



PROFHISTÓRIA
MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA – PROFHISTÓRIA

SÉRGIO BARBOSA DOS SANTOS

ANNA PANTONI: A RETOMADA DA MEMÓRIA ANCESTRAL MACUXI E O
ENSINO DE HISTÓRIA

BOA VISTA, RR
2025

SÉRGIO BARBOSA DOS SANTOS

***ANNA PANTONI*: A RETOMADA DA MEMÓRIA ANCESTRAL MACUXI E O
ENSINO DE HISTÓRIA**

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ensino de História da Universidade Federal de Roraima, como pré-requisito para concluir o Mestrado em Ensino de História, na Linha de pesquisa: Saberes Históricos em Diferentes Espaços de Memória.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ananda Machado

Boa Vista, RR
2025

SÉRGIO BARBOSA DOS SANTOS

***ANNA PANTONI: A RETOMADA DA MEMÓRIA ANCESTRAL MACUXI E O
ENSINO DE HISTÓRIA***

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Profissional do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História/ Profhistória da Universidade Federal de Roraima, na Linha de pesquisa: Saberes Históricos em Diferentes Espaços de Memória, avaliada no dia 28 de fevereiro de 2025 pela seguinte banca examinadora:

Prof^a Dr^a Ananda Machado (orientadora)

Maria Luiza Fernandes (membra interna)

Paulo José Brando Santilli (membro externo)

Sonyellen Fonseca Ferreira Fiorotti (membra externa)

Letícia Santana Stacciarini (suplente)

Boa Vista, RR
2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por ter me concedido saúde, discernimento e paz espiritual para concluir esta dissertação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, agradeço pela bolsa de estudo durante os dois anos para a minha formação acadêmica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de História/PROFHISTÓRIA da Universidade Federal de Roraima, minha gratidão por ter possibilitado meu acesso, por meio de vagas específicas para estudantes indígenas, a minha inserção no campo do Ensino de História.

Agradeço em especial à Professora Dra. Ananda Machado, pela paciência na orientação, pelas conversas e propostas que fluíram para a elaboração deste trabalho. Sem sua orientação nesse processo, eu não teria obtido êxito nessa etapa da minha formação acadêmica.

Agradeço à professora Dra. Marcela Albaine pelo incentivo, pela possibilidade do novo olhar ao Ensino de História, “muita Ancestralidade envolvida”.

À professora Dra. Alessandra Rufino, meu agradecimento por sua contribuição e ajuda quando precisei.

À professora Dra. Maria Luiza, que esteve na minha Banca Examinadora de Qualificação, agradeço por sua preciosa colaboração acadêmica à minha dissertação. E as demais professoras do mestrado em Ensino de História, Carla Monteiro, Mariana Cunha, Raimunda Gomes e Monalisa Pavone, que sempre nos atentaram para o “perigo da história única”, meu muito obrigado por tamanha dedicação.

Ao gestor da Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete, professor Zenilton Cruz, e ao coordenador da escola Esmerindo Nazareno, agradeço pelo apoio e pela compreensão nos momentos ausentes.

Agradeço às professoras de língua Macuxi, Clenilde da Silva, da comunidade São Jorge e Beatriz Raposo, da comunidade Canauanim, pela colaboração na tradução das palavras em Macuxi.

Agradeço à minha esposa Luciana Veras, e aos meus filhos Nicole e Iuri, pelo incentivo e compreensão nos momentos de ausência ao convívio familiar.

Agradeço às minhas irmãs Irani Barbosa dos Santos, Marinildes Barbosa dos Santos, Iranilde Barbosa dos Santos e Clotilde Barbosa, pelo incentivo e pelas conversas que resultaram na conclusão deste trabalho.

Agradeço ao meu povo Macuxi da Comunidade São Jorge, na Terra indígena Raposa Serra do Sol. Primeiramente à senhora Neydaiane Queiroz de Pinho, que na oportunidade era a tuxaua da comunidade e aceitou juntamente com a comunidade a realização da pesquisa na localidade.

Ao tuxaua da comunidade São Jorge, o senhor Francisco Barbosa dos Santos, pela colaboração e paciência em responder minhas mensagens quando precisei.

Aos nossos guardiões ancestrais, os nossos vovôs e vovós, João de Souza, Francisco Barbosa dos Santos, Ireunice Barbosa de Souza, Maria Lima dos Santos, Valdenildo de Lima, Clotilde Barbosa e Dilmo de Lima, que colaboraram na pesquisa, gratidão.

E por fim, ao meu tio/avô, Severino Barbosa, que não se encontra mais presente entre nós, por ter me possibilitado ouvir suas diversas *Panton* (história), e a partir delas realizar este trabalho. Sem vocês, nada seria possível!

Àqueles, que não consegui conversar, peço desculpas. Mas tenho a certeza que ainda temos muito trabalho a fazer e seguimos conversando.

Agradeço a cada *Amooko* ' e *Ko'ko*, que confiaram na minha pessoa ao narrarem vários momentos (de violência e alegria) de sua vida e da comunidade São Jorge. Meu muito obrigado!

RESUMO

O presente trabalho retoma nossas memórias como forma de conectar com nossa ancestralidade Macuxi. Reafirmo minha identidade presente na minha história e na de nossos ancestrais. Como produto da pesquisa foi elaborado um livro didático a ser utilizado como suporte para o ensino de história nas escolas com discentes Macuxi. A pesquisa contempla desde os primeiros contatos após a invasão do território indígena e revela a resistência do povo Macuxi da comunidade indígena São Jorge, localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, região Indígena Surumu, no município de Pacaraima, em Roraima. Nossas escolhas metodológicas enveredam pela pesquisa qualitativa, com revisão bibliográfica e o uso da história oral (Alberti, 2003). A dissertação foi escrita em quatro capítulos: o primeiro apresenta brevemente os povos indígenas no Brasil e em Roraima, fazendo uma discussão teórica sobre identidade cultural, baseada em Hall (2003), Munduruku (2017) e Luciano (2006); o segundo capítulo discute os conceitos de memória e ancestralidade, com o aporte teórico de Carmem Gil (2019), Ailton Krenak (2022), Gersem Baniwa e Daniel Munduruku; o terceiro capítulo conta upantoni- a minha história e a anna pantoni nossa história Macuxi; e por fim, no quarto capítulo, abordamos a história indígena no livro didático, com Bittencourt (1994, 2023) e fizemos ainda uma análise do processo de conceber, desenvolver e realizar o produto.

Palavras-Chave: Memória. Ancestralidade. Ensino de história. Macuxi.

ABSTRACT

This paper revisits our memories as a way of connecting with our Macuxi ancestry. I reaffirm my identity present in my history and that of our ancestors. As a result of the research, a textbook was created to be used as support for teaching history in schools with Macuxi students. The research covers the first contacts after the invasion of indigenous territory and reveals the resistance of the Macuxi people of the São Jorge indigenous community, located in the Raