apenas algumas comunidades receberam ovelhas e cavalos⁵⁴, dentre elas Maturuca, que recebeu 3 cavalos e 9 éguas⁵⁵. A comunidade de Boqueirão também recebeu um pequeno rebanho de ovelhas, sem documentação, que só depois de algum tempo foi devidamente regularizado. Os cavalos, assim como aquisição de selas, vacinas, ferro para ferra do gado, remédios, óleo diesel, pneus, arame farpado, motor para bancada, machado, bancada para mandioca e demais utensílios entraram como subsídios ao projeto. Porém, cada comunidade teve que, aos poucos, arcar com as despesas de seus ciclos de gado.

Para administrar, acompanhar e contabilizar a entrada e saída dos recursos financeiros aplicados no projeto, assim como a aquisição de gado e material de apoio, a Diocese criou a Secretaria Técnica dos Projetos – STP.

Maturuca, localizada no Nordeste de Roraima, na região das Serras, próximo ao rio Maú, cercada de garimpos e fazendas – considerada pelos indígenas como o coração da Raposa/Serra do Sol – foi a primeira comunidade a receber o projeto do gado, em 04 de fevereiro de 1980 (CAVALCANTE, 2010). Este rebanho chegou a Maturuca depois de ter sido cuidado, fortalecido e devidamente ferrado com as iniciais ⁺M (cuja alusão foi explicada) no depósito da fazenda de propriedade da Diocese, em Surumu. O lote havia sido adquirido em 1979, resultado das primeiras campanhas de arrecadação na Europa. Luiz Ventura descreve o momento da

⁵⁴ “Em 1988, as comunidades Raposa 2, Cedro, Raposa, Guariba, Congresso, Taxi, Boca da Mata e São Jorge receberam 01 cavalo cada uma para trabalhar no Projeto “Uma vaca para o Índio”. Documento - projeto “Uma vaca para o índio”, 30/06/88”. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

⁵⁵ Termo de Compromisso firmado entre o Núcleo Missionário de Maturuca e a Comunidade de Maturuca, 04/02/1980. Arquivo da Diocese de Roraima – Cúria Diocesana.

aquisição do primeiro PUVI:

O primeiro lote foi muito sigiloso. Pediram para o Tuxaua Jaci não sair contando sobre o evento. Ele apenas contou para o segundo tuxaua. Inclusive o grupo que vinha com ele pegar o gado e tocar para Maturuca, também não estava sabendo muito o que era isso. Somente o tuxaua, o segundo tuxaua e os missionários sabiam que era o primeiro lote de gado de um projeto e que o objetivo era crescer⁵⁶.

O fato é que o embrião do PUVI, do jeito que ele foi organizado, originou-se em Maturuca, com o apoio do Pe. Jorge, que lá estabeleceu sua missão, desde 1972.

A princípio, durante o período de cinco anos a comunidade que recebia o projeto não podia consumi-lo ou vendê-lo, mas, na prática, isso ocorria e ocorre, quando, por exemplo, é necessário custear uma reunião, assembleia ou movimentos em favor da organização indígena ou até mesmo um trabalho comunitário. Existem casos em que comunidades que abateram ou venderam o gado com fins indevidos como, por exemplo, venda de reses para compras de objetos pessoais; gado que foi usado em negócios, descumprindo o acordo fixado no Termo de Compromisso, como foi o caso da Maloca Pedra Branca, da região das Serras⁵⁷.

A proposta missionária era produzir uma reserva de valor, patrimônio visível e representativo, justificando a extensão territorial reivindicada (CAVALCANTE, 2010) e, resolver, com seus subprodutos (leite e esterco), o problema da questão alimentar. “vimos pela presente solicitar o segundo ciclo do projeto do gado m. [...] É nosso interesse aumentar a produção de gado para ocupar a terra, e também suprir [sic] nossas necessidades de auto sustentação” (PERES, 2003, p. 01)⁵⁸. No discurso dos indígenas estava muito evidente que o PUVI deveria servir para a reconquista da terra e independência econômica perante os não índios. Reforçando esta afirmação, observamos outro pedido enviado ao PUVI, pela comunidade do Araçá, na região do Amajari, em 2003:

Eu Tuxaua Avelino Duarte e Comunidade do Araçá, vimos pela presente solicitar o segundo ciclo do projeto do gado [...] É nosso interesse aumentar a produção de gado para ocupar a terra, [...] proporcionando uma alimentação de qualidade aos nossos filhos e

⁵⁶ Entrevista do antropólogo Luiz Ventura, gravada em novembro de 2013, em Boa Vista.

⁵⁷ Relatório da Assembleia Geral Anual do Projeto “Uma vaca para o Índio” – ocorrida entre os dias 17 e 19 de agosto de 1999 (DIOCESE DE RORAIMA, 1999, p. 35).

⁵⁸ Doc. enviado à Comissão do gado, na região do Amajari, município de Roraima, pelo Tuxaua Peres, da Maloca Anaro. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor indigenista.

aproveitar o adubo para o cultivo de nossas roças e frutífera [sic], por que o solo de nossa área é muito pobre de adubo (DUARTE, 2003, p. 01).

Após adquirir o primeiro ciclo, ou seja, o primeiro lote de gado, a comunidade recebedora podia solicitar mais ciclos, desde que tivesse apresentado resultados positivos no projeto anterior. O CIR, apesar de ser uma instituição, também recebeu o projeto do gado: em 1989, foram 104 rezes criadas no retiro da Maloca do Boqueirão, apesar de no estatuto do PUVI estar estabelecido que apenas as comunidades indígenas o recebessem⁵⁹. Nesse fato, destacamos a importância estratégica no apoio da Igreja àquela organização indígena.

2.5.1 A campanha de arrecadação na Europa

O PUVI⁶⁰, no primeiro momento, consistiu na arrecadação de fundos, na Europa, para compra de matrizes bovinas a fim de serem repassadas aos nativos. A primeira campanha ocorreu no começo de 1978: “a Itália foi o país mais generoso: chegaram doações de paróquias, de comunidades, de escolas, de universidades, padres, de bispos e até do Papa João Paulo II” (MONGIANO, 2011, p. 61). A Espanha também se destacou na campanha, através de benfeitores cristãos, missionários e paróquias. A campanha também passou pela Alemanha e Portugal. Até a região sul do Brasil contribuiu com a iniciativa.

A mobilização arrecadatória para o PUVI, na Europa, se realizou em vários momentos, e agregou, em cada um deles, outros objetivos como o de 1988 que, por exemplo, também objetivava a sensibilizar a opinião pública internacional sobre o genocídio do povo Yanomami. Em 1987, os Missionários da Consolata haviam sido expulsos da Missão Catrimani, localizada dentro da área Yanomami⁶¹, em Roraima. Acredita-se que o motivo da expulsão deveu-se a um fato ocorrido, em que quatro indígenas e quatro garimpeiros morreram em confronto na região do Paapiu.

⁵⁹ Estatuto do Projeto “Uma vaca para o índio” – 2ª cláusula: “é uma iniciativa pastoral da Igreja de Deus que vive em Roraima e que consiste em proporcionar às comunidades indígenas de Roraima a título de doação definitiva, uma certa [sic] quantia de gado e outros animais de criação, nas condições específicas nos Termos de Compromisso” (DIOCESE DE RORAIMA, 1985, p. 02).

⁶⁰ Projeto ONG/13/89/17. “Uma vaca para o índio”, Co - financiado: CEE (Comunidade Econômica Europeia), MSP (Movimento Sviluppo e Pace) – Itália, pela Conferência Episcopal Italiana e Diocese de Roraima.

⁶¹ “Missionários da Consolata, expulsos do Catrimani no dia 24 de agosto de 1987, regressaram ao Catrimani aos 19 de novembro de 1988”. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

Dom Aldo Mongiano – por meio do documento *Abbiamo bisogno di voi* – e Dom Luciano Mendes, então Presidente da CNBB, enviaram cartas, entregues pessoalmente pelo Padre Jorge e João Batista Saffirio à Itália e aos Estados Unidos, respectivamente, as quais constituíram a base da campanha a favor do Projeto no exterior. Segundo Mongiano (1989), a campanha internacional, de 1988, continha dois aspectos bem definidos: um de caráter arrecadatário – fundos para o PUVI; outro, de sensibilização – colhimento de assinaturas a favor dos indígenas de Roraima para envio à ONU⁶². O resultado da campanha de sensibilização a favor dos Yanomami colheu 360.000 assinaturas na Itália, que foram entregues à OIT, em fevereiro de 1989.

As arrecadações na Europa se efetivaram através de dois projetos: ‘Movimento Sviluppo e Pace’ (MSP) e o *Avvenire*. O projeto MSP, por exemplo, iniciado em julho de 1988, entre arrecadação e distribuição estava previsto para ser concluído em dois anos; entretanto, “falhas no tocante ao conteúdo e à seriedade da aplicação do plano, paternalismo da parte da Igreja e do CIR e acompanhamento precário marcaram os trabalhos, prejudicando-os” (BEN, 1991, p. 01).

O projeto *Avvenire*, realizado por meio do jornal católico italiano do mesmo nome, também se desenvolveu dentro de um quadro bastante precário de execução. Para estimulá-lo, “foi lançada uma campanha de conscientização através do documento ‘Três em Um’” (BEN, 1991, p. 01), com o qual se visava reestruturar as equipes de apoio e buscar maior participação das comunidades envolvidas. Os missionários também realizavam reuniões anuais sempre que percebiam distorções quanto à aplicabilidade do PUVI.

Desde o começo, Dom Aldo Mongiano contou com a ajuda de Dom Ersílio Tonini, Arcebispo Emérito de Ravenna, depois Cardeal, também conhecido como “o comunicador de Deus”, em função de suas atividades jornalísticas, que, à época, era Presidente do Conselho de Administração da NEI, a editora do jornal católico *Avvenire*. Ele apostou no projeto do gado, articulando a campanha na Itália, (CAVALCANTE, 2010).

Nessa fase, devido aos acontecimentos na área Yanomami, criou-se uma secretaria de trabalho presidida pelo próprio Dom Ersílio, que lançou uma campanha

⁶² Avaliação da Campanha a favor dos povos indígenas de Roraima na Itália – 10/05/1989. Arquivo da Diocese de Roraima - Setor indigenista.

junto ao jornal *Avvenire*, na revista *Famiglia Cristiana* e nos demais meios de comunicação daquele país.

O resultado das campanhas arrecadatórias, que aconteceram em vários momentos, possibilitaram, de 1980 a 1990, a compra de 5.762 reses que atenderam a 113 comunidades, apesar de a revista *Famiglia Cristiana*, na edição de abril de 1990, ter divulgado um número de 5.924 cabeças de gado vacum⁶³. A revista incluiu a produção no montante, que foi de 162 reses (CIR, 1990). Acrescenta-se a este número de reses repassadas, 104 que o CIR recebeu e mais 395 que ainda estavam em depósito para melhoramento, totalizando o repasse de 6.261 reses para os indígenas naquele interstício.

O entusiasmo do então Bispo Tonini foi tanto, que visitou Roraima, para ver o andamento do projeto, em duas oportunidades: em 1990 e em 1991, quando participou de uma assembleia dos tuxauas, em Surumu.

O Pe. Jorge foi um dos personagens de destaque na proposta do PUVI: “me apresentou um projeto bem articulado, que ele mesmo redigiu. [...] O projeto foi apresentado ao Delegado da FUNAI que o aprovou” (MONGIANO, 2011, p. 60). Em sua entrevista Padre Sérgio Weber⁶⁴ afirma:

Como o gado foi o meio do fazendeiro assumir ou tomar praticamente toda a terra das comunidades indígenas, assim também surgiu essa ideia, na Igreja, feita pelo Pe. Jorge Dal Ben: por meio do gado, os índios reconquistariam a terra que eles tinham perdido.

Jorge Dal Ben assumiu a causa indígena como uma missão de resgate, não só no plano espiritual, função primaz da instituição religiosa a qual pertencia, mas, também, na concepção antropológica da formação de estrutura valorativa da dignidade humana.

Um missionário independente, assim descrevia Mongiano (2011, p. 64), a figura do Pe. Jorge:

Era um missionário independente. [...] Tinha iniciativas originais, mas gostava de levá-las à frente sozinho. Era muito exigente consigo e com os outros, fechado, mas concreto. Um bom religioso, mesmo tendo um caráter forte, pronto a tomar posições radicais. Decidido, objetivo, reto, com uma força moral alta, marcante, era caracterizado pelo protagonismo juvenil, fecundo e construtivo, e eu não queria

⁶³ Revista Missionária *Famiglia Cristiana*, nº 16, 18/04/1990.

⁶⁴ Entrevista com Pe. Sérgio Santino Weber, Provincial dos Missionários da Consolata na Amazônia realizada em março de 2014, em Boa Vista.

apagar aquele fogo. Seguiu suas próprias ideias, sua visão. Fazia questão de se manter autônomo.

A Irmã Augusta, Missionária da Consolata que se dedicou à saúde do corpo dos roraimenses e dos indígenas, foi citada por Araújo (2006, p. 181), em um trecho em que faz comentários ao Padre Jorge, particularmente sobre sua dedicação à causa indígena.

Irmã Augusta afirmou que apenas começou a ver diferentemente a situação em que se encontravam os índios, após ter desenvolvido uma nova sensibilidade, provocada, principalmente, pelo que lhe dizia padre Giorgio. Este, segundo ela, certa vez disse-lhe que ela tratando das doenças, cuidava das folhas, enquanto ele, ao se preocupar em garantir melhores condições de vida para os índios, cuidava da raiz.

Essa tomada de posição custou ao Pe. Jorge e seus companheiros muitos momentos de angústias, quando sua própria vida ficou em jogo. Dentre os inúmeros episódios de perseguição à Igreja, decorrentes da implantação do projeto do gado, os que foram investidos contra o Pe. Jorge chama atenção porque revelam a posição que o Estado muitas vezes assumiu nas sociedades modernas: a de defensor da classe detentora do poder político e econômico. Pe. Sérgio Weber descreveu a prisão do Pe. Jorge⁶⁵, fato ocorrido em um episódio nos anos 80.

No início dos anos 80, eu lembro, estava em Surumu, aí veio um tuxaua avisar: “padre Jorge foi preso pela polícia”. Aí eu saí com o carro e fui com ele. Fomos acompanhar. Também alguns estudantes de Surumu foram. E lá entre uns 8 ou 10 quilômetros, entre Surumu e Contão, encontramos a polícia com Padre Jorge. Estava preso. Ele vinha descendo de Maturuca para Boa Vista e a polícia atacou na estrada e o prendeu, sem motivo nenhum. Aí chegamos à vila Surumu. A polícia reteve o carro, que era um daqueles carros que a Diocese tinha recebido da Suíça, através do projeto AMA. Então a polícia, depois de conversar, liberou o padre, mas ficou com o carro preso. No dia seguinte viemos para Boa Vista, fizemos uma reunião com o bispo e os padres e fomos à procura do Comandante da Polícia Militar. Ele não apareceu se escondeu. Aí nós fizemos uma carta pra Polícia Militar, pra FUNAI de Brasília, pra coordenadoria da FUNAI de Boa Vista, pra CNBB.

Outro fato ocorreu na cidade de Boa Vista, em 1993, quando foi feita uma abordagem ao padre pelo Exército: “abordagem estranha mesmo. Estranha e abusiva. Pensei que eles fossem me apagar. Levaram um terçado que eu tinha na

⁶⁵ Entrevista com Pe. Sérgio Santino Weber, Provincial dos Missionários da Consolata na Amazônia, realizada em março de 2014, em Boa Vista.

D-20. Fizeram foto minha na marra, levaram e transcreveram uma carta que eu levava no carro para o Pe. Lírio” (FOLHA DE BOA VISTA, 1993, p. 14)⁶⁶.

A criação extensiva do gado bovídeo também foi implantada pelo governo estadual que viu nessa ação econômica uma oportunidade de desenvolvimento viável para os indígenas, os quais, historicamente, tinham experiências no trato com o gado:

Como afirma o tuxaua Waldir Tobias Macuxi, em audiência ao gabinete da então deputada Odete Domingues. “Ele explicou que a época do governador Getúlio Cruz, todas as malocas que já tinham tradição de criadores, ganharam ajuda do governo com a doação de cabeça de gado, e que a Diocese começou há cinco atrás com um programa de fomento àquelas comunidades” (JORNAL DE RORAIMA, 1991, p. 12)⁶⁷.

A FUNAI também investiu no gado vacum, a fim de desenvolver as comunidades tradicionais, mas sem o apelo transformador-religioso que alicerçava o projeto do gado, proposto pela Diocese (CAVALCANTE, 2010); todavia, nesse caso, o prazo de repasse variava de cinco a oito e, em certos casos, até dez anos:

A Fundação Nacional do índio (FUNAI) iniciara, no dia 25 de abril, o repasse de 495 bovinos entre reprodutores e matrizes para quatorze comunidades indígenas do Estado. [...] O projeto de bovinocultura foi desenvolvido pela FUNAI, através da Renda Indígena, para beneficiar as comunidades da área indígena São Marcos que, por se tratar de uma região de lavrado torna-se bastante propícia para a criação de bovinos. Em 1981 e 1982, quatorze comunidades receberam o primeiro lote de bovinos comprometendo-se dentro de um prazo determinado, a criar e desenvolver número equivalente ao dos reprodutores e matrizes que estavam sendo entregues (JORNAL DE RORAIMA, 1991, p. 07)⁶⁸.

Tais iniciativas, entretanto, se realizavam sem o caráter político e a mística religiosa do PUVI.

Na comunidade indígena Ponta da Serra, na região do Amajari, por exemplo, foram implantados projetos da FUNAI, do Governo do Estado e da Diocese. Nessa Maloca, o projeto da FUNAI chegou primeiro, em 1982. Até 2007, a comunidade havia recebido três ciclos do PUVI.

As experiências do PUVI e dos demais projetos bovinos aconteceram com povos nativos que não tinham em suas bases culturais o princípio do acúmulo de

⁶⁶ Arquivo do Departamento de Patrimônio Cultural da Secretaria de Cultura do Estado de Roraima – Armário de Jornal.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

riqueza e a lógica do capitalismo. Nessa experiência trabalhou-se com o mesmo elemento econômico, o gado, pelo qual os nativos perderam suas terras, elemento carregado de *statusquo* para a sociedade envolvente.

2.5.2 Distribuição e sistematização

A base material para subsidiar as mobilizações pela terra estava implantada; porém, diante das dificuldades e do forte sistema de dependência econômica e política, enraizada pela sociedade envolvente, foi a força da dimensão religiosa que fortaleceu os espíritos humanos nos momentos de crise.

Para o padre Sérgio Weber⁶⁹,

a fé é uma das primeiras coisas, porque todas essas comunidades indígenas que a gente trabalhava, desde o início dos anos 1920, tiveram a presença dos Padres Carmelitas e Beneditinos que andavam por toda essa região [...] Ainda hoje as comunidades indígenas cantam, lembram os cantos que os padres Beneditinos ensinaram – muitos cantos ainda em latim – com alegria e fé.

A crença no Deus onipresente cristão se inculturou devido ao trabalho pioneiro dos missionários Beneditinos junto aos indígenas, com sua catequese da desobriga, fato que é corroborado por Mongiano (2011, p. 126):

Com a guia dos Beneditinos e depois dos Missionários da Consolata, os índios organizaram também religiosamente suas comunidades. O fator religioso foi aquele que lhes deu a esperança, a coragem e lhes fez entender que a violência não é o caminho melhor.

Padre Sérgio Weber, em outro momento de sua entrevista é mais enfático com relação à fé espiritual como elemento motivador da resistência indígena, “Sem dúvida se eles não tivessem essa confiança, essa fé, não sei se eles teriam superado todo aquele sofrimento, aquela pressão pela qual passaram”⁷⁰.

Nos vários encontros, promovidos pelos Missionários da Consolata, eram trabalhadas as questões religiosas e existenciais, ou seja, além de se abordar a experiência cristã com seus dogmas, sacramentos e fundamentos, se refletia também sobre a realidade social dos indígenas. Essa prática missionária – embasada na encarnação do evangelho nas ações sociais – foi adotada dos

⁶⁹ Entrevista com Pe. Sérgio Weber, Provincial dos Missionários da Consolata na Amazônia, gravado em Boa Vista, em março de 2014.

⁷⁰ *Ibidem*.

missionários dos anos 1970 até o final da década de 1990. Os encontros e reflexões, com essa nova forma de evangelização, fez surgir o Conselho Indígena de Roraima, uma instituição que sistematizou a união e a organização índia. Podemos dizer que o PUVI foi a raiz da organização indígena consolidada, pois em torno do projeto do gado emaranhou-se um sistema de organização que fortaleceu a união e a luta dos povos indígenas em Roraima.

Os tuxauas que estiveram à frente do movimento pela conscientização indígena e mantinham relacionamento de confiança com a Diocese foram os primeiros a implantar o projeto do gado em suas comunidades; destes, destacaram-se o Tuxaua Jaci, Tuxaua Pereira, Tuxaua Bento e Tuxaua Juscelino, das comunidades Maturuca, Pedra Branca, Caraparú e Monte Muirá, respectivamente. Porém, o mérito do recebimento, deveras, se dava pelo fato de tais comunidades estarem mais organizadas nas mobilizações pela terra e melhor preparadas para implantarem os projetos⁷¹.

Após Maturuca receber o primeiro ciclo de gado, foi a vez de a comunidade Pedra Branca, em outubro de 1980⁷². Segundo o CIDR (1990, p. 47),

repetiu-se a experiência na Maloca Macuxi de Pedra Branca, a qual foram [sic] entregues 36 cabeças de gado, nas mesmas condições [que Maturuca]. Em 1981 foi a vez de Barreirinha, 31 cabeças e de Caraparu I, com 29 cabeças. Em 1982 foram entregues 25 reses à maloca Camararém. Todas estas malocas pertencem à região das serras. Contemporaneamente, também, à missão Surumu segue o exemplo e envolve neste projeto as comunidades de Cumaná e Limão, as quais foram confiadas 30 reses para cada uma. O mesmo aconteceu com a missão de Normandia, onde o gado foi dado às Malocas makuxi de Cachoeirinha e de Santa Cruz (30 reses por projeto).

A solidariedade foi o princípio ético proposto e adotado pela Diocese, para fortalecer o engajamento pelos direitos nativos. A instituição católica percebeu que, só unidas, as frágeis comunidades autóctones poderiam ter chance na disputa pela terra, contra toda uma sociedade estruturalmente organizada em instituições repressivas, políticas e jurídicas. “Por isso, durante as reuniões, ficava exposto um feixe de varinhas amarradas com um laço de vimes, confeccionado pela comunidade de Maturuca, para simbolizar a união das comunidades na luta” (MONGIANO, 2011,

⁷¹ Entrevista com o antropólogo Luiz Ventura, concedida em fevereiro de 2013, em Boa Vista.

⁷² As comunidades de Pedra Branca e Enseada, lideradas pelo Tuxaua Pereira, importante figura nas mobilizações pela terra, receberam o gado em outubro de 1980. A terceira comunidade foi Caraparu I, liderada pelo Tuxaua Bentinho. Diocese de Roraima (s.d., p. 03). Arquivo da Diocese de Roraima – Cúria Diocesana.

p. 64). “Era o símbolo da resistência, os gravetos eram frágeis facilmente quebráveis, mas juntos formavam um feixe resistente, declarando abertamente a estratégia escolhida pelos seus pares” (CAVALCANTE, 2010, p. 722).

O primeiro repasse efetivo do gado, de uma comunidade para outra, ocorreu em fevereiro de 1985, momento em que a Maloca Maturuca repassou o projeto para a comunidade do Monte Muirá. Na ocasião, Maturuca ficou com a produção de 76 cabeças de gado. A avaliação do primeiro ciclo do PUVI foi considerada, pelos Missionários da Consolata, como um sucesso, principalmente por causa da grande seca ocorrida em Roraima nos anos de 1982 e 1983, e da inexperiência no trato com o gado de médio porte, além da falta de assistência técnica adequada.

O PUVI foi o resultado do amadurecimento de tentativas de organização em busca da sustentabilidade e autonomia econômica e política. Política não no sentido de se tornarem um povo independente, formando outra nação. Mas no sentido de tomarem uma posição de igualdade nas relações de poder. Anteriormente, outros projetos criatórios haviam sido tentados sob a orientação da Diocese. Mesmo antes do PUVI, o gado fazia parte da experiência dos indígenas: “[o Tuxaua Damásio Galé] fez um amplo relato ao governador sobre a situação de 400 mil indígenas da Maloca Perdiz e outras que lidera. Disse que lá produzem atualmente diversos produtos agrícolas e já foi iniciada a criação de gado” (JORNAL BOA VISTA, 1975, p. 09); portanto, em período anterior à implantação do PUVI. Contudo, um investimento organizado, estratégico e politicamente direcionado só foi implantado em 1980.

Concomitante ao PUVI aconteciam, fomentados pela Diocese, outros projetos de gado que levavam em consideração o tempo de cinco anos para a posse completa, porém, não possuíam o apelo à união entre as comunidades, nem a obrigação do repasse. Em Normandia, por exemplo, o Pe. Lírio Girardi, que substituiu o Pe. Crimella fez a experiência de criação do gado comunitário em três malocas⁷³. Outras dessas experiências se deram nas Malocas do Guariba e Santa Inês, na região do Amaráj. Cada uma recebeu, respectivamente, 27 e 20 cabeças

⁷³ Também recebeu o projeto a comunidade de Xumina. “Atendendo a um pedido da comunidade, a Diocese de Roraima doa à Maloca do Xumina, vinte e sete (27) rezes para que a mesma possa ter melhores condições de sobrevivência. [...] O gado, objeto deste termo, e as rezes nascidas em seguida, serão marcadas com o ferro X2 de propriedade da Maloca do Xumina. [...] Após este período poderá doar, para outra comunidade indígena, parte do gado que recebeu, se assim achar oportuno” (DIOCESE DE RORAIMA, 1984, p. 01). Arquivo da Diocese de Roraima –Setor Indigenista – Termo de Doação e Responsabilidade assinado entre a Diocese de Roraima, a Missão de Normandia e a Comunidade Indígena do Xumina - 08/07/1984.

de gado (DIOCESE DE RORAIMA, 1984). Esse projeto era firmado mediante 'Termo de Doação' assinado em quatro vias, das quais duas eram destinadas para a Diocese, uma para a comunidade recebedora representada pelo seu respectivo tuxaua e outra para a Delegacia da FUNAI, em Boa Vista.

O projeto do Pe. Lírio, por mais que visionasse a autonomia indígena, parecia se limitar à questão alimentar e ao desenvolvimento econômico das comunidades atendidas, fato que pode ser comprovado no Termo de Doação: "o gado, objeto deste termo e as rezes nascidas em seguida, serão marcadas com o ferro GI, de propriedade da maloca [...] poderá doar, para outra comunidade indígena, uma parte do gado que recebeu se achar oportuno" (DIOCESE DE RORAIMA, 1984, p. 01). O financiamento deste projeto específico ocorreu por meio da ONG - Movimento Laici América Latina – MLAL, uma ramificação do Centro Unitário Missionário, fundado em 1966, com sede em Verona (Itália), atuante com filiais na América Latina e África.

No projeto embrionário do PUVI, redigido pelo Pe. Jorge se estabelecia que cada missionário responsável espiritual pelas comunidades indígenas, deveria assinar, juntamente com a direção do projeto daquela região, o 'Termo de Compromisso' - instrumento regulador com 8 cláusulas⁷⁴ - que estabelece as regras para o funcionamento do investimento e que servia como uma espécie de selo de compromisso, a princípio, entre a Diocese e a comunidade adquirente. No primeiro ciclo o Termo de Compromisso deveria ter cinco cópias, para: a comunidade contemplada com o projeto, a FUNAI, a direção do projeto da região, a Diocese e o representante da Diocese na região. Do segundo ciclo em diante, o Termo de Compromisso também foi entregue à comunidade que repassava o lote de gado, conforme prescrevia o item 10º, do Estatuto do PUVI:

Expirado o prazo previsto pelo presente Termo de Compromisso, a comunidade [...] devolverá à direção do projeto o mesmo número de gado que recebeu, sendo que toda produção excedente ficará de propriedade da comunidade. A este gado será dado o contra ferro e marcado pelo ferro da comunidade (TERMO DE COMPROMISSO, 1985, p. 02).

No caso do PUVI, as ações que fortaleciam as relações de união entre as comunidades foram focadas estrategicamente. Na assembleia anual dos tuxauas, de

⁷⁴ A Missão de Surumu elaborou um Termo de Doação e Responsabilidade em 9 cláusulas com parte sistemática do Convênio de Cooperação entre a missão e a comunidade de Maturuca. Esse modelo depois foi aprimorado pela Coordenação do PUVI, tendo sido anexadas às cláusulas 5 e 7, ficando o Termo de Compromisso com 8 cláusulas. (DIOCESE DE RORAIMA, 1980, p. 01-02) Arquivo da Diocese de Roraima – Cúria Diocesana, 04/02/1980.

1983, os missionários perguntaram aos líderes presentes qual era o fator mais importante nas mobilizações pela reconquista da terra: “depois de uma boa discussão, se chegou à conclusão que ambas eram importantes, mas em primeiro lugar estava a união” (SANTOS, 2010, p. 85).

O PUVI nascera planejado, teve uma preocupação político-econômica, mas não se esqueceu do aspecto prático requerido pela empreitada. Aos poucos, os indígenas obtiveram plena autonomia sobre o projeto e, atualmente, de fato, as suas organizações determinam, fiscalizam e reorientam os destinos da iniciativa.

Para amarrar sistematicamente o PUVI, além do Termo de Compromisso, formalizou-se, em novembro de 1985, o estatuto do projeto, instrumento elaborado pela Diocese e lideranças indígenas. O estatuto estruturou-se a partir da experiência prática do PUVI e constituiu-se paulatinamente. Cinco anos depois da implantação do PUVI, viu-se a necessidade de um documento que regulasse o projeto, como forma de sistematizar e deixar claros os direitos, deveres e fundamentos que justificam a iniciativa. No estatuto que fundamentava o PUVI foi citado um trecho da Conferência de Puebla (nº 355)⁷⁵ que fez alusão ao discurso inaugural, proferido pelo Papa João Paulo II, no qual a Igreja argumentava sobre a não necessidade de sistemas ideológicos para promover a libertação humana, mas, sim, de se encontrar a fundamentação na sua própria mensagem cristã, enraizada na fraternidade entre as pessoas.

Para a Diocese de Roraima, a existência do Cristianismo tem como função principal religar o ser humano a Deus e levá-lo a uma vida nova, portanto, transformada. Essa nova vida é alimentada pela caridade, justiça, perdão, respeito e paz universal. A salvação cristã católica é vinculada à promoção humana em seus aspectos de desenvolvimento e libertação.

O estatuto do PUVI, cláusula 7ª (1985, p. 04) designou a Diocese como uma espécie de supervisora do projeto:

A Diocese de Roraima, através de seu representante em cada região, supervisionará a execução do projeto. Isto é, em todo processo de realização deste projeto a Diocese deverá estar presente, por meio de seu representante, sobretudo nas reuniões, onde são tomadas decisões importantes.

⁷⁵ Puebla, nº 355 (CNBB, 1983, p. 137): “A Igreja não necessita, portanto, recorrer a sistemas ideológicos para amar e defender a libertação do homem e colaborar com ela: no centro da mensagem de que é depositária e pregoeira, encontra inspiração para atuar em prol da fraternidade, de justiça e de paz; para agir contra as dominações, escravidões, discriminações, violências e atentados à liberdade religiosa contra as agressões do homem e a tudo quanto atenta contra a vida”.

O mesmo instrumento previa o fim do projeto quando todas as comunidades de uma região tivessem sido contempladas. O item 12º, do Estatuto, delibera sobre o uso do capital (gado) para outras atividades comunitárias ou uma nova rodada de ciclos. A preocupação dos missionários sobre o projeto sempre foi a de que não houvesse desvirtuação do seu objetivo real, que era muito mais político do que econômico. Por isso, a constante preocupação com a não transferência da essência objetiva do PUVI para um caráter meramente econômico. Dessa forma, o discurso das reuniões missionárias rondava, sempre, a necessidade de a comunidade índia conhecer o Termo de Compromisso. Em determinado momento evidenciou-se a perda do foco do projeto. Vemos em Miranda (2001, p. 04): “constata-se: o projeto foi corrompido deixou de ser projeto político-organizacional tornando-se direito dos povos indígenas”. A Diocese acreditava que com a posse definitiva da terra (base para o desenvolvimento), somada a investimentos estruturais, os indígenas alcançariam uma situação econômica e social estável.

Apesar de, em geral, o PUVI ter sido um sucesso, por ter alcançado os objetivos a que se propôs, ele teve, em seu processo de funcionamento, situações adversas, como comunidades que não conseguiram se adaptar ao investimento. No projeto inicial, cada comunidade deveria receber 50 reses e dois reprodutores, mas, vez por outra, os ciclos, como eram chamados os lotes de gado, possuíam em média 30 reses. Nesses casos, quando o repasse do lote de gado se dava de forma incompleta, a comunidade recebedora obtinha um período de carência até completá-lo. Aconteciam também fatos imprevistos, como, por exemplo, o repasse de um rebanho para outra comunidade, mesclado de muitos bois, além dos dois reprodutores previstos; vacas velhas; secas; descuido dos vaqueiros; roubo de gado e grande número de reses mortas, o que dificultava o aumento da produção.

No caso da Maloca não conseguir lidar com o gado, lhe era tomado o projeto e repassado por outra sabidamente interessada. Segundo o relatório-síntese da reunião do projeto do gado, realizada em 2001, na Casa Paulo VI, foi retirado o gado⁷⁶ das Malocas Cachoerinha (24 reses) e Tucumã (40 reses). Relatou-se, na mesma reunião, a falência do PUVI nas Malocas Maracanã e Canãa. Ocorreram casos de comunidades que perderam o prazo de repasse de cinco anos, como as de Napoleão e Raposa I, que só cumpriram com o acordo depois de 10 anos.

⁷⁶ Reunião do Projeto do Gado/casa Paulo VI, (relatório) – 27/06/2001. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

A Diocese não tinha o controle total sobre o PUVI. Os indígenas nunca abriram mão de certa autonomia sobre o projeto. Houve casos de tuxauas que se insubordinaram diante das regras formuladas pela Igreja e lideranças indígenas na formatação sistemática do PUVI. É o que podemos registrar na região do Amajarí. Essa região tinha sido beneficiada com a demarcação das terras indígenas em ilhas, o que talvez explique a não obediência, em alguns casos, aos princípios do PUVI, que tinha como meta a reconquista da terra. A Ir. Sirley Weber, em relatório ao Irmão Francisco, afirma que a Comunidade do Juraci

fez o repasse para a comunidade do Guariba no dia 25 de janeiro. [...] A comunidade, na pessoa do tuxaua, não respeitou o Estatuto e nem a Comissão do Projeto. Fez a ferra e o repasse entre ele e o tuxaua da comunidade que o recebeu. Foi um repasse de vacas velhas e muitos bezerros. O tuxaua não aceitou esperar e disse que na comunidade dele quem manda é ele. Ali mataram muito gado, e o que ficou, o tuxaua quer dividir entre os pais de família (WEBER, 1999, p. 01).

Foram muitas as dificuldades de implantação do PUVI, como a falta de unidade das comunidades, haja vista que, em algumas, as lideranças eram cooptadas pelo governo; medo da reação dos fazendeiros; doenças; seca; falta de assistência técnica adequada; acesso sazonal a algumas malocas, ocasionado por estradas interditadas devido às fortes chuvas.

O vasto espaço pluriétnico em que se desenvolveu o PUVI também foi um desafio para sua implantação, pois atendeu a etnias diferentes, com tradições diferentes. Pereira (2010, p. 114), chama a atenção para a omissão da sociedade não índia com relação à pluralidade de hábitos dos diversos povos indígenas: “A negação da pluralidade de hábitos, de crenças, de representações é o modo de assegurar a hegemonia da sociedade dominante cuja resistência indígena é tratada como selvageria”. Entre outros desafios, estava a existência de povos que tinham assimilado os princípios do capitalismo, como, por exemplo, os Taurepang; condição que levava a um entendimento privado e, portanto, individual do projeto, em detrimento de uma ideia comunitária. Assim, “indígenas solicitados, pelos responsáveis do projeto, a contribuir com algum trabalho ligado diretamente à sua aplicação, se recusaram a prestar este serviço, do qual eram beneficiários, se não fossem recompensados... e foram atendidos!”⁷⁷ (BEN, 1991, p. 01).

⁷⁷ Relatório considerações sobre os Projetos MSP e Avvenire, apresentado na reunião da ‘Área Norte’, Boa Vista – 11/09/1991. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

Algumas comunidades não possuíam estrutura logística básica, exigida pelo projeto na cláusula terceira do Termo de Compromisso. As dificuldades das malocas diante da implantação do PUVI foram bastante heterogêneas.

Em algumas malocas o problema é outro, a maloca tem uma boa estrutura, mas o gado dificilmente utiliza o curral. Em outras há grande rotatividade de vaqueiros, ocasionada pela falta de apoio da comunidade, que não quer dar as condições necessários [sic] para que os vaqueiros [sic] possam sobreviver junto com suas famílias. Há ainda aquelas malocas em que o tuxaua monopoliza o projeto em torno de si, constrói o curral ao lado de sua casa e ao mesmo tempo é tuxaua, conselho, vaqueiro, etc. Enfim, há uma diversidade de realidade muito grande (PEREIRA, 1990, p. 21)⁷⁸.

O PUVI foi e é um empreendimento grandiosíssimo, tanto do ponto de vista político, quanto social; contemplou um vasto território, com diferentes realidades sociais, políticas e culturais. Realizou-se em um estado da federação brasileira maior que Pernambuco, Rio Grande do Norte, Piauí e Sergipe. Consolidou-se em espaços onde tanto havia fortes laços de interação cultural, quanto ao lado de comunidades mais afastadas da civilização não índia, como é o caso dos Ingarikó.

O projeto, concebido para ser realizado processualmente, fortaleceu a união e compromisso entre as comunidades, principalmente quando estas apresentavam dificuldades, ou sofriam algum tipo de retaliação por parte dos não índios.

O elemento que impulsionou a organização indígena e seus movimentos veio da dimensão religiosa; na crença em uma ordem cósmica, advinda do *ethos* cristão libertador, a qual atribuía aos indígenas seus direitos como uma extensão do sagrado, ou seja, o direito divino da propriedade sobre o território. A nova pastoral indigenista que entendia ser necessária a encarnação do evangelho na vida social, como condição de salvação, se materializou no PUVI. Aliás, esta é função da religião, segundo Geertz (2008, p. 67): “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cosmológica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”.

Os indígenas de Roraima se apoiaram na atuação religiosa de tradição cristã católica romana, por que foi, para eles, a melhor maneira de autofirmação étnica, e de mobilidade econômica e social. A relação de confiança dos indígenas, em geral, para com a Igreja, perpassou a parceria política. Não obstante, desconfianças e indagações eram recorrentes com relação ao PUVI. Alguns indígenas questionavam

⁷⁸ Do relatório de atividades do Projeto do gado – Relatório Estatístico /1990 – As malocas. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

se este projeto não seria apenas uma forma de os padres conseguirem mão de obra para criação de seus rebanhos, além da preocupação com o enfrentamento ante as forças políticas tradicionais do Estado, conforme Luiz Ventura descreve:

O que acontece, quando tudo acontece é que algumas famílias ficam com medo, ficam com receio ou não gostam disso, ou os fazendeiros conseguem puxar eles, enfim. [...] São famílias que saem da comunidade e fundam outra, por exemplo, que não vão atender esse tipo de organização social e política, e também não ao trabalho dos missionários. Então tem pessoas, por exemplo, que saem da comunidade Maturuca e vão para Ticossa (maloca) [...] e realmente há um distanciamento com a Igreja⁷⁹.

A diferença da ação pastoral da Diocese, com relação às ações governamentais, por exemplo, era que além de certo paternalismo⁸⁰, a Igreja promoveu a formação política desses povos nativos, fundamentada nos textos sagrados, em que o sagrado e o político eram apresentados na mesma ótica ética do cristianismo libertador, na qual se clama pela indissociabilidade entre fé e obras.

A formação política revelou a situação concreta dos indígenas, suas causas e consequências, desencadeando uma reação processual. A proposta foi congruente com a da Teologia da Libertação, para quem a solução dos problemas indígenas se resolveria a partir deles mesmos.

2.5.3 Organização e consolidação

A coordenação do projeto do gado⁸¹ formada pelo CIR, equipes de apoio e pela Diocese, era quem, no começo, determinava para qual comunidade iria o projeto e dela cobrava suas respectivas obrigações às quais eram amarradas no Termo de Compromisso. “[A coordenação do projeto] analisa os pedidos das malocas apresentados ao CIR pelo Conselho Regional e dá seu parecer” (CIR, [19--], p. 09). Atualmente, o CIR assumiu totalmente esse papel e as equipes de apoio

⁷⁹ Entrevista do antropólogo Luiz Ventura, gravada em novembro de 2013, em Boa Vista.

⁸⁰ O CIR, à época da indefinição da homologação da TI Raposa Serra do Sol, se reportava à Diocese de Roraima sempre que precisava de apoio para suprir necessidades básicas, herança cultural da sociedade envolvente de cunho paternalista: “o Conselho Indígena Regional e os tuxauas da região da Surumu pelo presente termo vem requerer a V.Exa. doação de vestuários e calçados para suprir necessidades de famílias carentes da região do Surumu” (CIR, 1988, p. 01).

⁸¹ Composta por representantes do CIR, da Igreja e equipes de apoio. [...] Compete à coordenação aplicar o financiamento dos projetos de acordo com a intensão dos ofertantes, prestar contas da aplicação das verbas, criar as condições de apoio para que os projetos possam ser executados fielmente (CIR, [19--], p. 09).

não existem mais. O Conselho Regional – formado por tuxauas e lideranças indígenas – assumiu a função de direção do projeto, juntamente com o missionário na região. À direção regional cabe a tarefa de “receber o gado da Diocese, escolher as comunidades, entregar o gado, intervir tomando eventuais providências, como também fiscalizar para o bom êxito do mesmo” (DIOCESE DE RORAIMA, 1985, p. 04).

As equipes de apoio, atualmente extintas, foram formadas para assessorar tecnicamente o PUVI e animá-lo ideologicamente. Pereira (1990), afirmou que uma dessas equipes foi criada em maio de 1989; dela faziam parte, ele, os indígenas Osmário (Maloca Tabatinga), Valmir (Maloca Wilimon), Sinézio (Maloca Congresso) e Leonardo (Maloca Uiramutã). O Irmão Missionário Francisco Torta deveria ser a figura de referência e coordenar essas equipes. Porém, quem, de fato, assumiu esse papel foi o Pe. Pedro.

Em janeiro de 1991, foi implantada outra equipe de apoio, formada pelos próprios indígenas, que veio a substituir a equipe de Ednelson. A nova equipe foi estruturada em três frentes: a equipe 1 atuou nas Serras, e era composta pelos indígenas Jaci, Benício e Osmário, sob a responsabilidade de Jaci; a equipe 2 supervisionava as regiões de Surumu, Baixo Cotingo e Raposa, e os membros eram Juvêncio e Valdeval, sob o comando do Irmão Missionário Francisco Torta, este em caráter provisório. Posteriormente, esta equipe foi restaurada. E a equipe 3, atuante nas regiões de Serra da Lua, Taiano e Amajarí, era conduzida por Clóvis, Delmário e Valter, sob a responsabilidade do primeiro. Mais uma vez o Missionário Francisco Torta assumiu a coordenação dessa equipe.

As equipes de apoio atendiam, supervisionavam e colhiam informações das comunidades, assessoravam com relação ao trabalho técnico (vacinação), mas, principalmente, trabalhavam na conscientização sobre o objetivo político do projeto do gado.

Na equipe formada em 1991, seus membros ficavam à disposição das comunidades adquirentes do PUVI durante um mês completo, regressando para suas residências no mês subsequente. Cada equipe tinha que repassar informações, contendo o andamento do projeto nas comunidades, por meio de relatórios, junto ao Conselho Regional e ao missionário responsável da região. O transporte para essas atividades contava com três cavalos e uma pick-up Toyota que servia à equipe 1, e três bicicletas para cada uma das outras equipes – 2 e 3 –,

embora sempre que se fazia necessário a Diocese designava um transporte automotível, adquirido para esse fim, com o propósito de atender às equipes que não possuíam veículo automotor. Cada membro de equipe de apoio recebia quatro salários-mínimos e meio, por mês trabalhado⁸². Dessa forma, criava-se, gradativamente, a estrutura de funcionamento do PUVI que, além das equipes de apoio, instalou um armazém de produtos veterinários para atender ao projeto, administrado pelos missionários.

A região é o eixo central que administra o PUVI, responsável por sua aplicabilidade na íntegra, devidamente representada pelos respectivos tuxauas, através do Conselho Regional e do missionário responsável: “A região é a peça fundamental à qual se amarram os projetos, é a unidade-base, onde tudo se articula, é a primeira responsável” (BEN, 1991, p. 02). Para os missionários “o Conselho Regional, juntamente com os agentes pastorais de cada região são *conditio sine qua non*, garantia e motores dos projetos, cada qual dentro do seu papel” (BEN, 1991, p. 02).

Cada região também tinha um representante, denominado encarregado regional, que fazia a ponte entre o Conselho Regional e os agentes da Diocese. Os encarregados trabalhavam na conscientização, no apoio técnico, nos levantamentos através de formulários e assessoravam as equipes de apoio no trabalho de vacinação, e não eram remunerados. Talvez esse fosse o motivo da grande rotatividade registrada entre os encarregados (PEREIRA, 1990)⁸³.

Cada comunidade, a exemplo da ideia de um Conselho Regional, criou um Conselho Comunitário, formado pelo tuxaua e demais agentes, para assumir a responsabilidade do lote de gado recebido.

Apesar dos deveres básicos firmados no Termo de Compromisso, cada região possui certa autonomia para administrar seu próprio ciclo de gado, como, por exemplo, escolher o tipo de remuneração dada ao vaqueiro, que variava entre apoio à roça, manutenção da família, casa e comida, tudo realizado pelos demais “parentes”.⁸⁴ Este foi o caso, por exemplo, da Maloca do Pium na qual, em 1991, o vaqueiro era pago com a roça que a comunidade cultivava para ele⁸⁵. Outro exemplo

⁸² EQUIPES DE APOIO (1991, p. 01). Projeto “Uma vaca para o Índio”, Surumu – 09/01/1991. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

⁸³ Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

⁸⁴ Termo utilizado entre si, pelos indígenas, ao se referirem a um dos seus.

⁸⁵ Relatório - Equipe de Apoio Nº 1, 15/08/1991. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

de autonomia foi o observado entre os anos 2006 e 2007, na Maloca Ponta da Serra, na região do Amajarí. A cada mês, os cuidados com o gado ficavam a cargo dos membros de uma das famílias pertencente à comunidade, evitando o pagamento da terça ou da quarta⁸⁶ (CAVALCANTE, 2010). Esse sistema era adotado vez por outra, por algumas malocas, apesar de ser desaconselhado pela Diocese que defendia a filosofia comunitária do projeto. Segundo Sérgio Weber⁸⁷ também se remunerava o vaqueiro com uma porcentagem anual que ficava em torno de três a cinco por cento.

As Irmãs Missionárias da Consolata contribuíram sobremaneira com o projeto do gado indígena. Muitas foram insignes colaboradoras. No Amajarí, por exemplo, as Irmãs da Consolata assumiram a comissão do gado e foram as efetivas animadoras.

Na Maloca Ponta da Serra, da mesma região, apesar da questão alimentar ser um dos motivos da implantação do PUVI (2006 e 2007), não se fazia o uso do leite ou se o evitava para que ele ajudasse os bezerros a crescerem mais rápido.

No geral, estabeleceram-se dois tipos de vaqueiros comunitários: um temporário e outro fixo. O fixo era escolhido pela comunidade para exercer a função por tempo indeterminado e a ele se atribuía toda a responsabilidade para com os cuidados diários com o gado. O temporário mudava anualmente. Os vaqueiros também podiam fazer uso do leite, da carne, miúdos ou pele do gado morto, fato que geralmente acontecia no momento da ferra.

Segundo a professora Rosilda da Silva, da Escola de Maturuca, “quando chegou, o projeto do gado ajudou nós [sic] a lutar por nossa terra. Porque tendo o gado para ocupar a terra, a gente conseguiria nossa demarcação” (CIR, 1998).

A Diocese e os indígenas possuíam fazendas – depósitos e retiros - como as de São José, Traira, Waizinho, Vendaval, Truaru e Boqueirão, que serviam para melhoramento das vacas, bois e cavalos, por meio de tratamentos como vermifugação e vacinas contra raiva, botulismo e aftosa.

O irmão Francisco Torta ficava encarregado da compra do gado para abastecer as fazendas - depósito; o gado era, geralmente, adquirido das fazendas da região. Na compra se alegava que o gado era para a Diocese, evitando que os

⁸⁶ Modo de pagamento em que, a cada quatro animais laçados para a ferra, por sorte, um é destinado para o vaqueiro.

⁸⁷ Entrevista com o Pe. Sérgio Weber, Provincial dos Missionários da Consolata na Amazônia, gravada em Boa Vista, em março de 2014.

fazendeiros se recusassem a vendê-lo, caso soubessem que era para os indígenas. Depois de fortificado, o rebanho era distribuído para as comunidades que se comprometiam em assumir as condições e regras do projeto.

No início da década de 1990 o depósito de Truarú foi desativado e, em 2002, após os últimos ciclos serem distribuídos para as comunidades indígenas das serras, foi a vez do depósito de Surumu.

Em certos momentos, a Diocese assumiu a tutela do PUVI para que ele vingasse, pois a vacina e o sal, por exemplo, que deveriam ser despesas de responsabilidade das Malocas, em boa parte eram doadas inteiramente pela instituição. O controle sistemático do gado do PUVI distribuído, sua produção e qualidade se comprometeram devido, entre tantos fatores, à grande extensão territorial na qual se realizou; à dificuldade de assessoramento técnico e a confusões quanto à contabilidade de gado pertencentes a outros projetos, como o da FUNAI e do Governo, fatores estes que contribuíram para o comprometimento do controle efetivo dos rebanhos. Um levantamento, feito pela Equipe de Apoio, nos anos 90, constatou que todas as malocas da região do Taiano, com exceção do gado entregue ao CIR, perderam o controle dos animais nascidos e mortos (PEREIRA, 1990, p. 14). O PUVI, atualmente, apresenta parcial controle de dados contidos nos relatórios que cada região formula.

2.5.4 Reflexos político e social

O PUVI estimulou o desenvolvimento de outros projetos, como os da roça comunitária, cantina, escola indígena, marcenaria e corte-costura. Visando o fortalecimento étnico, também foi realizado o Projeto 14C o qual consistia na garimpagem comunitária de 14 malocas com a finalidade de comprar a fazenda próxima à maloca Weilimon. “A fazenda comprada ficou conhecida por 14C que é a união de 14 comunidades: Enseada, Barrerinha, Camararén, Santa Maria, Flexal, Perdiz, Gavião, Weilimon, Monte Muirá, Caracanã, Araça, Canã, Maturuca e Uiramutã” (CLEMENTINO, 2004, p. 40).

Em todos os projetos fomentados pela Diocese, percebe-se o cunho formativo e o estímulo à autonomia.

Para socializar e fortalecer a filosofia do PUVI, o seu estatuto era estudado nas escolas indígenas pelas crianças. Na prática, quem alimentava essa filosofia

fundamentada na base da união e organização eram algumas lideranças indígenas e os próprios missionários, que, de fato, eram quem supervisionava o projeto.

A mudança na mentalidade indígena não ocorreu pela explosão-reflexão provocada pela sede de libertação, de dentro para fora, mas, sim de fora para dentro. A reação indígena, diante da dependência socialmente construída, se apoiou em agentes e elementos externos, inclusive alheios aos seus aspectos religiosos tradicionais. A participação dos membros das malocas, especialmente de algumas lideranças e a interação das comunidades entre si foram cruciais para a implantação do PUVI, mas necessitaram do apoio externo para consolidar a reação.

No Termo de Compromisso, cláusula oitava, exige-se a relação nominal dos chefes de famílias que se beneficiaram com o projeto nas comunidades. Estrategicamente, a Diocese percebeu que, dessa forma, comprometia toda a comunidade adquirente, assim como a deixava a par da iniciativa, não ficando sua execução só nas mãos de algumas lideranças.

Pereira (1990) observou que nas malocas onde foi feita à reflexão quanto ao aspecto filosófico do PUVI e sua real finalidade, as comunidades se desenvolveram bem, apesar da pouca produção, a ponto de estarem prestes a adquirirem autonomia administrativa com relação ao Projeto.

Podemos dizer que o controle dos números exatos de gado nascido e morto, do PUVI, é impreciso, haja vista que, facilmente, se pode justificar o motivo da morte de uma rês. No geral, é grande a quantidade de gado abatido pelas comunidades indígenas, com a justificativa de resolver o problema alimentar, “há caso de malocas que abateram gado para comprar aparelho de som ou mesmo comprar farinha que, a meu ver, é mais grave” (PEREIRA, 1990, p. 22).

A produção de gado que cada comunidade deveria atingir foi muito fraca, tendo casos de comunidade que ficam mesmo no vermelho. Vários são os fatores que podem ser elencados para o fenômeno, desde as condições naturais climáticas, como foi o forte período de seca, em Roraima, nos anos de 1998 e 2003; o repasse de vacas velhas de uma comunidade para outra; garrotes inclusos no rebanho, no qual deveria ter somente fêmeas; abatimento indevido; abastecimento de carne nos eventos de reuniões e assembleias, a própria autossustentação do projeto na comunidade, entre outros. Entretanto, não se pode esquecer o fator cultural, pois os indígenas não possuíam experiência com produção de rebanho bovino em número considerado. Ednelson chamou atenção para a pequena produção e até mesmo

para o déficit contábil do projeto. Para o autor, as condições do repasse influenciaram no rendimento do projeto: “houve entrega em momento caracterizado como emergencial, como politicagem, conflito de terra etc.” (PEREIRA, 1990, p. 23).

Do ponto de vista econômico, na ótica capitalista de retorno direto, o PUVI se demonstrou inviável: “no levantamento feito ano passado, pela equipe de apoio [...] foi detectado que o projeto estava com um saldo negativo de mais ou menos 900 cabeças” (PEREIRA, 1990, p. 24). Entretanto, politicamente o projeto foi positivo, cumpriu seu papel principal que era o de ocupação da terra. Pois as comunidades indígenas construíram seus retiros de gado em lugares estratégicos para garantirem a posse da terra, contribuindo, assim, para a homologação da TI Raposa Serra do Sol.

O PUVI forneceu ao autóctone a sensação de poder, organização, mobilização e autoafirmação da identidade nativa, rearranjada devido às inter-relações com a sociedade envolvente. Os indígenas tomaram consciência de que não seria mais possível voltar, de forma “pura”, aos costumes originais, até porque a construção do processo cultural é dinâmica, sendo necessário participar da lógica social da sociedade envolvente e dela absorver alguns elementos. Essa tomada de consciência indígena resultou em reações violentas, vindas dos fazendeiros, arroteiros e políticos. Bispo, padres e indígenas foram caluniados, sofreram perseguição e atentados de morte. “O mais grave de tudo que vem ocorrendo em sua região [Raposa/Serra do Sol] é a morte de dez nativos de sua tribo por garimpeiros e fazendeiros, mortes que poderiam ser evitadas se suas terras já tivessem sido demarcadas” (JORNAL DE RORAIMA, 1991, p. 12)⁸⁸.

Para a Igreja latino-americana estava muito claro: era necessária uma mudança de postura evangélica que, em não havendo, levaria os fiéis para solucionarem seus problemas em outras propostas políticas, até mesmo em outras tradições religiosas que ouvissem seus reclamos: “A virada marxista da revolução cubana impunha um claro dilema: ou os cristãos fazem as reformas estruturais urgentes [...] ou os comunistas farão a sua revolução, evidentemente sangrenta” (RUBIO, 1983, p. 23). Entretanto, essa tese materialista não pode ser a única opção de explicação lógica para esse evento histórico. A necessidade de a Igreja oferecer respostas às angústias terrenas, também foi determinante para uma atuação de

⁸⁸ Arquivo do Departamento de Patrimônio Cultural, da Secretaria de Cultura, do Estado de Roraima – Armário de Jornal.

cunho mais existencial na sua nova proposta de evangelização entre os nativos.

O Papa João Paulo II (1999) em sua exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in America* advertiu que a realidade singular que a Igreja e o mundo estavam passando demanda de um novo programa para a missão de evangelizar, ou seja, era requerida uma “nova evangelização”.

O embate entre Igreja e poder político roraimense se fez ecoar em vários episódios cotidianos, nos anos 1990. As mobilizações pela terra envolviam a Diocese e os indígenas de um lado, contra os roraimenses do outro.

Cumprir observar, também, que para quem está em Roraima há pelo menos uma década (como é o caso de muitos políticos), é recorrente mencionar esse tempo para demonstrar condição de roraimense, uma espécie de passaporte, de ‘direito adquirido à *roraimidade*’, (LEAL, 2012, p. 61).

Leal continuou sua reflexão sobre o critério, a condição que fez uma pessoa se tornar roraimense, pois o fato não se referia ao ‘tempo’ de moradia, uma vez que tal condição não se aplicava aos indígenas que aqui habitavam desde tempos imemoriais.

A opção pelos indígenas e pelo seu desenvolvimento econômico distanciou a Igreja da elite local, fato que se pode constatar na matéria publicada no Jornal Folha de Boa Vista (1993, p. 04)⁸⁹, na qual se falava do, à época, vereador de Normandia, Marcos Aurélio Araújo:

Movimento político de oposição ao trabalho da Igreja Católica está tentando boicotar o Círio de Nazaré de Normandia, festa da padroeira da cidade, que já faz parte da cultura do nosso povo. Mas o sindicato dos produtores rurais de Normandia, recém-criado para promover a festa paralela, é apenas testa de ferro de uma manobra politqueira mesquinha que tem como objetivo atrair a simpatia dos fazendeiros descontentes com a Igreja.

Parte do primeiro escalão do Executivo estadual construiu uma rede de proteção à elite agrária local, denunciando as pseudo-intenções da Igreja. Em 1992, “o Secretário Estadual de Meio-Ambiente, Interior e Justiça, Robério Araújo, acusou a Igreja Católica de incitar os indígenas ao conflito com fazendeiros na região de Raposa/Serra do Sol, como forma de manter-se em evidência” (O ESTADO DE RORAIMA, 1992, p. 04)⁹⁰.

⁸⁹ Arquivo do Departamento de Patrimônio Cultural, da Secretaria de Cultura, do Estado de Roraima – Armário de Jornal.

⁹⁰ *Ibidem*.

A opção pelos pobres e minorias socialmente excluídas tornou-se fato corriqueiro nas práticas pastorais da Igreja América Latina. Para essa grande massa de pessoas excluídas a religiosidade estava se afinando com as necessidades demandadas. Muitos segmentos da Igreja seguiram a orientação baseada nos princípios de liberdade humana, e essa postura mexeu com estruturas de poder político e econômico dos países latino-americanos, como se observou na matéria do Jornal de Boa Vista, transcrita do Jornal do Comércio de 1º de fevereiro de 1979, se referindo ao pedido intervencionista de representantes dos governos dos países da América Central, entre eles Honduras, Nicarágua, Costa Rica, Guatemala e El Salvador, para que o clero instalado em suas respectivas nações deixasse de intervir na esfera política. “Segundo fontes diplomáticas, os chanceleres declaram ao Papa que muitos sacerdotes da América Central estão metidos na política [...] solicitaram ao Papa João Paulo II a destituição de alguns bispos” (JORNAL DE BOA VISTA, 1979, p. 09)⁹¹.

Em Roraima, o avanço da pecuária indígena, fez os fazendeiros perceberem que a mobilização pela posse definitiva da terra se tornara difícil. Tentou-se, então, desmobilizar os indígenas, fragilizando a ação missionária da Igreja. Parte dos meios de comunicação de massa, atrelados a políticos tradicionais, utilizavam de seus expedientes de notícias com abordagens parciais relacionadas à questão fundiária. Isso se expressava quando da escolha dos temas abordados, nas visões sobre determinado assunto ou no enfoque dado às matérias:

O pecuarista Raimundo deu uma entrevista polêmica ao radialista Wilton Lira em seu programa na Rádio Roraima na manhã de ontem. Ele teceu duros comentários à política indigenista da Diocese de Roraima e disse que os padres, Pedro, Luciano, Lírio e Jorge e a madre Augusta são os responsáveis pelos conflitos fundiários no município de Normandia. [...] Hoje a população já está reclamando do preço da carne. [...] O radialista Wilson Lira propôs a angolanos, portugueses ou mesmo brasileiros que tem conhecimento da vida do bispo Dom Aldo na Angola procurem a rádio para expor as denúncias (O ESTADO DE RORAIMA, 1992, p. 05)⁹².

A disputa fundiária também deixou sequelas no lado envolvente. “Sabá Costa, ex-prefeito [de Normandia], responsabiliza missionários da Igreja Católica na região pela morte [de seu irmão Ernesto Costa, vítima de infarto]. ‘Os conflitos entre

⁹¹ Arquivo do Departamento de Patrimônio Cultural, da Secretaria de Cultura, do Estado de Roraima – Armário de Jornal.

⁹² *Ibidem*.

índios e fazendeiros, estimulados por missionários católicos, fizeram mais uma vítima” (O ESTADO DE RORAIMA, 1992, p. 03).

O fato é que os indígenas do lavrado de Roraima conquistaram seus direitos sobre a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, acontecimento que marcou um divisor de águas, no âmbito jurídico, sobre o futuro das novas homologações de terras Indígenas no Brasil.

Os fazendeiros que, antes, resolviam os problemas fundiários cooptando lideranças e por meio de acordos arbitrados pela FUNAI que, geralmente, os beneficiavam, agora se veem menos confortáveis e tendo que reconhecer a parcial autonomia indígena e negociar as relações de poder com suas organizações.

A produção do PUVI se apresentou lenta, mas progressiva. Em 2009, somando todo o rebanho – gado privado e comunitário, oriundo de projetos governamentais, compras individuais e o promovido pela Diocese – os indígenas possuíam um total de 33.526 reses⁹³.

Segundo Braga (2011), utilizando a pesquisa do Anuário da Pecuária Brasileira (ANUALPEC), estima-se que o rebanho em Roraima, em 2010, pertencente a índios e não índios, era de 669.243 cabeças. O CIR computava, no mesmo período, um rebanho indígena de 43.000 bovinos. Desse montante, 25 mil cabeças de gado encontravam-se somente na região da Raposa Serra do Sol.

Até setembro de 2013, pelos cálculos da ADERR – baseados na campanha de vacinação obrigatória contra a febre aftosa – o total do rebanho junto às comunidades indígenas atinge a marca de 52.492 bovídeos. Um número expressivo em relação ao montante produzido em todo o estado, dividido em seus 15 municípios, que perfaz um total de 740.730 bovídeos⁹⁴. Ainda segundo a ADERR, só nas regiões das Serras, especificamente no Município de Uiramutã, o rebanho indígena, em 2013, somava um total de 16.168 reses. Esse montante é distribuído entre 53 comunidades. A comunidade de Maturuca, onde tudo começou, há 36 anos, tem um rebanho estimado em 614 reses.

⁹³ Dados levantados durante a segunda etapa da campanha de vacinação contra a febre aftosa FUNAI-RR (2009, s/p).

⁹⁴ Agência de Defesa Agropecuária do Estado de Roraima - ADERR, Ofício nº 683/2014/ADERR-GAB.

Quadro 1
Produção bovina nas comunidades indígenas do município Uiramutã – RR
 Fonte: ADERR – 2013

Propriedade (Retiro/Fazenda ou Sítio)	Nome do Produtor	REBANHO BOVINO										
		0_12 _M	0_12 _F	13a24_ M	13a24_ F	25a36_ M	25a36_ F	+ DE 36_ M	.+ DE 36_F	Tota l M	Total F	Bov total
Comunidade Indígena Água Fria	Agnaldo Maciel Taulipang	10	24	7	23	12	28	7	100	36	175	211
Sítio Ribeirão	Laucides dos Santos	8	3		7	2	6	1	17	11	33	44
Comunidade Indígena Arapá	Julio Melquio da Silva	3	4	5	5		3	1	11	9	23	32
Comunidade Indígena Bananeira	Damasceno Simplicio Bento	25	37	18	43	7	25	5	140	55	245	300
Comunidade Indígena Barreirinha	Lino de Souza Andrade	63	75	72	116	49	97	35	322	219	610	829
Retiro Mais Cedo	Renisson Miguel Galé	7	7	3	14	1	14	1	24	12	59	71
Comunidade Indígena Cajú	Percival Pereira da Silva	5	5	10	25	10	40	5	100	30	170	200
Retiro Pakara	José Nilo Lima Batista	17	32	10	33	2	30	5	84	34	179	213
Retiro Bom Jardim	Walci Cruz de Souza	15	9	5	8	4	7	1	39	25	63	88
Total de gado indígena na região	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	16168

Conforme se observa no quadro acima, na região do Uiramutã, destacam-se a criação bovina nas Malocas Caraparú I (retiro Manico), com 1074 cabeças; São Luiz, com 921, e Barreirinha, que possuía um rebanho de 829 reses. Vale ressaltar que esse montante de 16.168 cabeças de gado, embora a princípio pareça expressivo, na verdade é pulverizado entre as diversas malocas. Essa é a realidade de produção bovina pelos indígenas, é também o espelho das demais áreas em todo o território de Roraima. Para fortalecer a mobilização pela terra, a ideia era essa mesma, a de pulverizar a criação do gado bovino, marcando a presença indígena no território. Por isso não se optou pela concentração da criação numa única área.

Como se pode observar, a investida tinha, de fato, um cunho político, visando à posse definitiva da terra. E era nitidamente conduzida no âmbito de uma pastoral diocesana mais sintonizada com uma perspectiva social. Os avanços e limites daquela pastoral serão analisados no próximo capítulo.

3 PRÁTICAS PASTORAIS NUMA PERSPECTIVA SOCIAL: AVANÇOS E LIMITES

A prática pastoral diocesana em Roraima, visivelmente embasada na Teologia da Libertação, será analisada a partir da ótica cultural, entendendo cultura e os demais sistemas simbólicos como elementos de concepção e instrumento de poder.

Pode-se afirmar que, em grande parte, o PUVI contribuiu para o processo de autoafirmação da identidade indígena. A identidade religiosa indígena, nesse processo, rearranjada, é parte do hibridismo religioso, ou seja, processo sociocultural, responsável pela característica multicultural da sociedade brasileira que se desenvolveu nos povos indígenas e nas populações afrodescendentes. A identidade indígena brasileira, como um todo, é produto da consolidação das tradições culturais e linguísticas nativas, bem como do entrecruzamento das tradições de origem ibérica e africana.

O conceito de hibridismo religioso, aqui abordado, deve ser entendido como o fenômeno social em constante movimento que ocorre diante do convívio de diferentes culturas tentando consenso, conforme as concepções canclinianas⁹⁵. Matos; Souza (2009, p. 477) enfatizaram:

Se pensarmos o futuro da religião na sociedade global sob uma perspectiva multicultural, perceberemos que multiculturalismo brasileiro favorece o hibridismo (fluidez, porosidade) religioso, por ser constituído de diferentes grupos étnicos, conseqüentemente, de uma diversidade cultural e religiosa.

Nessa linha de pensamento a “cultura pura” não seria mais parâmetro para diferenciar as sociedades e povos, devido a enorme circulação de bens simbólicos atuantes na pós-modernidade. Para as concepções canclinianas a cultura é formada por processos interativos, está em constante movimento e a circulação dos bens simbólicos aumenta o processo de hibridação cultural, surgindo novas formas de identidade social.

Na concepção weberiana, a religião é parte constituinte da cultura, orienta e consente a formação da moral responsável pela construção das estruturas políticas, econômicas e sociais de acordo com a necessidade existencial das sociedades, ao

⁹⁵ Néstor García Canclini é antropólogo, natural da Argentina, erradicado no México. Sua pesquisa é voltada para a compreensão do fenômeno da hibridação cultural. Hibridismo religioso é um fenômeno sociocultural no qual estruturas, práticas ou sistemas simbólicos autônomos se combinam gerando nova identidade social. Para Canclini, a sobrevivência cultural indígena se deu pelo processo de hibridação (CANCLINI, 2011).

mesmo tempo em que é formada a partir dessas relações de poder. Se não responde mais às necessidades humanas, perde, então, o sentido para determinados grupos sociais.

3.1 RELIGIÃO NA ÓTICA ANTROPOLÓGICA

Na concepção antropológica, considera-se que os mitos e as religiões são sistemas de crenças que apresentam concepções sobre o mundo com pretensões valorativas cosmológicas. Tais concepções são construídas historicamente pela experiência cultural e passam a convicção de que se referem a algo real, concreto do mundo, capaz de dotar de sentido e de orientação à ação e à vida (GEERTZ, 2008).

A religião influi na formação das estruturas dos agrupamentos humanos. Esse sistema mítico-simbólico tem um caráter fechado, mais ou menos autônomo, com a finalidade de interpretar o mundo e de organizar o núcleo da sociedade, o qual se representa pela família.

Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (GEERTZ, 2008, p. 67).

Para a concepção weberiana a ação social do indivíduo, tanto no âmbito político e econômico é legitimada por uma ética religiosa advinda de uma pseudo “ordem santificada”.

Geertz (2008), por sua vez, definiu religião como sistema de símbolos que têm por finalidade estabelecer disposições e motivações⁹⁶ na humanidade, por meio da formulação de concepções existenciais de caráter cosmológico, com tal convicção que essas condições assumem caráter realista. “A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (GEERTZ, 2008, p. 67).

⁹⁶ Segundo Geertz (2008, p. 71), quando se diz que o ser humano é religioso, na verdade se está querendo dizer que, por uma parte, ele é motivado pela religião; por outra, que, quando estimulado adequadamente, é susceptível a certas disposições, como as de ser devoto, reverente ou solene.

Em todos os agrupamentos humanos a religião tem, nas suas formas, ritos e mitos, um conteúdo místico alicerçado por certa seriedade moral. Na visão de Geertz (2008, p. 93), “não sendo meramente metafísica, a religião também nunca é meramente ética”.

Os sistemas simbólicos de crenças organizam as sociedades e/ou grupamentos humanos de acordo com suas criações culturais peculiares e têm função designativa para as realidades deste mundo; igualmente, além de servirem como meios de comunicação fornecem concepções e significados às coisas.

Por trás de toda religião existe uma criação cultural. Berger (1985) entende cultura como uma construção das experiências e reflexões humanas, sendo mesmo a sua exteriorização. O autor conceituou religião como a maior exteriorização social que a humanidade já experienciou pela projeção dos seus próprios sentidos, naquilo que percebe sobre a realidade; assim, seu principal objetivo está em proporcionar respostas às angustias, a questionamentos insolúveis e aos medos humanos; portanto, é um empreendimento humano. Nessa concepção, a sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo e seu sentido e, nele, a religião teve papel fundamental. O ser humano entende “o sagrado como uma realidade cósmica imensuravelmente poderosa que coloca a sua vida numa ordem dotada de significado” (BERGER, 1985, p. 39). A religião foi utilizada no decurso da história humana como a mais eficiente estratégia, contra o que Berger chamou de *anomia*, ou seja, o caos.

Ao analisar contemporaneamente a posição da religião institucional nas sociedades, o autor a caracteriza como participando de um processo progressivo de burocratização em suas relações externas e internas. Segundo Berger (1985, p. 152), “as instituições religiosas são compelidas a buscar ‘resultados’ por métodos que são, necessariamente, muito semelhantes aos empregados por outras estruturas burocráticas com problemas semelhantes (como agências privadas e governamentais)”.

Ao romperem-se as guerras religiosas cristãs – catolicismo versus protestantismo – favoreceu-se a condição para a existência do potencial pluralista da religião. “A característica-chave de todas as situações pluralísticas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações” (BERGER, 1985, p. 149).

Em uma situação pluralista a religião não pode ser mais imposta, como acontecia nos momentos em que o saber religioso dominava. A hegemonia do saber religioso fundamentava seus conteúdos numa base teológica. Berger (1985) afirma que, na contemporaneidade, não há a mínima possibilidade de colocar um serviço religioso institucional – religião como prestadora de serviço – sem levar em consideração os anseio e desejos dos potenciais consumidores.

Corbí (2010) entende a religião como uma construção meramente humana, a fim de atender as necessidades do homem em suas diversas formas de organização social e que teve uma importante função até o período pré-industrial.

A religião não seria uma disposição natural dos seres humanos, nem uma categoria transcendental da experiência humana, mas apenas uma forma de apresentar, de desenvolver e de viver – características de um tipo de culturas – o núcleo específico e peculiar de nossa condição humana, que é a dupla experiência da realidade (CORBÍ, 2010, p. 171).

Para Corbí (2010) – que profetizou o fim da religião – as sociedades estáticas pré-industriais davam sustentação a essa criação humana, pois a religião, como verdade orientadora da vida – de caráter dogmático – oferecia um conhecimento absoluto, imóvel, estático que dava sentido a este tipo de sociedade. Para tal entendimento, a “era do conhecimento” ou “sociedade industrial”, em constante dinâmica cultural, levaria à superação desse tipo de intuição instigadora ou conhecimento místico; por conseguinte, provocando uma crise na religiosidade das pessoas que tenderá a levar a religião institucional ao seu fim, embora preservando uma religiosidade doméstica, na qual o ser humano se apropriaria dessa experiência para evoluir na sua lógica racional.

Sem aprofundar a reflexão acerca da continuidade, ou não, da religião institucionalizada nas sociedades modernas, o fato é que a religião é um fenômeno social presente nas diversas culturas, com a função de oferecer respostas aos questionamentos da vida, apelando às explicações sobrenaturais para confortar o ser humano, pois, como Geertz (2008) enfatiza, a humanidade precisa criar explicações, mesmo que simples, que lhe coloquem na zona de conforto, pois não consegue viver com incógnitas existenciais, sob pena de não suportar essa condição. A falta de uma explicação cosmológica, com relação ao sentido da iniquidade, por exemplo, poderia levar a suspeita de que efetivamente não exista

uma ordem genuína geral, nem coerência moral ou ética cósmica qualquer, oriunda de um arquétipo natural.

A religião é sociologicamente interessante não porque, como o positivismo vulgar o colocaria, ela descreve a ordem social [...], mas porque ela – a religião – a modela, tal como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza (GEERTZ, 2008, p. 87).

A visão antropológica da religião propõe reflexões teóricas que a colocam como criação humana que serve para resolver as indagações humanas, mediar às relações sociais e propor ordem, através de concepções gerais, com um alibi que as considera inquestionáveis, por se apresentarem como advindas de normas divinas.

Porém, não é objeto desse estudo adentrar no mérito da questão do fenômeno religioso, no seu aspecto epistemológico, e discutir, por exemplo, se este advém de uma projeção humana ou é uma ação reveladora do divino ao ser humano. Não se está, nesse momento, rejeitando a concepção de revelação da religião proposta, por exemplo, pela hipótese pluralista de John Hick (2005) a qual vê o fenômeno religioso como uma revelação do divino ao humano, que, em vários momentos históricos, e em culturas diferentes, de acordo com suas peculiaridades, se manifesta a estes respeitando a complexidade de suas experiências vividas. Nessa concepção revelacionista cai por terra o privilégio de um deus verdadeiro, prisioneiro de uma instituição religiosa. As religiões seriam como o arco-íris no qual a divindade se manifestou em várias tonalidades, de acordo com as experiências culturais de cada sociedade, ou seja, um mesmo fenômeno, o Real (entidade ou deus – pessoal ou absoluto), se apresentado de forma diferente nas diferentes culturas, mas com o mesmo projeto de salvação para a humanidade.

Então, o que se está refletindo sobre o fenômeno religioso, independente se projeção ou revelação – é o caráter social da religião, que encontra lógica consistente no argumento antropológico sobre o fenômeno.

Outra visão relevante do que seria a religião na história humana é a de Adriani (1999) para quem religião e respeito são binômios que dão forma e sentido às necessidades humanas. Defendeu Adriani, se apropriando das ideias de Goethe, que religião nada mais é do que uma proposta que apresenta a necessidade do ser humano em respeitar o divino, como forma objetiva de oferecer argumentos superiores para que a própria humanidade respeite os seus limites: “toda espécie de atitude religiosa se reduz naturalmente a esta noção fundamental” (1999, p. 158).

Essa noção classificou a experiência religiosa com objetivo de atender a três níveis de existência humana: uma que se encontra acima do nível humano; outra, a tudo aquilo que é igual a nós e, por fim, a tudo aquilo que se encontra abaixo de nós. Nessa última funcionalidade da religião, Adriani (1999, p. 158) enquadrou a característica fundamental do cristianismo que, segundo o autor, é atender “a realidade atingida e caracterizada pelos limites do ser, até os capítulos radicais do sofrimento e da morte”.

Na concepção weberiana, o conjunto de práticas e crenças religiosas nada mais é que a vontade expressa de grupos concorrentes pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas pela conquista e manutenção de seus objetivos.

Dürkheim (2008), em *As formas elementares da vida religiosa*, viu a religião não como simples fato social, pois, para ele, ao sacralizar determinada ordem para orientar os relacionamentos entre os indivíduos e, conseqüentemente, compor suas estruturas sociais, expressas através dos ritos, a religião perpetua determinado tipo de moral que se estende pelo tempo. Para o pensamento durkheimiano, a religião é, portanto, uma construção social que tem por objetivo impor, no pensamento das pessoas, princípios conceituais retirados cumulativamente das experiências do conjunto de práticas sociais e de suas representações simbólicas que obedece ao princípio da divisão política. Vale ressaltar que as análises de Dürkheim, diferentemente das de Weber, não levaram em consideração a questão dos conflitos entre as classes, nem mesmo as contradições de suas estruturas sociais.

O pensamento weberiano, de outra forma, se propôs a desvendar a perspectiva religiosa sedimentada socialmente pelo estudo amplo de seus processos históricos comparados. Sua abordagem parte do pressuposto de que o fenômeno religioso procura resolver o problema da legitimação social, através da relação intrínseca entre uma ordem cósmica e uma ordem terrena. Weber viu, na ética religiosa, disposições capazes de fundamentar determinados sistemas econômicos racionais e, por seu turno, a conjuntura e a posição de interesse das classes dominantes influenciam o tipo de natureza dos valores sagrados. De forma sistemática associou o movimento da estrutura social à racionalidade das ações e motivações dos indivíduos.

Nas sociedades contemporâneas as concepções que dão sentido às ordens gerais não são absolutas, inquestionáveis; por exemplo, a figura do rei ou a do pai,

no pensamento cristão, não é mais associada a algo essencialmente divino. No mundo novo industrial, que está em constante movimento, a figura do pai e, portanto, de Deus, não representa o domínio do saber absoluto, motivo de credibilidade inabalável. Entretanto, a busca de sentido para as coisas e da compreensão dos fenômenos naturais ainda levam o ser humano a soluções míticas. Para Geertz (2008, p. 73), “há pelo menos três pontos nos quais o caos [...] ameaça o homem: nos limites de sua capacidade analítica (perplexidade), nos limites de seu poder de suportar (sofrimento) e nos limites de sua introspecção moral (paradoxo ético)”. As soluções, quanto aos questionamentos das coisas ou de uma ordem geral no mundo, não são formuladas de forma pura. As explicações levam sempre em consideração significados culturais para as sociedades que as formulam como, por exemplo, as relações de poder.

3.2 O PAPEL DA RELIGIÃO NA CONSTITUIÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Na concepção weberiana as religiões mundiais fornecem o consentimento ético para as ações humanas, as quais se subsidiam e se manifestam de acordo com as ordens econômicas, política e social, dentro de determinados limites geográficos e de poder. Entretanto, “nenhuma ética econômica foi, jamais, determinada exclusivamente pela religião” (WEBER, 1963, p. 310). A ética econômica também é formada por outros fatores como, por exemplo, geográficos, históricos e pela própria dinâmica e autonomia. Portanto, a determinação religiosa na conduta da vida, para Weber, é apenas uma variável determinante da ética econômica.

O *ethos* religioso fornece condições, por meio de regras consensuais socialmente aceitas, para o estabelecimento e desenvolvimento de determinada ordem. Esse processo social se efetiva através do controle exercido de uma classe social sobre as demais, que se apropria de determinações cosmológicas, legitimados pela religião, para manterem e autolegitimarem suas relações de dominação.

A perspectiva religiosa, em suas várias formas de representações, definiu uma imagem de ordem cósmica do mundo que se processa e se solidifica, principalmente, através dos ritos, os quais têm a função de convencer sua

comunidade – pessoas religiosas – da autoridade inquestionável desta ordem, reforçando o poder da religião.

Para Weber (2010), por mais decisivas que sejam as influências econômicas, políticas e sociais, não se pode reduzir a religião a uma questão de função ou caracterização do aspecto ideológico, reflexo de determinado estrato social. Para esse pensador, a ética religiosa, em um caso específico, encontra sentido também em suas próprias pregações e promessas, que, em geral, são reinterpretadas pelas gerações seguintes. As religiões exercem forte influência no estilo de vida em estratos sociais diferentes.

Apesar de Weber atribuir à ética religiosa protestante parte fundamental na influência do sistema econômico – o capitalismo – no Ocidente, este, não pode ser visto como único aspecto relevante; sua reflexão não explica, por exemplo, o desenvolvimento atual de novas potências econômicas, como é o caso do Japão e da China, que possuem, tradicionalmente, éticas fundamentadas no desapego a bens materiais de cunho contemplativo. Porém, ao investigar as relações de poder e o seu aspecto mais geral – que é a dominação – relacionou essa condição à disponibilidade ética desenvolvida pela religião que as sociedades e indivíduos possuem.

Em Roraima, a colonização e, posteriormente, a república, com seu projeto de desenvolvimento, se impuseram norteadas pela ética cristã e estabeleceram uma nova ordem social, alienígena aos autóctones. Posteriormente, as orientações do Concílio Ecumênico Vaticano II e a apropriação dos fundamentos – não abertamente admitidos por todos os missionários – da Teologia da Libertação, visivelmente expressos em certas ações e práticas evangelizadoras, provocaram reflexões na consciência do indígena diante de sua realidade. Essa nova propositura religiosa aconteceu no momento em que a Europa encontrava-se em avançado estágio de secularização.

Tal mudança de foco aconteceu porque, segundo Weber (2010), as futuras gerações reinterpretam as promessas e as pregações das religiões e adaptam a doutrina às necessidades da comunidade religiosa.

Ao se reinventar, a Igreja se apropriou do discurso teológico e negou qualquer paradigma científico ou político. “Uma opção, ademais, baseada essencialmente na palavra de Deus e não em critérios tirados das ciências humanas ou de ideologias contrapostas que reduzem frequentemente os pobres a categorias sociopolíticas e

econômicas abstratas” (CNBB, 1993, p. 24-25). Porém a instituição apresenta, em seu discurso, um conteúdo político e, por vezes, ideológico. A nova ação evangélica da Igreja para a América Latina não visava a por em prática um paradigma alheio ao seu princípio evangélico ou uma aceitação existencial dos conceitos marxistas, mas, de trazer, para o plano religioso, uma saída emergencial para a realidade latino-americana na qual, devido ao processo de colonização e com a crescente secularização, a evangelização se constituiu de forma superficial, resultando em “uma religião de substituição que se converte em ateísmo prático, sempre mais característico do dirigente latino-americano e, de outro, um cristianismo de massa e ritualista”⁹⁷.

A instituição religiosa se viu diante do desafio de reestruturar as relações sociais de cujo processo de construção a Igreja havia feito parte. A nova pastoral indigenista instigou o sujeito índio a se fortalecer e se autoafirmar enquanto identidade étnica, diante da condição de envolvido, discutindo essa realidade a partir de sua história sociocultural e do entendimento de que a terra é seu patrimônio tradicional. O maior desafio dos missionários parece estar no trabalho de desconstruir o arquétipo ético carregado de elementos culturais europeus, repassados pela própria Igreja no passado colonial, que legitimava a nova ordem aí instituída, a qual beneficiava a sociedade envolvente. Esse trabalho de politização passava pelo diálogo reflexivo da realidade vivida pelos próprios indígenas: suas relações intra-maloca, entre eles e a instituição religiosa e, entre eles e a sociedade envolvente. “Na história do cristianismo, o diálogo nem sempre esteve em pauta na missão. A tendência ocidental fez do *compele intrare* – entrar à força, obrigado a entrar (Lc 14, 23)⁹⁸ – a regra da missão” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 20).

Após o Concílio Vaticano II a Diocese não só mudou de método, como de interpretação, quanto aos conteúdos das mensagens sagradas, atendendo às aspirações divinas propostas por essa nova forma de ser Igreja que, ao mesmo tempo, reinterpreta a função social da religião. Ficando explícita a nova proposta evangélica da Diocese, fundamentada na ação-reflexão, segundo o que o Pe. Jorge coloca como “dois aspectos da mesma ação evangelizadora, que, de forma contrária, se torna somente um lamentável e enganador ‘papo furado’” (BEN, 2002,

⁹⁷ Ata IMC – Appovazione degli atti della Seconda Conferenza della Delegazione Di Roraima – Julho/setembro/1977. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista.

⁹⁸ “Respondeu-lhe o Senhor: Sai pelos caminhos e atalhos e obriga a todos a entrar, para que fique cheia a minha casa”. Bíblia Sagrada (2011, p. 930).

p. 04).

A concepção do valor dado à pessoa do outro foi tida como elemento sagrado, sugestivo da ordem divina para modelo de relacionamento entre os seres humanos, atitude necessária para o processo de construção do Reino transcendente citado por Marcos 12, 31⁹⁹; Mateus 22, 39¹⁰⁰ e Mateus 25, 31-46¹⁰¹ e que se torna conteúdo prioritário dos princípios teológicos que agradam a divindade cristã, segundo essa visão.

Para os autóctones, a religião tradicional fornecia as concepções de sentido, dentro de sua produção cultural. Porém, a falta de alternativas para os indígenas, diante de sua difícil realidade, conduzia a questionamentos acerca do valor religioso tradicional, bem como do novo tipo de modelo religioso cristão importado compulsoriamente. Nem a crença tradicional os livrara da dominação externa, nem a crença nas novas proposições representava um porto seguro que oferecesse, até então, uma resposta aceitável à sua situação existencial.

A postura evangélica da Igreja Católica Romana para a América Latina foi a mesma assumida pela Diocese de Roraima. Devido a sua postura política, Dom Aldo pode ser considerado um partícipe do grupo progressista do episcopado brasileiro, que via nas injustiças sociais o reflexo materializado das contradições das estruturas políticas e econômicas e sociais existentes no país. A Igreja no Brasil, assumindo o caráter reformista, se orientava na direção de propor a transformação da sociedade pela ação orientada por uma ética cristã libertadora.

O motivo real dessa tomada de posição por parte da Igreja na América Latina e, em especial, no Brasil, tem suscitado controvérsias que carecem de análises mais aprofundadas para um veredito final. Lima (1979, p. 31), chama a atenção para as formulações de alguns estudiosos estrangeiros que “veem como causa principal da ação desses bispos o desejo de responder às ameaças políticas do comunismo e ao mesmo tempo encontrar um novo modelo de influência, que permitisse a Igreja continuar atingindo toda a sociedade”.

⁹⁹ Marcos 12, 31 [sobre o maior mandamento]: “o segundo é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que este” (BÍBLIA SAGRADA, 2011, p. 901).

¹⁰⁰ Mateus 22, 39 [sobre o maior mandamento]: “o segundo semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (BÍBLIA SAGRADA, 2011, p. 876).

¹⁰¹ Mateus 25, 35-36: “Por que tive fome, e me deste de comer; tive sede, e me deste de beber; era forasteiro, e me hospedaste; estava nu, e me vestiste; enfermo, e me visitaste; preso, e fostes verme” (BÍBLIA SAGRADA, 2011, p. 879).

Assim como Lima (1979), não negamos que essas causas existissem e até orientassem certas políticas adotadas pela Igreja no Brasil, à época; mas, se estas foram determinantes, outras deixaram de ser relevadas no processo de análise política da ação. A aceitação dessa máxima se apresentaria como um reducionismo que, de fato, não representaria a totalidade dos fatos.

A ação de certos setores hierárquicos da Igreja foi motivada pela visão de que a solução das situações de injustiça social no Brasil – como o elevado índice de miséria – se resolveria pela correção nas estruturas sociais, porém Lima (1979, p. 32), adverte que “não foi a existência da miséria que estimulou esse comportamento, mas a ação dos miseráveis, dentro da situação de conflito”.

A qualidade da ação pastoral de setores da hierarquia eclesial, segundo Lima, (1979, p. 32),

pode não ter sido a necessidade de ampliar ou defender o catolicismo com a criação de zonas sociais protegidas do comunismo, mas o envolvimento sincero (e evangélico) de alguns níveis da hierarquia, inclusive bispos (o grupo progressista), com um projeto social novo, que vinha sendo apresentado embrionariamente pelas massas em movimento.

É evidente que, devido ao envolvimento dessa hierarquia objetivando a busca de soluções para as situações existenciais, o grupo dos excluídos afetados (pobres, índios, sem-teto, sem-terra, afrodescendentes, entre outros) tenha encontrado na instituição católica romana um ponto de referência e sentido na busca do divino.

Lima infere que foi o envolvimento no processo social que determinou o tipo da ação de setores progressistas do episcopado brasileiro e não a análise ideológica destes.

Outro aspecto relevante deixado de ser considerado, sobre o efetivo motivo da nova orientação de evangelização da Igreja para o Brasil, seria com relação ao seu conteúdo de ação pastoral com caráter progressista. Segundo Lima (1979, p. 33-34),

[o conteúdo desta ação] foi sendo estabelecido sob a influência de duas condições favoráveis: a) as inovações da doutrina social da Igreja, no plano universal; e b) a existência do “desenvolvimentismo” como ideologia da aliança de classe no poder. Isto é, as modificações das estruturas social defendidas pelo grupo progressista eram legitimadas pela doutrina social da Igreja; não contestavam nenhum princípio eclesiástico. Por outro lado, a realização das modificações propostas não estabelecia nenhum antagonismo com as classes dominantes, e além do mais permitia o

estabelecimento de relações de colaboração com as classes governantes.

Outra razão pela qual a Diocese de Roraima mudou sua postura pastoral, historicamente conservadora com relação aos indígenas, poderia estar no fato de a instituição visionar uma forma de romper com a elite agrária e as forças políticas locais para, definitivamente, manter o monopólio sobre os indígenas, evocando postura política ensaiada ainda na colonização.

É fato que os Missionários da Consolata, sem nenhum vínculo familiar e histórico com a elite local, sensibilizados com a realidade indígena, viram a possibilidade de por em prática os valores do cristianismo e sua ética de solidariedade. Aliás, a Igreja na Amazônia, apesar de ter feito parte do processo de dominação, sempre manteve um olhar humanista sobre os nativos. “Ainda que seja correta a ideia de que as missões foram os fatores de mudança, forçada mais importante, também é verdade que os missionários denunciavam, em muitas ocasiões, a exploração experimentada pelos indígenas” (VALCUENDE; ARRUDA, 2009, p. 36).

Em Roraima, Dom Aldo havia percebido que boa parte da Igreja no Brasil estava adequando suas práticas pastorais às novas exigências do Concílio Ecumênico do Vaticano II em atendimento às exigências sociais reivindicadas pelos latino-americanos, reordenando suas normativas teológicas. É verdade que a conjuntura política e social brasileira, bem como na América Latina, que clamava por mudanças sociais, estava propondo alternativas de cunho ideológico e político para superação da crise econômica e social e, nesse arranjo, a instituição católica romana corria sérios riscos de se tornar uma instituição fragilizada pelo processo. Entretanto, a preocupação com o aspecto social sempre existiu no interior da Igreja. Com o Papa João XIII o processo de evangelização priorizou a necessidade de reordenar a evangelização nos continentes, propondo mudanças nas relações de trabalho e questionando princípios éticos de desenvolvimento. Como Geertz (2008) e Berger (1985) afirmaram, a religião precisa oferecer sentido ao ser humano.

Ao assumir a preferência pelos indígenas, a Igreja se distanciou da sociedade envolvente e, para com estes se desgastou. Dom Roque¹⁰², quando indagado sobre a questão, responde:

A Igreja não ficou fragilizada, a Igreja pode ser perseguida, mas esse é o caminho do cristão, a Igreja não ficou fragilizada, pelo contrário, a Igreja foi fortalecida, por que ela não teve medo de se colocar ao lado dos últimos, porque biblicamente Jesus disse: “Eu estava com fome, tu não me deste de comer, eu estava doente tu não me visitaste, eu estava nu e tu não me vestiste”.

A percepção de dever cumprido, observado na fala de Dom Roque, confirma a ideia de que a Igreja assumiu essa postura evangélica porque esta é a função da religião, a de oferecer sentido ao ser humano.

A relação política entre a Igreja e o Estado brasileiro, nem sempre foi amistosa ou consensual e, em Roraima, não foi diferente do resto do país, conforme refletido no primeiro capítulo. Os Beneditinos ensaiaram uma disputa com a elite agrária roraimense pela influência sobre os indígenas. Mesmo depois que se conciliavam os interesses, essa relação mudava de ânimo quando o limite era ultrapassado por um dos lados.

Percorrendo a historiografia roraimense, percebemos uma política indigenista propositiva por parte da Igreja com relação aos indígenas, pelo menos no que se refere aos direitos humanos. Esse motivo talvez explique a confiança dos indígenas na instituição, parceira nas mobilizações por sua emancipação. O estudo de caso realizado revelou que a Igreja resolveu atender as demandas sociais dos grupos indígenas, porque, segundo Bourdieu (2004), esta é a função deste sistema simbólico: atender a uma realidade antropológica na qual se encontram grupos em disputa, sem a qual ela não tem sentido de existir.

As motivações que influíram nos indígenas para uma postura de enfrentamento com os não índios foram fomentadas pelo *ethos* religioso cristão, fundamentado na solidariedade, na justiça e na promoção humana que se expressa na dimensão prática, proposições estas impulsionadas pelo grupo de tendência mais progressista da Igreja. Essas condições subjetivas, de sentido moral, provavelmente foram inculcadas através de ritos religiosos proferidos através de liturgias nas diversas celebrações, além de nos momentos catequéticos. A evidência pode ser

¹⁰² Entrevista com Dom Roque, atual Bispo da Diocese de Roraima, realizada em outubro de 2014, em Boa Vista.

averiguada, por exemplo, no documento “O Plano de Deus sobre nós”¹⁰³, (DIOCESE DE RORAIMA, 1999). Este documento é parte de um plano de evangelização para a comunidade de Maturuca; nele fica explícita a referência teológica que atribui ao protagonismo da pessoa o destino de sua história e a importância sagrada ao tempo presente como realização do Reino de Deus. “Aprender a fazer nosso próprio plano, de acordo com o que o Senhor nos manifesta, através das leituras [...] por que somos responsáveis por tudo que Deus nos dá. Por que agora tudo está em nossas mãos para dar fruto” (DIOCESE DE RORAIMA, 1999, p. 13).

A proposição evangélica aplicada pode ser compreendida também pelos conjuntos de leituras bíblicas que compõem o conteúdo do plano evangélico aqui referido. Como ponto inicial, o plano se utilizou de João 10,10 – “eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância”, afirmando o caráter prático existencial da proposta – e reforçando essa máxima como vontade divina. O documento ainda resumiu a trajetória da construção da nova realidade indígena em parceria com a Igreja; faz uma analogia dos vários momentos da Missa com esta realidade, de forma a transformá-la pela presença de Deus e pela execução do plano de salvação. Salientamos que o devido plano evangélico foi elaborado em um momento em que as comunidades indígenas estavam bastante desanimadas e, portanto, representou uma injeção de ânimo fundamentado na dimensão cosmológica divina.

Levando em consideração a proposta deste Plano de Formação Religiosa para a comunidade de Maturuca, e generalizando-a, podemos afirmar que a consciência religiosa dos indígenas, principalmente a dos catequistas, assimilou a ideia de um Deus criador do universo, cujo poder e vontade interferem no cotidiano e na dimensão cósmica.

A concepção ética inculcada na catequese fornecia elementos para ser utilizada como lupa para ver o mundo, além de servir para identificar lideranças com disposições para sintonizar-se com esse tipo de princípios éticos. Os indígenas, principalmente os catequistas, acreditavam que nada teria acontecido por acaso.

¹⁰³ O título indígena é PAAPA ESENUMENKATÓ URÎNÎKONGPÎ, ou seja, “o Plano de Deus sobre nós”, instrumento de orientação para a evangelização, de uso *ad experimentum*, na Região das Serras, proposta indígena de Maturuca, com assessoria de Pe. Jorge Dal Ben. É um documento surgido do estudo-reflexão-oração dos catequistas indígenas reunidos em 1993. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor indigenista.

Desde a chegada dos Beneditinos, em 1913, e depois, dos missionários da Consolata, Deus estaria realizando o seu plano sobre eles. Assim diz o documento:

O Plano de Deus sobre nós é a Raiz da caminhada vitoriosa de liberdade, respeito e futuro das comunidades indígenas das Serras. Foi daí que despertaram, se levantaram e venceram todo vício. A 'Decisão' e o 'Compromisso' são fruto do Plano de Deus sobre nós. Tudo isso é garantia da caminhada. De fato, quando desprezamos o Plano temos acabado, como sem falta, no 'buraco' (DIOCESE DE RORAIMA, 1999, p. 05).

O fator que condicionava e animava os indígenas nas mobilizações em defesa de seus direitos veio da espiritualidade, alheia a sua cosmovisão tradicional, fundamentada na ressurreição e na promessa de que um Deus tem planos para aqueles que o permitem e, portanto, dele fazem parte. O argumento exposto é endossado por Dom Roque em um dos trechos de sua entrevista:

Se nós achamos os grandes números de agressões, de violência contra as comunidades indígenas, os assassinatos, só na realidade da Raposa Serra do Sol, percebemos que ao longo desses mais de 30 anos, eles foram perseverantes. Olha! Caminhões e caminhões de indígenas, trazidos para a cadeia. Processos e mais processos, humilhação, destruição de malocas, das suas roças, de suas casas, e eles nunca partiram pra violência. Ai tem algo diferente, ai não é só humano não, ai tem algo, que nos faz pensar: "Por que eles não partiram pra violência? Por que eles nunca reagiram às agressões". Ai então eu acredito nesse caminho da fé. Você chegar numa comunidade que está numa distancia tão grande, num isolamento, mas diariamente, às 6 da manhã, as famílias se reúnem para suplicar as bênçãos de Deus, ler e meditar a palavra de Deus, depois ir para o trabalho! Isso é algo que nos interpela. Então eu acredito piamente que a fé no Deus da vida, no Deus da paz, da verdade e da justiça foi o motor decisivo na luta das comunidades indígenas¹⁰⁴.

O PUVI não foi apenas uma iniciativa de cunho social de uma instituição religiosa, separada de sua natureza mística, mas um empreendimento no qual o crente, o índio, acredita que tal ação era a realização de um desígnio divino. O poder da dimensão religiosa no ser humano é tão forte, a ponto de, na sua ausência, ele correr o risco de desorientar-se (GEERTZ, 2008). O fenômeno religioso é fornecedor de sentido às coisas, à existência, às designações de ordem geral. Podemos mesmo dizer que é um aporte poderoso na consciência do ser humano, que influi nas concepções dos grupos sociais.

¹⁰⁴ Entrevista com Dom Roque, atual Bispo da Diocese de Roraima, realizada em outubro de 2014, em Boa Vista.

A percepção do poder institucional da religião e sua influência na formação e conduta social, não é privilégio só dos teóricos. O senso comum se apercebeu disso. Em Roraima, por exemplo, algumas lideranças indígenas e políticos locais atentaram para o fato e passaram a questionar a presença de instituições religiosas em suas comunidades. Em 1993, a APIR realizou um encontro com as principais lideranças na Terra Indígena São Marcos, tendo como um dos temas Religião x Cultura. Participaram representantes dos povos Macuxi, Wapixana e Taurepang de Roraima, e um grupo de líderes indígenas Pemon (Taurepang), da Venezuela. Segundo matéria do jornal Folha de Boa Vista (1993, p. 04), o objetivo da associação indígena era discutir, com as lideranças, os prejuízos que as missões religiosas podem representar para a cultura tradicional dos indígenas. O fato histórico evidenciou-se pelo discurso do Tuxaua Alfredo Silva, presidente da APIR:

O que queremos mostrar é que a religião não é imprescindível para a vida dos índios. Na verdade a evangelização tem funcionado como um carrasco da cultura tradicional dos povos indígenas, eliminando traços fundamentais da identificação de um povo. O que queremos discutir é se vale a pena aceitar cegamente a bíblia, em detrimento à cultura milenar dos nossos povos', afirmou Alfredo preocupado com o aumento do número de pedidos para instalação de missões em áreas indígenas, que se acumulam nas mesas da FUNAI em Brasília.

Em Roraima, o rompimento com as elites oligárquicas e a opção preferencial pelos indígenas se deu de forma congruente com a proposta de evangelização considerada necessária para o continente latino-americano. Nessa perspectiva, vale refletir sobre o conceito de pobre que, para os indígenas, possui conotação relativa. Em seu estilo de vida tradicional retiravam da natureza tudo o que precisavam para viver em relações comunais e, portanto, a estratificação entre seus pares era inexistente do ponto de vista econômico. Com a introdução da lógica econômica da sociedade envolvente, passaram a se enquadrar na categoria de empobrecidos com relação aos povos oponentes.

Ao incentivar o protagonismo, através do PUVI, como parte de um plano divino libertário, a Igreja consolidou, nas comunidades indígenas do lavrado de Roraima, o germe da prática mercantil. Apesar de propor uma produção de caráter comunal, o PUVI estimulou o empreendimento privado da produção bovina. Muitos indígenas funcionários públicos, enfermeiros e professores passaram a criar seus próprios rebanhos, modificando a tradicional divisão social do trabalho. Atualmente, a relação privada convive concomitantemente com a relação comunal do trabalho.

Pe. Sérgio Weber comentou sobre o assunto “Tem famílias de professores já aposentados que tem bastante gado [...], também da saúde (funcionários), que tem quase mais gado que uma comunidade”¹⁰⁵. Essa parece ser uma evidente preocupação da Igreja com relação ao futuro do PUVI. A esse respeito Dom Roque Paloschi depôs:

A preocupação, sobretudo é com isso, que o Projeto do Gado não crie uma relação classista dentro da comunidade indígena, ou seja, o índio sendo peão de índio, mas que o Projeto do Gado ajude sempre a reforçar as classes comunitárias e, sobretudo o compromisso de reforçar a vida da comunidade, quando se fala da vida no sentido amplo, a vida em todos os seus aspectos, então o projeto do gado não pode ser um caminho onde alguém por “n” razões poder ser detentor do rebanho de muitas cabeças, e outros indígenas sendo empregados, desculpa a expressão sulista do Brasil, “índio sendo peão de índio”¹⁰⁶.

A ética católica difundida na catequese ministrada às crianças e jovens, também nas homilias das celebrações, hibridados aos mitos tradicionais pelos indígenas, construiu o novo conceito ético da noção do bem e do mal nas mentalidades indígenas. A devida visão de mundo passou a olhar a realidade pela ótica da Teologia da Libertação que apresentava Deus como pai e os demais como irmãos; logo, se os demais entravam na categoria de irmãos é porque estariam em pé de igualdade em direitos sociais. Esta concepção conduzia à necessidade de justiça social: direito à terra, à cidadania e a melhores condições de vida, ao sufrágio universal, direito à vida e à liberdade.

A Igreja não podia mais ir de encontro a sua própria ética religiosa, que, durante séculos adaptou-se, para sobreviver, atendendo as demandas das políticas dominantes nos vários continentes. O novo posicionamento da Igreja com relação aos mais pobres dos pobres em Roraima, no caso os indígenas, não foi o de assumir uma posição de vanguarda, mas de estimular o protagonismo indígena, conforme relata Dom Roque¹⁰⁷:

Aproveito essa tua entrevista para te revelar até um desabafo de um jornalista de Brasília, da Radio Brás, que, durante o período da desocupação da Raposa, do trâmite do Supremo, ele veio e foi entrevistar pessoas das comunidades [indígenas]. E ele falou isso

¹⁰⁵ Entrevista com Pe. Sérgio Weber, Provincial dos Missionários da Consolata na Amazônia, gravada em Boa Vista, em março de 2014.

¹⁰⁶ Entrevista com Dom Roque, atual Bispo da Diocese de Roraima, realizada em outubro de 2014, em Boa Vista.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

aqui nesta casa, para mim e para outro missionário, contando que lá pelas tantas ele perguntou: “mas, afinal, por que a Igreja, os missionários são tão atacados assim? Eles ensinaram guerrilhas para vocês? Eles deram armas para vocês?” E um velho catequista disse assim: “não eles não fizeram quase nada, eles ensinaram alguma coisa: primeiro que nós éramos filhos de Deus; segundo, que nós não precisávamos ter vergonha da nossa língua, dos nossos costumes; terceiro, que a gente precisa lutar pela nossa terra, mas não fizeram nada de especial”.

De fato, este foi o foco da ação Pastoral Indigenista em Roraima: levar a palavra de Deus, tornando os indígenas cristãos; refletir com os nativos acerca do valor de suas identidades étnicas e defender o território. É bem verdade que a própria existência do PUVI mostra que o papel da Igreja não foi apenas de motivar os indígenas para a consolidação de seus direitos e sua autoafirmação étnica. A Instituição fomentou ideias e projetos econômicos para auxiliar na mobilização indígena.

O valor atribuído à Igreja pelos indígenas – no sentido de confiança institucional e no seu Deus – se deveu ao reconhecimento do papel que desempenharam os missionários, aceitos como mediadores entre os nativos e o divino, mas já sem o caráter sagrado, característico dos povos primitivos. Ou seja, o padre foi aceito como mediador entre o ser humano e o divino, porém, sem ser considerada uma figura sagrada. Até porque a mediação entre os indígenas e as forças místicas, tradicionalmente se reconhecia na figura do pajé e do rezador¹⁰⁸ e essas funções eram tidas como de relevância, mas não sagradas.

A nova perspectiva religiosa forneceu sentido para a construção de outro *nomos* sagrado¹⁰⁹, no universo indígena, apresentou os princípios éticos e teve a função de garantir a harmonia necessária para a convivência social, dando equilíbrio aos agrupamentos humanos e conforto ao indivíduo. Enquanto organizadora das concepções sociais, atendeu as relações de poder, legitimando o monopólio da autoridade simbólica, naturalizando-a, fazendo com que coisas arbitrárias, ou poderes instituídos, fossem aceitos como sagrados. Porém, se essa harmonia não aconteceu pela simples acomodação e, portanto, através da manutenção da ordem social instituída, se buscou, por vezes, a superação dos problemas, transformando a realidade através da apropriação de um novo *ethos* religioso. Ou seja, o que nos

108 A esse respeito ler também Rabelo Filho (2012).

109 Para Berger (1985, p. 38), “quando o *nomos* aparece como expressão óbvia da natureza das coisas, entendido cosmologicamente ou antropologicamente, dá-se-lhe uma estabilidade que deriva de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos”.

parece é que a religião, além de ser utilizada para manter determinada ordem instituída, como afere Berger (1985), contraditoriamente, também é capaz de oferecer princípios éticos que legitimam ações tidas como revolucionárias; quando identifica condições sociais tidas como imorais, advindas de instituições, leis e regimes políticos e socioeconômicos, como, por exemplo, se experienciou com as práticas pastorais advindas da Teologia da Libertação.

Atualmente, no mundo globalizado, as condições sociais e culturais levam o ser humano a buscar referências religiosas que melhor respondam ao seu contexto existencial, ainda no estado imanente, mesmo que projetem uma vida total em outra dimensão, esta, sim, transcendente. Esse fenômeno é bastante evidente no Brasil, onde a questão da identidade religiosa fica com uma expressão cada vez mais nebulosa. Os indivíduos, no país, passam por um recente fenômeno social de experimentação, ou melhor, de experiência religiosa diferente. Isso ocorre porque, segundo Berger (1985), o campo religioso contemporâneo é similar ao mercado de bens de consumo, o que o autor chamou de “mercado de bens espirituais”, em que a escolha por uma pertença religiosa obedece a critérios que atendam a exigências ou necessidades pessoais. O uso que os indivíduos fazem da dimensão religiosa, com seus respectivos interesses, condiciona a escolha por determinada instituição religiosa, e esta, por sua vez, se torna mantenedora de determinada ordem social, ou transformadora dela mesma.

Com a concorrência do saber científico e, portanto, da racionalidade, as tradições religiosas precisaram melhor ajustar suas concepções transcendentais para atender aos anseios e às agonias do crente. Na pós-modernidade, o indivíduo procura expressar a religiosidade em instituições que ofereçam, em seu *ethos*, a legitimação e o consentimento mais adequado às suas necessidades e interesses, à sua conduta de vida. Em um mundo em acelerado dinamismo social, no qual prevalece certo relativismo cultural e são registradas posturas como bricolagens¹¹⁰ e dupla pertença religiosa, associadas ao fenômeno crescente dos sem religião, o que regula a perpetuação das expressões religiosas institucionais é a satisfação social dos grupos que delas fazem parte.

¹¹⁰ O termo se refere à condição na qual o indivíduo ajusta duas ou mais crenças, segundo suas experiências e necessidades. Para Steil (2001, p.119), “esta condição é fruto da dinâmica de privatização da religião na modernidade”.

Historicamente, as religiões foram utilizadas pelos poderes e sistemas instituídos como ferramenta para manutenção da ordem estabelecida ou para transformações dessa mesma ordem. A postura da política pastoral diocesana de Roraima se enquadrrou nestas categorias, simultânea e contraditoriamente. Em um determinado momento histórico, a dinâmica evangélica contribuiu para a imposição e manutenção da ordem colonial e republicana. No mesmo espaço, em tempos diferentes, a mesma tradição se tornou instrumento de libertação e transformação da ordem social estabelecida.

3.3 OS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA PRÁTICA PASTORAL DIOCESANA DE RORAIMA

As memórias eclesiais roraimenses, registradas por meio de entrevistas orais, ofereceu um consenso quanto à observância das orientações do Concílio Vaticano II implementadas pela Diocese de Roraima com relação a sua prática pastoral, embora apresente divergências quanto à incorporação da Teologia da Libertação. Pe. Sérgio Weber afirma que foi a Teologia da Libertação que influenciou a prática pastoral indigenista em Roraima, principalmente no trabalho do Projeto do Gado: “não foi só da Igreja local. Foi uma opção de toda a Igreja na América Latina. Porque a Teologia da Libertação olha não apenas para o espírito, mas também para o corpo”¹¹¹.

Dom Roque¹¹² corrobora com a informação de Pe. Sérgio Weber:

A Diocese procura seguir esse caminho de Jesus, que também passa pela Teologia da Libertação, que é um caminho que a palavra de Deus deve gerar vida e esperança na vida das pessoas, não adianta pregar a palavra quando as pessoas vivem situações desumanas, a palavra de Deus tem que ser promotora de vida de justiça e de libertação aos oprimidos.

A Teologia da Libertação escolheu como referência analítica a teoria social marxista. Para Souza (2012, p. 75), “a escolha de uma teoria social progressista por critérios éticos foi decisiva na diferenciação entre os teólogos da libertação e os conservadores”. Esta distinção metodológica foi importante porque a Igreja conservadora via a situação de miséria dos povos latino-americanos como uma crise

¹¹¹ Entrevista com Pe. Sérgio Weber, Provincial dos Missionários da Consolata na Amazônia, gravada em Boa Vista, em março de 2014.

¹¹² Entrevista com Dom Roque, atual Bispo da Diocese de Roraima, realizada em outubro de 2014, em Boa Vista.

atribuída a um tipo de ordem espiritual, enquanto a Igreja libertadora adentrava nas questões das aspirações sociais. A proposta dessa teologia libertadora, difundida por Leonardo Boff e seus contemporâneos era de que a imediatez da experiência de Deus possibilitou contemplar tanto a realidade terrena quanto o próprio Deus. E que a apropriação dessa experiência deixou o ser humano ligado tanto à in-manência quanto à trans-cendência (SOUZA, 2012).

A Teologia da Libertação adotou o método pedagógico ver-julgar-agir. Propôs que a realidade fosse vista por meio de uma forma socioanalítica subordinada aos pressupostos da prática libertadora. A forma metodológica hermenêutica propõe critérios teológicos fundamentados na Escritura, na Tradição e no Magistério da Igreja para uma leitura profunda da realidade, julgando-a, descartando-a como efeito social causal da pura ação humana e, portanto, sendo consequência de um processo histórico-social. E, por fim, contemplando a forma metodológica da prática na qual se materializa a ação pastoral: a partir da realidade e com seus atores sociais, objetiva-se transformá-la. Trata-se, portanto, de uma ação política.

Partindo do princípio de que a ética religiosa é a responsável pelo consentimento ou favorecimento da conduta social, influenciando e influenciada pelas relações de poder, ideia proposta por Weber (2010), pode-se dizer que a ética cristã católica romana, embasada na Teologia da Libertação fundamentou, conceitualmente, a reação indígena em Roraima, pois com ela se identificavam os nativos, os quais perceberam nela uma parceira estratégica para fortalecer suas mobilizações e movimentos.

Mudou-se a antiga visão conceitual da interpretação teológica com relação aos anseios pelo sentido da vida, no qual se apoiava a ideia de usufruto pleno da felicidade apenas no plano transcendente, para o reconhecimento desta condição, no estado imanente, como parte do processo da construção do Reino de Deus¹¹³.

Não podemos, aqui, deixar de registrar algumas críticas nas formulações weberianas, em especial no que dizem respeito ao seu conceito de racionalização. O processo de racionalização do mundo, nessa concepção, levaria ao fim da religião nas sociedades modernas. Weber via a religião como mero produto das sociedades em que o *ethos* religioso favorecia o desenvolvimento de sistemas políticos e

¹¹³ A antecipação da categoria bíblico-teológica Reino de Deus, que passou a ser vista como algo a ser vivenciado aqui na terra, quando são implementadas relações sociais que têm a justiça por base, foi, segundo Löwy (2000), uma das características da Teologia da Libertação.

econômicos, conferindo à religião a capacidade de inferir nos processos sociais a partir de concepções mágicas. O efeito da racionalidade nas sociedades modernas – expressa pela burocratização na vida econômica e administrativa isenta de valores morais, e que se processa pelo uso primordial do cálculo, da técnica e do expediente jurídico – levaria a uma substituição gradativa da dependência do pensamento mágico, substituído pelo pensamento lógico, o fato é que o fenômeno profetizado não se efetivou.

A persistência da religião indicou uma anomalia no paradigma weberiano. “Diante da permanência e mesmo da propagação de novas formas de experiência religiosa, tal paradigma teológico não pode ver-se de outro modo a não ser em crise” (JOCOBSEN, 2012, p. 93).

Entretanto, percebemos que a racionalidade weberiana está intrinsecamente presente na própria Teologia da Libertação, no sentido de que foi o espírito racional, que analisou a realidade, seus fatores, causas e fenômenos sociais, proporções de desníveis econômicos, que levou, de certa forma, a uma compreensão e visão de mundo atribuída a efeitos vistos pelo prisma da racionalidade e não como tributos de ações cosmológicas, consequências mágicas ou castigos advindos do sobrenatural; isso, por sua vez, favoreceu a construção de uma teologia libertadora, que encontrou disposição necessária na ética católica favorável à caridade e à fraternidade, que vê na solidariedade a condição primaz para alcançar a graça do Reino de Deus.

A condição sociocultural dos indígenas de Roraima favoreceu a adoção de uma política de enfrentamento aos seus opressores, o que os levou a aceitação dos princípios libertários como bandeira de mobilização. A cultura fornece as condições existenciais – necessidades, interesses e desejos – para a formação do *ethos* religioso e, este, por sua vez, fundamenta as concepções de desenvolvimento e organização das sociedades e dando-lhes corpo, ou seja, a cultura fornece as condições para a criação do *ethos* religioso ao mesmo tempo em que é modelada por ele. Percebe-se uma relação de mão dupla entre a cultura que faz brotar um tipo de ética religiosa e a religião que moldura a cultura.

Não se pode negar que o modelo de evangelização proposto pela Igreja, no Brasil e no continente latino-americano, no pós-Vaticano II, sobretudo aquele veiculado através da Teologia da Libertação, ao atentar para as questões existenciais, fomentou um processo de conquistas de melhores condições de vida

para os ameríndios, pobres e excluídos da sociedade, como resultado do anseio popular por mudanças sociais.

Rubio (1983, p. 75) argumentou que:

De fato, a Teologia da Libertação não quer ser confundida com uma tentativa de 'justificar' uma opção político-social determinada, ou, também 'deduzir' uma ação política concreta de certos dados bíblicos ou de certas afirmações teológicas. Pretende ser algo muito radical: uma vez que o cristão se compromete seriamente com a libertação do homem, a profundidade e a globalização de dimensões implicadas nessa libertação levam-no a repensar o significado mesmo de sua fé e da missão essencial da Igreja da qual é membro.

A Teologia da Libertação promoveu o rompimento com dualismos como temporalidade X espiritualidade. A única história que realmente existe, para essa argumentação, era dos humanos no seu tempo e, nessa condição, deve se realizar o Reino de Deus. A grande sacada desta Teologia foi a tomada de consciência que propõe por parte dos que são seu alvo e, simultaneamente, protagonistas – os pobres – de que a superação de suas dificuldades advinha deles mesmos e não de caridades ou concessões externas e que, portanto, a ideia de “desenvolvimento dependente” não resolveria, de fato, seus problemas sociais; ao contrário, os aprofundaria.

Em sua concepção a salvação espiritual humana só teria sentido se levasse em conta sua salvação terrena, condição inseparável, pois o ser humano é feito de corpo e espírito; assim, a construção do Reino é conquista processual que começa eliminando as injustiças sociais.

A prática pastoral da Igreja, em Roraima, fundamentada nessa teologia, mesmo que não assumida abertamente, tinha, na solidariedade, o sentido sagrado de orientação cósmica para a existência humana terrena. Mas, contraditoriamente, ao escolher um lado, o dos pobres – no caso, os indígenas – a Igreja se contrapôs àqueles que, no passado, fizeram parte de seu projeto de desenvolvimento. De fato, a Igreja pós-Vaticano II abriu seu campo de atuação e se envolveu diretamente nas questões sociais:

A singularidade e novidade da situação em que o mundo e a Igreja se encontram às portas do terceiro milênio, e as exigências que daí derivam, fazem com que a missão evangelizadora requeira também um novo programa que, no seu conjunto, pode definir-se 'nova evangelização' (JOÃO PAULO II, 1999, p.108).

Os desalojados (como se autodenominam os fazendeiros e posseiros) da TI Raposa Serra do Sol reclamam a defesa da Igreja diante da situação em que se encontram. O argumento de Edivam Silva¹¹⁴, líder do movimento dos desalojados TI-RSS é de que foram falsas as promessas do Governo Federal e Estadual para com eles. Para Edivam, hoje, eles é que são os pobres desprovidos de seus direitos. Depois de nove anos eles ainda esperam que se cumpram, na íntegra, as promessas desses governos¹¹⁵, entre elas, a compensação de novas glebas de terras adequadas para produção bovina e agricultura. Segundo Edivam Silva, a Igreja, nesse interstício não se tem manifestado a favor desses direitos: “Cadê os dirigentes da Igreja? Quem vem aqui dizer não... Nós queríamos que os indígenas ficassem com a terra. Mas também não queríamos que jogassem o povo do jeito que jogaram. Cadê a Igreja?”¹¹⁶.

Porém, ao defender os indígenas tornou-se inevitável o confronto de interesses. A Igreja nesse fato histórico, sem contestação, toma a posição dos menos favorecidos, pois precisou dar resposta existencial aos povos indígenas, em detrimento da parcela historicamente dominante da sociedade. Ao assumir a preferência pelos indígenas, em Roraima, a Igreja sofreu os reflexos econômicos, pois os tradicionais benfeitores da instituição, além dos católicos da Europa, no geral, eram famílias ligadas aos fazendeiros ou políticos locais. Dom Roque discorre sobre o assunto¹¹⁷:

Evidentemente que a Diocese no contexto do Norte, não é a Diocese de Roraima que fez esta opção, são todas as Dioceses do Brasil... Agora é bonito perceber isso, que a solidariedade dos pobres é muito grande e, evidentemente, que Deus ama quem dá com alegria, mas a Diocese enfrentou tantas situações e, esta aí com problemas sim, mas enfrentando e resolvendo seus problemas, também de ordem econômica. Evidentemente que no passado havia uma grande solidariedade dos católicos da Europa com o Brasil, hoje essa solidariedade está destinada mais às regiões do mundo aonde a situação é muito desesperadora e nós temos a quinta, a sexta

¹¹⁴ Entrevista com Edivam Silva, líder do Movimento dos Desalojados da TI Raposa Serra do Sol, realizada em Boa Vista, em agosto de 2014.

¹¹⁵ Os desalojados da TI Raposa Serra do Sol são famílias de não índios, a maioria descendente de colonos nordestinos que se fixaram nestas terras há 4 gerações. “Nove anos depois da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, as pessoas expulsas da região vivem no Projeto de Assentamento Nova Amazônia, sem qualquer tipo de assistência do Governo Federal, denunciou o senador Mozarildo Cavalcanti (PTB-RR)” (NOTÍCIAS SENADO, 2014, p. 01).

¹¹⁶ Entrevista com Edivam Silva, líder do Movimento dos Desalojados da TI Raposa Serra do Sol, realizada em Boa Vista, em agosto de 2014.

¹¹⁷ Entrevista com Dom Roque, atual Bispo da Diocese de Roraima, realizada em outubro de 2014, em Boa Vista.

economia do mundo, então o Brasil já tem condições de se manter também como Igreja. Evidentemente que algumas famílias, alguns grupos ficaram com certa reserva com a Igreja, mas a vida continua e a história nos julgará.

Tal fato é fruto de uma maior democratização da religião, provocada pela sociedade pós-industrial dinâmica, que provoca conflitos no campo religioso, obrigando as instituições religiosas a optarem entre princípios éticos, classes sociais e públicos-alvo de ações pastorais, e a priorizarem conteúdos.

Em sua entrevista, Luiz Ventura também aborda as consequências da devida opção preferencial pelos indígenas em Roraima:

A Igreja é muito consciente das consequências, desde o início até hoje. Até a última assembleia diocesana, em 2013, foi feita uma memória, e nessa memória se detalha que a Igreja é consciente de que sua postura em defesa dos direitos dos povos indígenas lhe causou um distanciamento da classe política econômica local; causaram perseguições, ameaças, algumas delas até os dias de hoje [...] Agora o que a gente percebe é trabalho sistemático da elite política e econômica desse Estado, junto aos meios de comunicação, sistemático mesmo, de deturpar, manipular e enganar a população sobre a questão indígena, isso, evidentemente, tem um impacto e hoje ainda você encontra muitas pessoas que desconhecem ou não conhecem bem, ou estão desinformadas sobre tudo o que tem a ver com a questão indígena, seja, sobre a questão do Projeto do Gado, seja, principalmente, a cerca da questão das terras indígenas¹¹⁸.

A opção da Igreja de Roraima foi de caráter político-institucional. Apostando nos anseios dos indígenas, nos quais era latente o clamor por justiça social, ansiosos por respostas imediatas, mesmo de caráter paliativo, em detrimento de uma ordem autoritária historicamente estabelecida. Essa opção radical é singular na historiografia roraimense. Todavia, essa opção era questionada, principalmente por aqueles que dela sofreram consequências, como os desalojados da TI Raposa Serra do Sol.

Pode-se refletir: tem a Igreja o direito ou a função de optar por grupos e classes sociais? O documento de trabalho dos bispos do Chile, intitulado “Evangélio, Política y Socialismo”, que reflete sobre a temática da opção preferencial de classe feita pela Igreja daquele país, propõe que a posição da Igreja deveria ser baseada na seguinte questão: “Sendo o Evangelho de Cristo destinado a todo o povo do Chile, a Igreja não pode aceitar um tipo de opção concreta que implique escolher um grupo excluindo outro” (RUBIO, 1983, p. 125). Os bispos se justificaram utilizando a visão

¹¹⁸ Entrevista com o antropólogo Luiz Ventura, gravada em novembro de 2013, em Boa Vista.

generalizada do cristianismo em que o bem e o mal se tornaram parte da natureza humana pelo pecado original e, portanto, o mal não pertence a um grupo ou classe social (RUBIO, 1983).

No caso dos desalojados da TI Raposa Serra do Sol, não se pode esquecer que, sobre eles, pesava a influência da lógica do capitalismo, que, segundo Weber (2001), profere um tipo de consentimento social oriundo da ética cristã no Ocidente, que, na prática, vê no acúmulo de bens, pelo trabalho, uma presença de Deus na vida das pessoas, condição que fazia parte também do imaginário idealizado pelos fazendeiros e colonos, os quais acreditavam estar corretos quanto ao acúmulo de bens e à forma como eles foram adquiridos.

Em Roraima, os herdeiros de um modelo econômico e social solidificado, se veem confrontados e levados a repensar sua forma de desenvolvimento. Com essa reflexão não estamos querendo relativizar a exploração do humano pelo humano ou aprovar certos modelos de desenvolvimento. Mas, sim, refletir sobre a visão ética que possuíam os fazendeiros na questão econômica e social, e que se desenvolveu como extensão do desenvolvimento econômico colonialista consolidado.

Para Edivam Silva¹¹⁹, eles são vítimas deste modelo de desenvolvimento econômico, em que foram usados em um dado momento (quando os interesses eram prementes) e descartados em outro, quando deles já não precisavam. Suas posturas de vida estavam de acordo com a lógica de desenvolvimento consentida por uma ética socialmente aceita. A devida conclusão também é reforçada pelo líder dos desalojados, se referindo à conotação de “intrusos”, termo dado pelo Governo Federal às pessoas não índias que foram desalojadas da TI Raposa Serra do Sol: “Quando teve a revolução da Guiana Inglesa, querendo tomar parte do Brasil, quem foi lutar foi meu avô, um soldado sem farda, lutando por um país sem remuneração, por conta e risco, hoje considerado como intruso”¹²⁰.

Dessa forma, podemos entender que a ética religiosa é relativa? Depende dos interesses de quem detém o poder em determinada sociedade, ou existe mesmo um arquétipo de ética de ordem cosmológica universal? Segundo Geertz (2008) e Weber (2010), o sentido ético, em todas as sociedades, é harmonizar as relações

¹¹⁹ Entrevista com Edivam Silva, líder do Movimento dos Desalojados da TI Raposa Serra do Sol, realizada em Boa Vista, em agosto de 2014.

¹²⁰ *Ibidem*.

sociais. Para a teologia libertária o sentido ético deve promover uma conduta moral baseada na equidade de direitos.

Apesar de Weber defender o capitalismo racional como a forma mais desenvolvida das relações econômico-sociais da humanidade, o sociólogo admitiu que a lógica do capitalismo não foca atitudes de fraternidade, quando esta é obstáculo para o lucro: “Quando mais se acomoda o mundo da economia capitalista a suas próprias leis internas, tanto mais dificulta toda relação com a ética religiosa de fraternidade” (2010, p. 57-58).

Na consolidação da sociedade roraimense a missionaridade católica romana pregou a proposta do amor incondicional e impessoal. Sobre esse aspecto da religião Weber (2010, p. 58) argumentou:

As religiões de salvação tendem, como já sabemos, a despersonalizar e objetivar o amor exclusivamente no acosmicismo; não obstante, estas mesmas religiões manifestam profunda desconfiança para com o desenvolvimento de forças econômicas igualmente impessoais, ainda que em sentido distinto, e isso em razão de que tais forças eram essencialmente antagônicas à fraternidade.

O pensamento weberiano concluiu que nenhuma genuína religião de salvação conseguiu resolver as tensões existentes entre a economia racional e sua religiosidade, assim como o atrito epistemológico entre a política e a religiosidade.

Mas, afinal, é legítima a opção preferencial da Igreja pelos pobres, no caso de Roraima, os indígenas?¹²¹ O não optar, a neutralidade conciliatória e pacificadora seria, pela própria posição de apatia diante de um problema, uma tomada de posição. Ao se promover a libertação total humana – e nessa perspectiva estão às condições sociais, as relações de poder – é inevitável descontentar aqueles que estão aferindo vantagens tidas como imorais.

A tradição da atuação da Igreja, em Roraima, historicamente esteve em uma posição de omissão, quando se tratava dos aspectos socioeconômicos e da divisão social do trabalho, envolvendo os povos indígenas. Portanto, não optar implicava continuar pactuando com a ordem estabelecida.

¹²¹ As reiteradas vezes em que, nesta dissertação, ao falarmos dos pobres enfatizamos serem, no caso de Roraima, os indígenas, remetem à visão de Dom Aldo Mongiano que, após as conferências de Medellín e Puebla, ressaltou que, são eles os mais pobres entre os pobres (aspecto ressaltado nesta dissertação). Em decorrência, os indígenas deviam ser o alvo preferencial das ações pastorais diocesanas depois que se tornaram mais comprometidas com uma perspectiva social.

A Diocese, ao provocar o debate sobre o tema da libertação da opressão existente na realidade indígena, como aspecto salvífico da religião, visando à promoção do homem total, levou em conta a análise das estruturas injustas nas quais estava cristalizada a realidade das injustiças em suas diversas facetas. A compreensão dessa realidade social pode ser observada na carta de Pe. Lírío Girardi ao senhor Carluccio:

Una vez mas, Cristo ressurgerà para liberar y dar esperanza al mundo y especialmente al pueblo sufriente de América Latina. Nosotros, misioneros de la Consolata que somos parte de la Iglesia perseguida de Roraima, trabajamos para que el Cristo de la Resurrección renueve este pueblo, frustado, engañado por los duros años de opresión, explorado por la policia e por máfia del oro. A cada día que passa, vemos que el derecho y la dignidad humana de este pueblo está siendo destruída cada vez mas (GIRARDI, 1989 , p. 01).

Vale salientar que o movimento libertário no Brasil e na América Latina, não surgiu dentro da Igreja de uma hora para outra, foi um processo provocado pela realidade latente. Como afirmou Rubio (1983, p. 31),

antes do aparecimento de uma teologia expressa de libertação, encontramos, em cristãos latino-americanos, a percepção de que o conceito de progresso próprio da modernidade, progresso ininterrupto, necessário e evolutivo, não se aplica sem mais à situação latino-americana.

As reflexões dentro da Igreja se limitaram à associação a um desenvolvimento do qual era carente a sociedade latino-americana; tornou-se evidente nas reflexões, quando se compreendia o processo de colonização, a situação degradante na qual se encontravam os povos no continente, resultante de uma exploração desumana. Dessa forma, seguiu-se, paulatinamente, o incentivo à reflexão sobre os problemas existenciais, dentro das paróquias, onde as homilias dominicais incentivavam uma nova postura dos fiéis frente as suas realidades, fomentando uma reação na cultura popular. Rubio (1983) apresentou dois tipos de cultura popular: uma protagonista, libertária da estrutura colonial historicamente imposta; outra, defensora de uma cultura revolucionária, próxima à esquerda marxista. Estavam criadas as condições para um novo modelo de ser Igreja, que remetia a um envolvimento maior dos membros das comunidades por ela organizadas.

Rubio (1983, p. 33) afirmou que a linguagem da libertação não nascera no interior da Igreja; todavia, além da ressonância bíblica, os termos “dependência” e

“libertação” já eram usados pelos cristãos no início da década de 1960. Dessa forma, o termo libertação veio em oposição à situação de dependência – caráter socioeconômico – dos povos latino-americanos em relação aos países desenvolvidos.

Tanto a teoria da dependência quanto a de libertação possuem um consenso: o de que o chamado Terceiro Mundo não era uma fase do desenvolvimento, mas, sim, uma consequência deste (LARAÑA, 1995, p. 318). Tal concepção levou em consideração o ponto de vista de que a relação econômica, portanto sistêmica, entre os vários estados nacionais, está intimamente interligada.

Com relação aos sistemas econômico e social para os povos ameríndios, o que a Igreja queria era um meio termo: nem o capitalismo clássico, nem o Socialismo; mas, devido aos seus princípios democráticos e a sua necessidade de autonomia nos diversos Estados nacionais, a primeira proposta, desde que reformista, parecia mais desejável à Igreja. Um indicativo disso foi a assembleia extraordinária do CELAM, realizada em Mar del Plata (Argentina), no ano de 1966 (RUBIO, 1983). A propositura institucional religiosa gradativamente reconheceu o desenvolvimento dependente como um modelo desumano do qual o chamado Terceiro Mundo necessitava libertar-se e, para tanto, precisava ser reformado.

A simples comparação entre as conclusões da Assembléia de Mar del Plata e a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Medellín, 1968) permite constatar que o centro de interesse se deslocou, em boa parte, do tema do ‘desenvolvimento’ para o da ‘libertação’ (RUBIO, 1983, p. 40).

A opção reformista da Igreja levou a Diocese de Roraima a fomentar ações e projetos econômicos para os indígenas – sem o que a evangelização, apenas por meio das orientações teóricas não apresentaria significado existencial.

Portanto, a Teologia da Libertação, as conferências episcopais de Medellín e Puebla; as encíclicas sociais; as tradições dos Missionários da Consolata, em atuar nas questões sociais, deram consistência para as práticas pastorais diocesana em Roraima no tocante as questões indígenas entre as décadas de 1960 a 1990. A nova forma de agir da Diocese de Roraima foi ao encontro do processo de renovação da atuação católica romana na América Latina, explicitada nos documentos decisórios dos bispos que, de fato, eram quem conduziam a Igreja em sua política hierarquizada, mesmo que o Concílio Vaticano II propusesse uma Igreja difundida a partir da ação do povo.

A precária realidade social dos povos latinos e dos demais países em desenvolvimento foi responsável pela produção das encíclicas sociais que a Igreja elaborou por meio dos papas João XXIII e Paulo VI. Entre elas, a encíclica *Populorum Progressio*, em 1967, através da qual a Igreja orientou, com relação às questões de cunho social, em sinal de resposta da Instituição aos países com severas dificuldades de desenvolvimento humano. A encíclica tratou de temas como desenvolvimento integral do ser humano, desequilíbrio crescente, choque de civilizações, visão cristã do desenvolvimento, dever pessoal, escala de valores e condição humana, entre outros.

Sob a trilogia “ação, urgência e solidariedade”, o Papa Paulo VI se distanciou da postura de seus predecessores com relação a documentos sociais, e se colocou ao lado dos povos oprimidos (LARAÑA, 1995, p. 319).

Segundo a encíclica *Populorum Progressio*, o desenvolvimento só teria sentido se fosse solidário, pois, no documento, o ser humano é concebido integralmente. Para Laraña (1995, p.323), “o que a encíclica pretende é, antes de tudo, transmitir uma visão ética e cristã de desenvolvimento”, ou seja, um documento institucional, no qual se respeitava e valorizava o dinamismo humano, guiado por princípios cristãos. Em suma, a carta, como a designava Paulo VI, tinha um caráter reformista, o que, segundo a Igreja, seria melhor que uma revolução.

A encíclica *Populorum Progressio* explica a preocupação conciliar por um mundo em que são cada vez maiores as oportunidades e os meios para o desenvolvimento econômico, mas eles são mal distribuídos: isso acrescenta o mal-estar entre os povos e ameaça a paz mundial (LARAÑA, 1995, p. 313).

Com a *Populorum Progressio* a Igreja assumia a tarefa de ser fomentadora de saída da difícil realidade socioeconômica, principalmente no Terceiro Mundo. Dessa forma, estrategicamente evitaria uma ação revolucionária generalizada como alternativa, o que poderia levá-la junto, além de uma provável situação mundial de violência, ou seja, evitaria soluções de caráter socialista marxista (LARAÑA, 1995). A estratégia da Igreja era envolver o povo, fazendo-o se identificar como Igreja. Entretanto, foi das lideranças religiosas que vireram as iniciativas eficientes para as devidas mudanças socioeconômicas. Rubio (1983), por exemplo, atribui aos bispos hispano-americanos à defesa dos indígenas diante da conquista hispânica. Da mesma forma se atribui a empenhos de Dom Helder Camara, juntamente com outras lideranças religiosas (CABRAL, 2008), o tipo de pastoral da Igreja Católica Romana

no Brasil e no continente americano. Encontra-se, nos dois teóricos um ponto em comum: a atribuição à liderança religiosa eclesiástica, de fato, de uma posição determinante nos rumos adotados pela instituição.

A nova postura da Igreja passava pela concepção cristã do desenvolvimento, que coloca o homem no centro do processo. O papa Paulo VI, em sua visão, buscou conduzir os rumos da instituição católica nessa direção, ou seja, em um discurso evangélico mais preocupado com a realidade concreta das pessoas. Dessa atitude, inclusive, formulou-se também a carta apostólica *Octogesima Adveniens* que trata da necessidade de engajamento dos cristãos na vida social e política.

Os documentos anteriores preocuparam-se em assinalar diretamente as diretrizes que deveriam presidir o desenvolvimento da vida social; agora, a orientação da sociedade não é abordada imediatamente, mas por meios da mediação que os cristãos exercem nela (LARAÑA, 1995, p. 341).

A maturidade da Igreja frente aos problemas sociais dos povos, no mundo, a levou, pela própria lógica cristã, baseada na caridade e na fraternidade, a adentrar nas questões sociais, sob pena de deixar de ser referência nas mentalidades dessas sociedades, que gradativamente percebiam o atrelamento da instituição aos projetos de poder político e econômico a ela impostos.

3.3.1 Dom Aldo Mongiano: o bispo dos Macuxi

Dom Aldo Mongiano, sucedeu a Dom Servilio em novembro de 1975. Conhecido como protetor dos indígenas, Mongiano nem sempre teve sua gestão focada nas questões indígenas, uma vez que sua sensibilidade ao problema firmou-se com o amadurecimento pastoral; no início de sua gestão diocesana exercia mais um papel de conciliador entre as partes envolvidas no litígio da terra: “nesse sentido promoveu, por exemplo, uma série de encontros com representantes dos fazendeiros e da sociedade local, na sua residência, mas foi tudo em vão” (BEN, 2002, p. 07). Pe. Sérgio Weber corroborou com a afirmação de Dal Ben de que a postura de Dom Aldo em defesa dos indígenas foi processual:

Ele também era um homem aberto no sentido de que apoiava muito os fazendeiros, apoiava os políticos, e não ligava muito, de início, para a causa indígena; mas, à medida que foi percebendo, ele foi

sentindo na própria pele o sofrimento dos índios¹²².

Pressionado pelos missionários da Consolata, Dom Aldo aderiu à causa indígena. O então recém-chegado bispo vinha de uma realidade social diferente – Moçambique – especificamente a periferia de Maputo. Mas, apesar da diferença cultural, fizera, tanto em Moçambique quanto em Roraima, parte de um processo social de libertação étnica, através da dimensão religiosa. O que influenciaria a postura pastoral de Dom Aldo Mongiano seriam as diretrizes do Concílio Ecumênico: “lendo os documentos do Concílio Vaticano II, fiquei tocado pelo fato de que o Concílio, tratando da Igreja, falasse em primeiro lugar do ‘povo de Deus’ e só depois da hierarquia, que aparece a serviço do povo” (MONGIANO, 2001, p. 26).

Na mesma linha de pensamento, sobre a função do bispo e demais membros do corpo da Igreja, Cabral (2008, p. 26) afirmou: “na largueza do conceito Igreja-povo, todas as funções devem ser exercidas como um serviço, o que exige uma redefinição acerca da circulação de poder nas diversas instâncias clericais”.

A proposta de evangelização defendida por Dom Aldo, neste caso, foi a de apresentar o Reino de Deus que se manifestava aqui na terra, e que, segundo a constituição dogmática *Lumen Gentium*, é expressa pela presença da Igreja:

Para cumprir a vontade do pai, Cristo inaugurou na terra o Reino dos céus, revelou-nos seu mistério e por sua obediência realizou a redenção. [...] A Igreja, ou seja, o Reino de Cristo já presente em mistério, pelo poder de Deus cresce visivelmente neste mundo (VIER, 1983, p. 40).

Para esta concepção, a construção do chamado Reino de Deus ocorre de forma processual e a partir das obras, atitudes e pela fé: “Este Reino de Deus se manifesta lucidamente aos homens na palavra, nas obras e na presença de Cristo” (VIER, 1983, p. 42). Também o Decreto *Ad Gentes*, apontou diretrizes acerca de como devem ser as atividades missionárias da Igreja: “a Igreja cumpre sua missão quando em um ato pleno se faz presente a todos os homens ou povos, a fim de levá-los à fé, à liberdade e à paz de Cristo” (VIER, 1983, p. 356).

A opção pastoral de Dom Aldo suscitou severas críticas por parte da elite roraimense e de intelectuais a ela ligados, como se pode aferir no artigo publicado em um jornal de grande circulação, à época, o qual expressava resposta ao pronunciamento da Diocese com relação à questão fundiária, intitulada *Documento*

¹²² Entrevista com Pe. Sérgio Weber, Provincial dos Missionários da Consolata na Amazônia, gravada em Boa Vista, em março de 2014.

sobre a realidade indígena de Roraima. Diz textualmente o artigo:

Defesa das terras, insistir junto aos órgãos competentes para que se proceda a uma **rápida** demarcação das terras e se **recuperem as áreas invadidas**, que são vitais para a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas. [...] Não creio Digníssimo pastor, ser possível um serviço de tal complexidade executado apressadamente. A maioria absoluta das terras indígenas consideradas invadidas, não foram ocupadas pela força, não foram propriamente invadidas, se consideramos os fatos reais e humanos. Na maior parte houve consentimento dos nativos que anuindo à entrada do fazendeiro, passaram a ser seus empregados, seus vaqueiros, seus sócios. [...] **Há forma de serem conciliados os interesses gerais, bastando que os estudos sejam conscienciosos, pois as áreas são imensas e de grande parte dela não necessitam os índios** [...] Será que estamos fazendo justiça? Será que isso é o cristianismo em sua essência? (JORNAL DE BOA VISTA, 1978, p. 14). (Grifos do autor).

A defesa de Dom Aldo se dava pelas homilias, pela ação dos agentes de pastorais (religiosos e leigos), além de em opacos espaços nos meios de comunicação de massa, pois, à época, grande parte da mídia local mantinha estreitos laços políticos com a elite agrária.

Percebemos nesse período que a imprensa local, sem exceção, procurou de todas as formas atribuir à Igreja Católica a responsabilidade a todas e quaisquer manifestações violentas ocorridas onde houvesse atuação dos missionários da Ordem Religiosa Consolata, sem provas (SILVA, 2014, p. 81).

O não assumir a Teologia da Libertação é apresentado, por parte do clero roraimense, como uma forma de se esquivar do rótulo de comunistas e do preconceito que a sociedade conservadora roraimense mantinha, na época, com relação às ideias progressistas e revolucionárias. Silva (2014, p. 79) citando Dom Aldo, transcreve: “para prevenir equívocos, quero frisar que não foi a Teologia da Libertação, nem foram ideologias políticas ou sociais que orientaram os missionários. Antes, foram os princípios evangélicos e os valores que estes contêm”.

Porém, tanto a prática pastoral diocesana, quanto os discursos então proferidos estão abarrotados de aspectos da Teologia da Libertação, como podemos também observar nas entrelinhas da réplica de Dom Aldo, em resposta ao artigo de Dorval de Magalhães, publicado no Jornal de Boa Vista (1978, p. 23):

Não deve admitir que a Igreja se ocupe disso [causa indígena], pois no desempenho de missão, a exemplo de Jesus, ela tem que se comprometer com todos os homens, especialmente com os pobres – Mt, 11, 5; Lc, 4, 18, cuja situação de miséria é eloquente testemunho

do pecado que se instala no coração do homem contaminando toda sua vida individual, familiar e social. [...] Deve-se reconhecer cada vez mais a igualdade fundamental entre todos [...] Contudo, qualquer forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, seja social, ou cultural, ou fundem-se no sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião deve ser superada e eliminada, por contrariar os planos de Deus – (*Gaudium et Spes*, 29) [...] Missão da Igreja que se manifesta como religiosa, pede, no fundo, uma clara atitude perante os problemas humanos e por isso mesmo ela é humana no mais alto grau (G.S.N.I).

O problema social que os indígenas enfrentavam, a falta de instituições que realmente lhes defendesse, a nova orientação evangélica indicada pelo Concílio Vaticano II, a pressão dos Missionários da Consolata, além de seu caráter humanístico, fizeram de Dom Aldo o Bispo dos Macuxi¹²³.

Em 1978 – conta o bispo – percebi o problema social do índio, daí, eu e todos os padres sentimos a necessidade de fazer alguma coisa em relação a este povo tão oprimido, pois dentre os pobres, eles são os mais pobres. Nosso trabalho junto ao índio é somente dar condições a eles de crescerem e de se ajudarem mutuamente. [...] O problema do índio é muito grave no território – conta o bispo de Roraima: a atitude da Igreja em relação ao problema é, em suma, pedagógica. Não importamos ideias ou determinamos as coisas, o que fazemos é apenas dar a eles consciência dos problemas que os cercam. [...] A solução para o índio no Território deve ser tomada por eles junto às autoridades governamentais. Meu papel é somente o de mediador. (FOLHA DE BOA VISTA, 1985, p. 03).

Dom Aldo exerceu o que Weber (2010, p. 41) chamou de autoridade patriarcal, perante os indígenas. Esse tipo de autoridade, segundo o sociólogo, consiste na condição em que “o conjunto de pautas invioláveis seja julgado sagrado; uma transgressão destas pautas provocaria desgraças mágicas e religiosas”. Esse tipo de autoridade sacramentou o carisma, ou seja, sacramentou a função da autoridade, não se refere à identidade pessoal, mas à função ocupada por autoridades antes carismáticas, como é o caso, por exemplo, da figura papal (sucessão hierocrática).

Inúmeros atos de violência contra missionários e contra os indígenas se sucederam, especialmente após a implantação do PUVI; porém, o ataque à imagem da Igreja local tinha, na figura de Dom Aldo, o alvo estratégico. O discurso da elite agrária roraimense era de que a demarcação em área contínua da TI Raposa Serra

¹²³ A referência aos indígenas Macuxi deve-se ao fato de esta ser a etnia com maior número de pessoas no Estado, além da referência popular, pela qual se atribui a todos que têm origem nativa, o rótulo de Macuxi.

do Sol resultaria em segregação entre índios e não índios, e aquela forma demarcatória colocaria em risco a chamada segurança nacional – haja vista que a área da Terra Indígena faz limites com a Guiana Inglesa – além de, supostamente, inviabilizar, economicamente, o Estado, pois afetava diretamente, à época, os produtores rurais, com a pecuária e a agricultura – em especial arroz e melancia – além da extração mineral.

O discurso político era no sentido de que a iniciativa pretendia criar certo tipo de *apartheid* e internacionalizar a Amazônia. Nesse sentido, grupos políticos frequentemente se reuniam publicamente para tratar ou denunciar tais possíveis ações. O jornal O Diário de Roraima (1991, p. 07), noticiou a realização de uma sessão especial, promovida pela Assembleia Estadual Constituinte, com a participação de autoridades representativas do Estado, entre elas o Governador, Ottomar Pinto, deputados estaduais, federais, senadores pelo Estado e das demais unidades federativas convidadas, o pastor missionário Henrique de Farias, da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia), líderes indígenas, líderes dos garimpeiros, pecuarista representante da UDR, empresários, profissionais liberais e funcionários públicos. A tese argumentativa dos debates foi a preocupação com o desenvolvimento do Estado, haja vista que a marcação das terras indígenas, principalmente em área contínua, no caso da Raposa Serra do Sol, traria prejuízo para a expansão econômica. Outra preocupação era com a ingerência de outros países em assuntos nacionais e os pretensos interesses de grupos econômicos estrangeiros na riqueza da Amazônia.

Para Weber, o mundo é paradoxal e irracional em constante disputa. A política não obedece a uma ética de valores absolutos. Para o sociológico, só o processo de racionalização pode fornecer um entendimento socialmente aceito, em que os meios sejam adequados aos fins.

O Estado representado por suas forças políticas e econômicas reagiu de forma violenta, em Roraima, com relação à temática indígena – no sentido moral da questão e, em alguns casos, até fisicamente – para regular as relações de poder, naquilo que sua visão de mundo racional indicava ser necessário, de acordo com os interesses de grupos a quem ele representa diretamente: “O Estado é uma associação que reclama para si o monopólio do uso legítimo da violência, e não existe outro modo de defini-lo” (WEBER, 2010, p. 61).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Projeto “Uma vaca para o índio”, é a evidência materializada da resistência indígena na Amazônia, podendo ser considerada parte do processo de etnogênese que os indígenas no Brasil atravessam. “O gado, objeto do processo produtivo colonialista, remodelador do território, agora assumiu um significado historicamente adverso daquele inserido pelos não índios” (CAVALCANTE, 2010, p. 720).

A dominação não conseguiu extinguir a identidade indígena na região, que utilizou várias estratégias para que se mantivesse viva, mesmo que se apropriando, por exemplo, de uma identidade intermediária¹²⁴, a “cabocla”. Colaboram com esse pensamento os autores Valcuende e Arruda (2009, p. 39):

Todos os anos de dominação não conseguiram fazer desaparecer aqueles povos que, com outras denominações e outras formas culturais geradas a partir da imposição externa, reforçam uma identidade mutante.

Em Roraima, além do PUVI, outras estratégias indígenas foram viabilizadas para fortalecer as mobilizações pela reconquista da terra¹²⁵ e promover a resistência, entre elas, por exemplo, as decididas na reunião geral dos tuxauas, realizada no período de 04 a 06 de janeiro de 1984:

A Região das Serras, lá a idéia era fazer uma plantação de cajal nas áreas que estamos pedindo, como também mandar umas pessoas de cada maloca para garimpar e com o dinheiro comprar as fazendas e o gado dos fazendeiros, sobretudo aqueles que já querem sair (SANTOS, 2010, p. 86).

A autoafirmação da identidade indígena em Roraima foi motivada, entre outras variáveis sociais, pelo PUVI e a consequente reconquista da terra. Soma-se a esta condição, por exemplo, as ações do Governo Federal com o incentivo ao acesso às universidades públicas pelo sistema de cotas. Devido a esta política de governo, autodenominar-se indígena passou a ser uma oportunidade para lograr espaço nos níveis de formação superiores. Segundo o IBGE (2000/2010, p.18), a autodenominação se deve ao fato de a conjuntura política no país estar favorável

¹²⁴ “A imagem do *caboclo* é, sem dúvida, a melhor representação desse âmbito intermediário em que o índio perdeu seu nome ou o não indígena é indianizado” (VALCUENDE; ARRUDA, 2009, p. 39).

¹²⁵ Santos (2010), afirma que o valor que o índio dá à terra corresponde a sua identidade e a sua própria existência.

aos indígenas: “muitos pesquisadores, demógrafos, antropólogos, dentre outros, atribuíram o fato a uma conjuntura política mais apropriada para os indígenas no País”.

Segundo o censo do IBGE (2000/2010), o município brasileiro com a maior proporção de população indígena por situação de domicílio é o de Uiramutã, com 88,1%. Entre os demais municípios de Roraima que se destacaram, na questão do crescimento demográfico, estão Normandia (56,9%), Amajari (53,8%) e Pacaraima (55,4%), todos estes territórios políticos administrativos receberam o PUVI.

No discurso indígena, registrado nos relatórios de várias assembleias anuais, percebe-se uma nítida compreensão sobre o problema da produtividade que tinham que enfrentar, até porque ao disputarem a terra com a sociedade envolvente teriam que arcar com as consequências do litígio e fortalecer suas iniciativas econômicas. Santos (2010, p. 87) corroborou: “seus projetos se refletem nos mais diferentes campos, podendo alterar até mesmo hábitos alimentares: fazer horta, aprender a comer verdura. O trabalho na comunidade se torna uma saída para as dificuldades”.

Os mais variados projetos em que se engajou o protagonismo indígena, tendo a Igreja como parceira, indicam a mobilização autóctone constante pela resistência e a autofirmação da cultura nativa. Clementino (2004, p. 40), enriquece essa argumentação:

Neste contexto, a Diocese de Roraima, em comum acordo com as comunidades, para ajudar os parentes, promoveu uma série de projetos comunitários. Em 1972, um miniposto de saúde [...] Em 1978, encaenação de água. Em 1980, o Projeto do gado, a Cantina e o Depósito¹²⁶. Os projetos de ferramentas, em 1985, e, em 1986, mais projetos de gado. Ainda em 1986 recebemos máquinas de costuras e instrumentos de marcenaria. Em 1987, a escola José Allamano recebia da Diocese todo o material didático permanente e gêneros alimentícios [...] No ano de 2001 o projeto de vídeos nos Centros.

Para Pereira (2010, p. 115): “a elaboração de projetos políticos, linguísticos, culturais e sociais distintos, elaborados e administrados pelas lideranças indígenas é a prova de que a expectativa do desaparecimento, enquanto cultura diferenciada, não aconteceu”.

¹²⁶ Depósito neste caso era o lugar onde se armazenava a mercadoria em grande quantidade para ser vendida para as diversas cantinas das comunidades (CLEMENTINO, 2004, p. 41). Tanto a cantina comunitária como o depósito regional não existem mais.

A dimensão religiosa através da fé no Deus cristão fortaleceram as mobilizações e, ao mesmo tempo, ofereceram o conforto espiritual diante da dura realidade e de tantos fatos violentos sofridos pelos indígenas. Entretanto, essa relação mística se processou de forma solta e aberta, não se configurando um tipo ideal religioso, característico das religiões proféticas. Nem atendeu a um princípio religioso fundamentalista; pelo contrário, conviveu com a mística tradicional nativa e serviu, não apenas para justificar o objetivo da mobilização, mas, sim, para fortalecê-la.

Santos (2010, p. 88) não vê uma relação entre a ação indigenista da Igreja – que articulava a mobilização pela terra – com uma proposta institucional espiritualista: “levando em conta a relação entre as lideranças indígenas e a Igreja, é curioso observar que não constatamos nenhum conjunto de princípios que se identificasse com uma proposta religiosa de cunho espiritual”. O que nos parece é que Santos ainda pensava a Igreja atuando nos moldes do Concílio de Trento (1545-1563), preocupada com sua hegemonia institucional religiosa, em que atribuía aos sacramentos a condição de *canais da graça*, enaltecendo os dogmas tradicionais, focada na oração e na mística.

A nova proposta da Diocese de Roraima propunha uma religiosidade mais atuante na realidade social; propunha encarnar o evangelho, torná-lo vivo nos povos nativos e a partir deles. O que Santos não percebeu é que os princípios espirituais não observados eram praticados no cotidiano dos povos indígenas e se manifestavam pela forma como eram organizados os movimentos e as mobilizações, inclusive a própria execução do PUVI. O espírito de liberdade, solidariedade e união expressado, por exemplo, nos feixes de varinhas de vimes que os indígenas colocavam no altar nos momentos das celebrações eucarísticas para demonstrar que só unidos, solidários, triunfariam; a valorização das ações, ao invés da exaltação espiritual, tudo indicava os princípios religiosos evocados pela nova proposta de ser Igreja na América Latina.

A Diocese, com seus discursos e tipos litúrgicos, voltava-se para uma forma ritualista que dava menos ênfase aos efeitos mágicos e se apoiava nas reflexões sobre a realidade material, que faz do crente o protagonista de seus anseios, parceiro de Deus na construção do chamado paraíso eterno, o que talvez contribuísse para uma preocupação mais focada na transformação da realidade

coletiva do que no conforto individual, característico das disposições neopentecostais.

Entretanto, para Santos (2010), as missas, rezas e catequese parecem servir muito mais ao objetivo da união, necessária ao sucesso da mobilização pela terra do que vice-versa, evidenciando, de fato, o caráter prático imediato da relação religiosa nas comunidades indígenas. Santos (2010, p. 89), se reportando à fala do tuxaua Cirino, que se pronunciou na reunião de janeiro de 1979, argumentou esse entendimento:

Podemos concluir que resolver os problemas para ele, implicava em se reunir para rezar e trabalhar. Dito nas suas palavras: *rezar e trabalhar para ser unidos e obter resultados*. A reza aqui, a nosso ver, tem uma função social para além de valores morais e espirituais levados a efeito pela interiorização de valores religiosos.

Santos (2010, p. 90) acrescentou: “se existiu um fundo de caráter espiritual na construção desta identidade ele permaneceu implícito, praticamente imperceptível, pelo menos nos relatos escritos nas atas das reuniões”.

As reflexões de Santos são pertinentes, ainda mais porque foram feitas a partir de fontes primárias factuais. Todavia, quando analisamos o novo modo de ser Igreja no período, na América Latina, percebemos que a sua proposta era a de transmitir o evangelho encarnado na realidade ao ponto de não se fazer distinção entre a dimensão religiosa e a terrena. O que se observou, de fato, é que a religiosidade foi o fator preponderante no desenvolvimento do PUVI e nos vários momentos das mobilizações indígenas. Porém, no processo, não se observou, por parte da Igreja Católica Romana, um condicionamento com relação à temática da pertença como critério para participar do PUVI ou de qualquer mobilização, mas, sim, um comprometimento com a causa da terra.

No processo de desenvolvimento do PUVI utilizaram-se, ao mesmo tempo, momentos reflexivo-existenciais e formativo-celebrativo religiosos. Ou seja, a realidade era vista pelo prisma dos princípios cristãos libertários. Isso não quer dizer que o objetivo da Igreja era desenvolver apenas uma ação política, visando exclusivamente a responder às demandas sociais. Mas que a nova proposta evangélica perpassava pelo aspecto da existência e suas demandas como processo para chegar à transcendência.

O que nos parece é que a proposta da Diocese de Roraima era a de por em prática um novo modelo eclesial adotado pela Igreja da América Latina que vinha ao

encontro das demandas sociais dos povos indígenas. Entendemos, portanto, que a espiritualidade foi o suporte motivador da mobilização indígena; porém, sem um arquétipo doutrinário fundamentalista que se coloca geralmente maior que a dimensão mundana.

Os indígenas, de certa forma, aceitavam a realidade vivida; entretanto, queriam adequá-las às suas necessidades. “Não se trata de desencadear um processo revolucuinário para destruir a ordem vigente e, em seu lugar, instalar uma nova ordem” (SANTOS, 2010, p. 100). E nesse ponto concordamos com o autor. Contudo, ao proporem uma nova relação sociopolítica com seus oponentes, necessariamente se passaria por uma sugestiva mudança nessa relação.

Dessa forma, os indígenas do lavrado, em Roraima, mostraram-se criativos, combativos e determinados. E através de projetos – não necessariamente de suas autorias – mostraram a capacidade de desenvolvê-los. A figura propositiva do indígena tem como meta protestar a sua realidade e construir novos horizontes que atendam ao mundo imediato. O chamado Movimento Indígena encontrou, na Diocese de Roraima, a ressonância requerida para suas propostas sociais.

O poder da dimensão religiosa na vida das pessoas (grupos, povos e sociedades) é necessário para promover o que Berger (1985), chama de *nomos* sagrado. Em momentos de caos, a ordem das coisas estabelecidas, como a moral, a ética, as leis, os tabus precisam de fundamentos que ultrapassem os limites humanos e repousem no âmbito sagrado, oferecendo sentido para o ser humano. Em Geertz (2008), a humanidade precisa dar resposta, mesmo que metafísica, aos seus questionamentos. De fato, apoiar-se na dimensão religiosa tem sido uma saída para os problemas sociais. É notória, na contemporaneidade, a religião institucional se apresentar como voluntária para solucionar problemas sociais dentro das relações de poder. Desde o fundamentalismo profético até as configurações religiosas mágicas e contemplativas, a religião tem se apresentado como instância de conforto, apoio e transformação da ordem política e social vigente.

A religião, como dimensão humana, está inserida em contextos históricos no mundo todo. No Oriente Médio, por exemplo, envolvida em guerras seculares como no caso dos judeus e mulçumanos; no antigo mundo europeu, entre os católicos e protestantes, para citar os mais clássicos. Todos esses litígios tendo como pano de fundo a temática religiosa nos fazem refletir o quanto essa dimensão influencia as

relações humanas. Para o conceito weberiano a religião orienta a conduta através da ética, dos valores e do consentimento prévio da atitude humana.

REFERÊNCIAS

ADRIANI, Maurilio. **História das religiões**. Portugal: Edições 70, 1999. (Col. Perspectiva do homem: as culturas, as sociedades).

ARANTES, Emerson Clayton. **Regularização fundiária e direito de propriedade na Amazônia Legal: um estudo de caso do Estado de Roraima (1988-2008)**. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Desenvolvimento e Integração Econômica) Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS/UFRR, Porto Alegre, 2009.

ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. **Do corpo à alma: missionários da Consolata e os índios Macuxi em Roraima**. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2006.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. **Ocupação humana em Roraima: I. do histórico colonial ao início do assentamento dirigido**: Bol. Museu Emílio Goeldi, n. 09, v. 01. Pará, 1994. (Série Antropológica).

BERKER, Bertha Koiffmann. **Amazônia: geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BERGER, Peter Ludwing. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA. Português. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento, 2^o. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. 5^o. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Col. Estudos).

BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BRAGA, R. M., **Bovinocultura de corte em Roraima**. 30/05/2011. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/artigos/bovinocultura-de-corte-em-roraima/67496/>> Acesso: 16 /04/2014.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja?** História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2008.

_____. Entre falas e silêncios: o trabalho com depoimentos orais em estudos sobre o campo religioso. In: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, Luiz Carlos Luz; CABRAL, Newton Darwin de Andrade; MORAES, Alfredo (Org.). **História das religiões no Brasil**, v. 5, Recife: Ed. Bagaço; Universitária da UFPE, 2010. p. 267-288.

CAMPOS, Rita de Cássia Ribas. **A prática do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de**

Paulo Suess. Dissertação (Mestrado em Teologia), Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

CAVALCANTE, Ronalson Moura. Projeto do gado “Uma vaca para o índio”: processo histórico, organização e luta pelo Território – Roraima, 1980 a 2009. *In: TEXTOS & DEBATES*, Boa Vista, n. 18, jan./jun, 2010. p. 714-732. Disponível em <ufr.br/ppgsof/index.php/component/.../4-anais-comunicacao.html?> Acesso: 03/03/2015.

CEHILA. **História da Igreja na Amazônia.** Petrópolis: Vozes, 1990.

CIDR. **Índios e Brancos de Roraima.** Boa Vista: Coronário, 1989. (Col. Histórica Antropológica, n. 1).

_____. **Índios e brancos de Roraima.** Boa Vista: Coronário, 1990. (Col. Histórica Antropológica, n. 2).

CIMI/CNBB. **Os povos indígenas e a República.** São Paulo: Paulinas, 1986. (Col. Estudos da CNBB, n. 3).

CIR. Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol – CIFCRSS: Breve histórico do CIFCRSS. Disponível em: <<http://www.cir.org.br/index.php/template/2013-05-04-15-33-03/2013-05-25-15-25-27>> Acesso: 25/04/2014.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “Boa Nova” na língua indígena:** contornos da evangelização dos Wapixana no século XX. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.

CLEMENTINO, Alcelino *et al.* Filhos de Makunaimî: vida, história e luta. Região das Serras – Terra Indígena Raposa Serra do Sol. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Santo Domingo:** prioridades e compromissos pastorais. São Paulo: Paulus, 1993. (Col. Estudos da CNBB, n. 67).

_____. **Puebla:** a evangelização no presente e no futuro da América latina. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.a

_____. **Terra de Deus, terra de irmãos.** Brasília: CNBB, 1986.

CONFERÊNCIAS-GERAIS DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. Publicado em Janeiro-Fevereiro de 2007 (pp. 3-5). Disponível: <<http://vidapastoral.com.br/conferencias-gerais-do-episcopado-latino-americano-e-do-caribe.html>>. Acesso: 22/05/2013.

CONSOLATA, pt. **Notas da Missão em Maturuca** – 24/06/2010. Disponível em: <http://consolata.pt/site/index.php?option=com_content&task=view&id=992&Itemid=118> Acesso: 25/04/2014.

CORBÍ, Mariá. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religião, sem deuses. (Trad. Maria Stela Gonçalves). São Paulo: Paulus, 2010.

COSTA, Miguel da; VIEIRA, Jaci Guilherme. A Fazenda São Marcos e o Serviço de Proteção aos Índios no Rio Branco. In: VIEIRA, Jaci Guilherme (Org.). **O Rio Branco se enche de história**. Boa Vista: Ed. da UFRR, 2008. p. 149 – 196

COSTA FILHO, Benone; SANTOS, Raimundo Nonato G. dos. O despertar para o Movimento Indígena em Roraima nas décadas de 70 e 80: a luta pela autonomia política indígena e de seus ambientes ancestrais, In: VIEIRA, Jaci Guilherme (Org.). **O Rio Branco se enche de história**. Boa Vista: Ed. da UFRR, 2008. p. 197-220.

DIAS, Cesár. **Roraima precisa de oportunidades**. Brasília: Senado Federal, 1995.

DIOCESE DE RORAIMA. **Onças, antas e raposas**: mitos do povo Macuxi registrados pelo monge Beneditino Dom Alcuíno Meyer, OSB entre 1926 e 1948, Brasília: Diocese de Roraima, 2011.

DÜRKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FELIPE, Tânia Valéria de Carvalho Barros. **Língua falada na maloca da Raposa levando em conta a influência da língua predominante do país**. Seminário do 16º. COLE vinculado: 04, CEFET de Química de Nilópolis-RJ, 2007.

Disponível <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/sem04pdf/sm04ss03_01.pdf> Acesso: 21/01/2015

FREITAS, Aimberê. **Geografia e história de Roraima**. 3. ed. Manaus: Ed. Grafima, 1986.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HICK, John. **Teologia cristã e pluralismo religioso**: o arco-íris das religiões. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

IBGE. **Uso da Terra e a Gestão do Território no Estado de Roraima** - Relatório Técnico. Rio de Janeiro, 2009.

_____. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor e raça. Rio de Janeiro, s.n., 2012.

JOÃO PAULO II. **A Igreja na América**. São Paulo: Paulinas, 1999. (Col. Exortação Apostólica Pós-Sinodal, n. 163).

JOCOBSEN, Eneida. A crise do paradigma weberiano da racionalização ocidental: Uma leitura da sociologia da religião no Brasil a partir de Thomas Kuhn. In: OLIVEIRA, Kahen Luana de; REBLIN, Iuri Andréias; SHAPER; Eduardo Groos (Orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: EST, 2012.

LARAÑA, Ildelfonso Camacho. **Doutrina social da Igreja**: abordagem histórica. São Paulo: Loyola, 1995.

LEAL, Maria do Socorro Pereira. **Raposa Serra do Sol no discurso político roraimense**: Boa Vista: Editora da UFRR, 2012.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UNB, 2002.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**: hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.

LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje, Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para todos).

MARIANO, Fabiana da Silva. **Estudo preliminar da pecuária bovina em terra indígena situada na região de savana**. Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharel em Zootecnia da Universidade Federal de Roraima – UFRR, Boa Vista, 2011.

MATA, Raimundo Possidônio; TADA, Cecília. **Amazônia**: desafios e perspectivas para a missão. São Paulo: Paulinas, 2005.

MATOS, Keila; SOUZA, Mirian Matulio de; GOMES, Rosângela da Silva. O Multiculturalismo e o Hibridismo Religioso brasileiro. In: **Fragmentos de Cultura**, v. 19, n. 5/6, maio/jun. 2009. p. 475-484. Disponível <eer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/1069/748> Acesso: 30/01/2015.

MLYNARZ, Ricardo Burg. **Parque Nacional do Monte Roraima**: construindo a arena de negociação política dos Ingarikó frente à conservação da Natureza, em terra indígena. III Encontro da ANPPAS – 23 a 26 de maio de 2006, Programa de Pós-graduação em Ciência Ambiental, USP, 2006.

MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e martírio**: testemunhade uma igreja entre índios nas lembranças de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata; Bispo de Roraima de 1975 a 1996. Boa Vista: Diocese de Roraima, 2011.

NORONHA, Cejana Uira Assis. Teologia da Libertação: origem e desenvolvimento. In: **Fragmentos de cultura**. Pontifícia Universidade Católica de Goiás v. 22, n. 2, Goiânia, Jan/Mar de 2012. p. 185 – 191. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/2307/1410>> Acesso: 24/04/2014.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. **A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima**. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

PAULO VI. **Populorum Progressio**: sobre o desenvolvimento dos povos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1967.

PEREIRA, Zeneide Sarmiento. O movimento Indígena em Roraima: a trajetória das organizações. In: FERNANDES, Maria Luiza; GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado. **História diversidade**: política, educação, gênero e etnia em Roraima, Boa Vista: Editora da UFRR, 2010. p. 107 – 121.

PEREIRA, Vanderlan Paulo de Oliveira. **Em nome de Deus, dos pobres e da libertação**: Ação pastoral e política em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba – UFPB, João Pessoa – PB, 2012.

RABELO FILHO, Manoel Gomes. **Representação social do Kanaimî, do Pia' San, do Tarepokon nas malocas Canta Galo e Maturuca**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2012.

RUBIO, Alfonso Garcia. **Teologia da Libertação**: política ou profetismo? 2. ed. São Paulo: Loyola, 1983. (Col. Fé e Realidade).

SANTILLI. **Pemongon Patá**: território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: UNESP, 2001.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnicas e tempo, razão e emoção. 4. ed. São Paulo: Ed. da USP, 2008.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes. Luta para encontrar o rumo certo: lideranças indígenas em Roraima – 1978/1990. In: FERNANDES, Maria Luiza; GUIMARÃES, Luiz Lima Salgado (Orgs.). **História diversidade**: política, educação, gênero e etnia em Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR, 2010. p. 06-100.

_____. **Pecuária, memória e política em Roraima nas décadas de 1970 e 1980**. X Encontro Nacional de História Oral – Testemunhos: História e Política, Recife – PE, 26 a 30 de abril de 2010, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFPE, 2010. Disponível em: <http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270431729_ARQUIVO_MemoriadaPecuariaXEncNHOra.pdf> Acesso: 19/09/2013.

SILVA, Paulo Sérgio Rodrigues da. **A violência contra os povos indígenas em Roraima**: uma análise histórica a partir do jornal Folha de Boa Vista (1996 a 2005). Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteiras na Amazônia), Universidade Federal de Roraima - UFRR, Boa Vista, 2014.

SILVA, Edson. **Os índios e a civilização ou a civilização dos índios?** Discutindo conceitos, concepções e lugares na história. Dossiê Revisão da civilização e os povos indígenas. UFSE, 2014.

SOUZA, Antônio Ferreira de. **Roraima fatos e lendas**. Boa Vista: Governo do Território Federal de Roraima, 1979.

SOUZA, Marcelo de Barros; CARAVIAS, José L. **Teologia da Terra**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Ezequiel de. O lugar da teoria social na elaboração da Teologia da Libertação. In: OLIVEIRA, Kahen Luana de; REBLIN, Iuri Andréias; SHAPER, Eduardo Groos (Orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: EST, 2012.

STEIL, Carlos Alberto. **Pluralismo, Modernidade e Tradição**: transformações do campo religioso. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, oct. 2001. Disponível <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/19418/000301876.pdf?sequence=1>> Acesso: 15/01/2015

TOMÁS, Luís. **Beato José Allamano**. 29/01/2001. Disponível em: <<http://www.paginaoriental.com/santos/crja.htm>> Acesso 20/ 01/2015

VANTHUY, Raimundo Neto. **Dirigir almas e servir do jeito de muitos**: a missão dos Beneditinos junto aos povos indígenas de Roraima – 1909/1948. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2000.

_____. **HISTÓRIA**: Cronologia dos bispos da Igreja de Roraima. 21/06/2011. Disponível em <<http://monteroraima107.blogspot.com.br/2011/07/historia-cronologia-dos-bispos-da.html>> Acesso: 19/01/2015

VALCUENDE, José Maria; ARRUDA, Ed. Reginaldo (Coord.). **História e memória das três fronteiras Brasil, Peru e Bolívia**. São Paulo: EDUC; Editora da USP, 2009.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica de povos indígenas no baixo Rio Tapajós, Amazônia**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador, 2010.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: a disputa pela terra, 1777 a 1980. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

_____. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra - 1777 a 1980.** Boa Vista: Editora da UFRR, 2007.

_____; SILVA, Paulo Sergio Rodrigues; RAMALHO, Carla Onofre. Homologação da TI Raposa Serra do Sol em Roraima: violência gerada contra os índios entre 1970 e 2009. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, pp. 01 – 21, São Paulo, julho, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299187050_ARQUIVO_ARTIGOAMPH2011.pdf> Acesso: 16/04/2014

VIER, Frederico (Org.) Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1983. p.141-256.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do Capitalismo.** 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

_____. **Sociologia das religiões.** São Paulo: Icone Editora, 2010. (Col. Fundamentos da Filosofia).

RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

01. Luiz Ventura é missionário leigo Instituto da Consolata. Formação antropólogo. Trabalhou, entre 2002 e 2006, na Coordenação do Centro Indígena Formação e Cultura Raposa Serra do Sol, antiga escola de Surumu. Atualmente trabalha na Casa dos Padres, em Boa Vista, no Centro de documentação dos Missionários da Consolata. Também faz parte da assessoria pedagógica do Centro Indígena Formação Cultural Raposa Serra do Sol e do CIR. Concebeu sua entrevista no dia 24 de fevereiro de 2014, em Boa Vista.

02. Sérgio Santino Weber nasceu em 14 de maio de 1945, no município de Horizontina – RS, numa localidade chamada de Pedregulho. Ordenou-se padre em 11 de dezembro de 1966. Em Roraima trabalhou primeiramente na região do Surumu que tinha como missão a formação de agentes de pastoral. Foi diretor da escola de primeiro grau Pe. “José de Anchieta e atuou no Projeto ‘Uma vaca para o índio’”. Depois atuou como missionário em Normandia. Em seguida exerceu seu sacerdócio em Manaus, voltou e foi trabalhar no Taiano - Alto Alegre. Atuou na direção dos Missionários da Consolata como Provincial. Regressou a Manaus para

voltar a trabalhar na periferia de Boa Vista. No momento está novamente na direção dos missionários, província da Amazônia. Concebeu sua entrevista no dia 12 de março de 2014, em Boa Vista.

03. Edivam Silva é pecuarista e agricultor nasceu em Boa Vista. É um dos desalojados da TI Raposa Serra do Sol. Possui lote no PA Nova Amazônia – antiga fazenda Bamerindus. Considera-se religioso, mas, atualmente, não é mais católico. Em Boa Vista reside à Rua Bolívar, 101 Cauamé. É Líder do Movimento dos Desintrusados e luta pelo cumprimento dos acordos efetivado entre os Governos Federal e Estadual e os desintrusados da TI Raposa Serra do Sol. Concedeu sua entrevista no dia 31 de agosto de 2014, em Boa Vista.

04. Dom Roque Paloschi nasceu em 05 de novembro de 1956, em Lajeado – RS. Formou-se em Filosofia, pela Universidade Católica de Pelotas, e em Teologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Ordenou-se padre em Bagé (RS), em 1986. Trabalhou como missionário na Igreja Gaúcha, Regional Sul – 3 e no Projeto Igreja Solidária de Moçambique (1977 – 1999). Bispo Diocesano de Roraima desde julho de 2005 é o 8ª bispo na linha de sucessão da Diocese roraimense. Entrevista realizada em outubro de 2014.

DOCUMENTOS, RELATÓRIOS, ATAS E CARTILHAS

BEN, Jorge Dal.04 f, [**Considerações sobre os Projetos ‘Movimento Sviluppo e Pace’ (MSP) e ‘Avvenire’**]:Reunião da ‘Área Norte’ – 11/09/91]. Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1991. p. 01. (mimeo)

_____. **Evangelização em Roraima**: da ‘desobriga à ‘comunidade’. 11 f. Documento Produzido no ‘Seminário Projeto do Gado’ -18 02 2002, Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 2002. p. 02-07.

CIR. 01f, **Pedido do CIR à Diocese de Roraima** – 06/08/1988, Surumu. Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1988. p. 01. (mimeo)

_____. 01f, **Estatística Geral do Projeto de Gado – 1980 a 1990**, Boa Vista, 1990. (mimeo)

_____. 12 f, **Relatório da reunião sobre Projeto do Gado**. Boa Vista, 2003. p. 11. (mimeo)

_____. **Ou vai ou racha**: vinte anos de luta. Programa norueguês para os povos indígenas – Vídeos nas aldeias. São Paulo, 1998. DNUPPNPI, i fita, 31 min, col., son., VHS, fita de vídeo.

CONTI, Servílio. 14 de junho de 1948. **DIOCESE DE RORAIMA. 25 Anos: 1948 – 1973**, Boa Vista, s/a. (mimeo).

DIOCESE DE RORAIMA. 10 f, **‘Uma vaca para o índio’**: notas históricas, Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, [19--]. p. 03-04. (mimeo)

_____. 01 f, **Termo de Doação e Responsabilidade** – 08/07/1984. Missão Normandia, Diocese de Roraima e Comunidade Indígena do Xumina. Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1984. p. 01. (mimeo)

_____. 24f, Cartilha, **Projeto do Gado**. Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, [19--], p. 09. (mimeo)

_____. 01f, **Termo de Doação e Responsabilidade** - 08/07/1984, Missão Normandia e Comunidade indígena do Guariba, Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1984. p. 01. (mimeo)

_____. 02 f, **Termo de Doação e Responsabilidade** Maturuca – 04/ 02/1980, Missão de Surumu através do Núcleo de Maturuca e a Comunidade indígena de Maturuca. Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Cúria Diocesana, 1980. p. 01. (mimeo)

_____. 06 f, Relatório: **Equipe de Apoio nº 1**. Reunião na maloca do Pium: região Serra da Lua - 06/07/91. Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1991. p. 01. (mimeo)

_____. 02 f, Projeto **“Uma vaca para os índios”**, Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1988. p. 02. (mimeo)

_____. 41 f, Assembleia Geral do Projeto: **“Uma vaca para o índio”**, Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1999. p. 35. (mimeo)

_____. **O plano de Deus sobre nós**. 40 f, Formação dos índios Maturuca, Região das Serras, Arquivo da Diocese de Roraima, 1999. p. 01-40. (mimeo)

DUARTE, Avelino. 02 f, **Projeto ‘Uma vaca para o índio’**: solicitação do 2º ciclo - 26/07/2003 Comunidade indígena Araça – Amajarí, 2003. p. 01. (mimeo)

EQUIPES de Apoio. 02 f, **Projeto “Uma Vaca para o Índio”**, Surumu, Arquivo Diocese de Roraima-Setor Indigenista, 1991. p. 01. (mimeo)

ESTATUTO do projeto **“Uma Vaca para o Índio”**: O início da Diocese de Roraima. 04 f. [Doc. clausula 7ª – Direção do Projeto]. Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1985. p. 03-04. (mimeo).

FERNANDES, Antônio. 02 f. Relatório de Avaliação do Projeto do Gado. In: **Diocese de Roraima**. Pastoral Indigenista – Projeto do Gado – 06/05/2001. Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima, 2001. p. 01. (mimeo)

FUNAI-RR. **Dados levantados durante a 2ª etapa da campanha de vacinação contra Febre Aftosa** -15/10/2009; [Quadro nº02], Boa Vista, 2009, s/p.

GIRARDI, Lírio. **Carluccio Giannini**, (Carta). Boa Vista, 1989. (mimeo)

IMC. **Atas da Conferência da Delegação**. 37 f, La Direzione Generale – Prot. N. 257/77 – Approvazione Degli Atti Della Seconda Conferenza Della Delegazione Di Roraima, Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1977. p. 07. (mimeo)

MIRANDA, Cecília Sá. 05 f, Reunião do projeto do gado, In: **Diocese de Roraima – Pastoral Indigenista: Histórico do projeto M +**, Fase I, 27/06/2001. Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 2001. p. 01-04. (mimeo)

MONGIANO, Aldo. 06 f, Avaliação da Campanha a favor dos povos indígenas de Roraima realizado na Itália, In: **Diocese de Roraima/Instituto Missionários da Consolata**, Boa Vista, 1989. p. 05. (mimeo)

PEREIRA, Ednelson Souza. 14 f, **projeto do gado**: Relatório de Atividade – Janeiro, Fevereiro, Março, Abril e Maio, (Relatório Estatístico/1990), Arquivo da Diocese de Roraima – Setor Indigenista, 1990. p. 14-23. (mimeo)

PERES, João Cícero. 02 f, **solicitação do 2º ciclo** – projeto ‘Uma cava para o índio’ – 26/07/2006, Comunidade indígena Anaro, 2003. p. 01. (mimeo)

TERMO DE COMPROMISSO. 04 f, Doc. Diocese de Roraima; FUNAI; Comunidades indígenas, Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima, 1985. p. 02.

WEBER, Sirley Fátima. 02 f, **Relatório do projeto “Uma vaca para o índio”** – Região do Amajarí – 09/03/1999, Boa Vista, Arquivo da Diocese de Roraima – Setor indigenista, 1999, p. 01. (mimeo)

JORNAIS, LIVRETOS E REVISTAS

'AMAZÔNIA para o Brasil' foi debatido ontem na ALE'. **Diário de Roraima**, Boa Vista, Caderno Política, 10/09/1991, p. 07.

ACIR acusa igreja e ONGs de provocarem colapso econômico. **Folha de Boa Vista**. Boa Vista, 03/06/1993, p. 06.

AMAZZONIA ritorna la vita. **Famiglia Cristiana**. Itália, n. 16-18, 04/1990. p. 90-97

CARVALHO, Avery. Associação dos povos indígenas faz assembleia. **Folha de Boa Vista**. Boa Vista, Página Cidade, 24 de novembro de 1993. p. 04.

CÍRIO de Normandia ameaçado. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, Caderno Cidade. 29/09/1993, p. 04.

CRISTIANISMO: Ordem de São Bento (ou Beneditina). **KNÔÔW. NET – ENCICLOPÉDIA TEMÁTICA**. 16/08/2009, p. 01.

.Disponível<http://www.knoow.net/religoes/catolica/ordem_de_sao_bento.htm>
Acesso: 20/01/2015.

DOM ALDO: dez anos de dedicação a Roraima. **Folha de Boa Vista**. Boa Vista, 09/10/1985. p. 03.

ERNESTO Costa morre de infarto em Manaus. **O Estado de Roraima**, Boa Vista, Caderno Política Local. 28/10/1992, p. 03.

JORNAL BOA VISTA. Pedida a intervenção de João Paulo II contra ação de sacerdotes políticos. In: **Jornal do Comércio**, página Cidade. Ano VII, domingo, 18/02/1979, n. 236, p. 09.

FUNAI entrega a indígenas bovinos reprodutores. **Jornal de Roraima**, Boa Vista, 14/04/1991, p. 07.

GOVERNO critica bispo de Roraima. **O Estado de Roraima**, Boa Vista, Caderno Cidade. 17/12/1992, p. 04.

ÍNDIO é ameaçado de morte por garimpeiros no Uiramutã. **Folha de Boa Vista**. Boa Vista, 21/07/1993, p. 04.

MAJELLA, Geraldo Agnelo. Raposa/Serra do Sol: da festa à violência, **Folha de São Paulo**. Caderno Opinião-Tendências e Debates, São Paulo, 09 de outubro de 2005. Disponível em:<<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz0910200509.htm>>
Acesso: 16/04/2014.

MAGALHÃES, Dorval de. Carta Aberta ao Bispo de Roraima. **Jornal Boa Vista**, Boa Vista, 16/08/1978. p. 14.

MATER ET MAGISTRA, 50 anos: os desafios do Ensino Social da Igreja hoje. **IHU on-line**, São Leopoldo. Editorial. 09 de maio de 2011, p.02. Disponível<http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/texto_ihu_mater_et_magistra_50.pdf> Acesso: 20/01/2015.

MONGIANO, Aldo. Resposta à carta aberta ao bispo de Roraima. **Jornal Boa Vista**, Boa Vista, 06/10/1978. p. 23.

MOZARILDO denuncia abandono das famílias retiradas da Reserva Raposa Serra do Sol. **Senado Notícias**, Senado Federal, 06/09/1014. Disponível:<<http://www12.senado.gov.br>> Acesso: 23/10/2014.

PADRE Georgio denuncia violência. **Folha de Boa Vista**. Boa Vista, Caderno Polícia. 29/09/1993, p. 14.

PECUARISTA denuncia Diocese no rádio. **O Estado de Roraima**. Boa Vista, Caderno Cidade, 15/12/1992, p. 05.

SOFIATI, Flávio Munhoz. O novo significado da 'Opção pelos Pobres' na Teologia da Libertação. **Tempo Social**, V 25, n.1 – USP, São Paulo, Junho de 2013, p. 217.

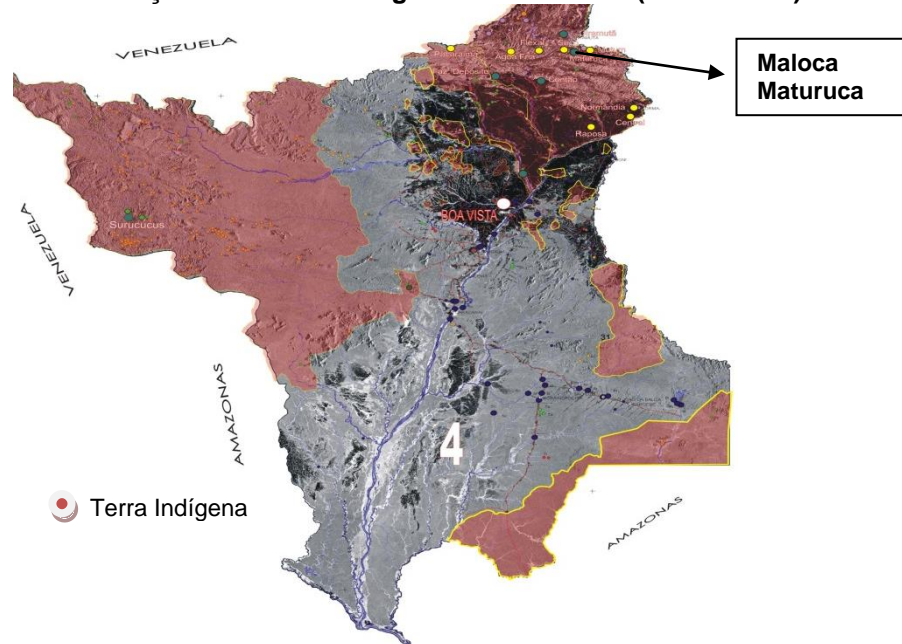
TUXAUA visita governador. **Jornal Boa Vista**. Boa Vista, 16/03/1975. p. 09.

TUXAUAS reclamam das invasões. **Jornal de Roraima**. Boa Vista, 12/05/1991, p. 12.

APÉNDICE

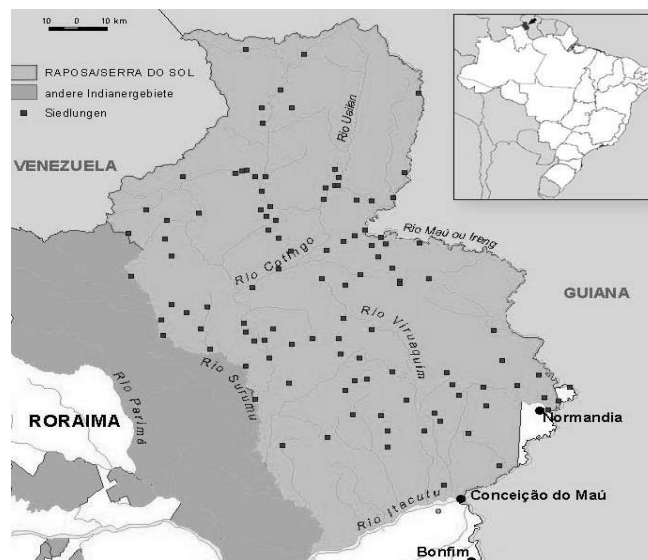
MAPAS

Figura 1 - Evolução das Terras Indígenas em Roraima (1914 à 2000)



Fonte: Vice - Governadoria do Estado de Roraima. Acesso 10/02/2015

Figura 2 – Mapa da TI Raposa Serra do Sol



Fonte: www.snipview.com. Acesso 10 /02/2015

ICONOGRAFIA

Raposa Serra do Sol (RR) - Criação de gado. Maloca Terra Branca – RR.



Fonte: <http://www.questaoindigena.org/013/06/indios-de-roraima>
Foto: Wilson Dias, da Agência Brasil.

Rebanho bovino - Maloca Ponta da Serra.



Arquivo: Ronalson Cavalcante
Município Amajari – RR. Abril de 2007

Criação extensiva de gado indígena na Maloca Urucuri.



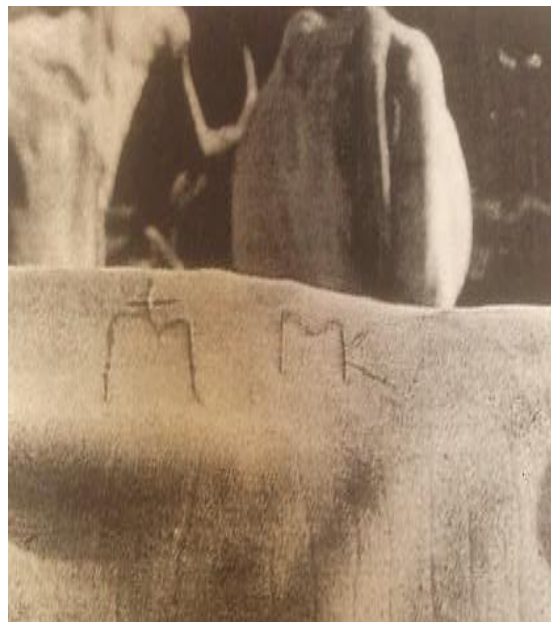
Arquivo: Ronalson Cavalcante
Município Amajari – RR. Abril de 2007

Vistoria do projeto “Uma vaca para o índio”. Maloca do Barro (RR).
(Da esquerda para direita).
Dom Aldo, Pe. Jorge, Dom. Ersilio Tonini e
indígena Macuxi.



Fonte: Família Cristiana, N. 16/1990
Foto: Angelo Del Canale.

Marca da ferra do projeto “Uma vaca para o índio”. Maloca do Barro (RR).



Fonte: Família Cristiana, N. 16/1990
Foto: Angelo Del Canale.

Movimento dos desalojados da TI Raposa Serra



Arquivo: Ronalson. Boa Vista – RR, Agosto de 2014.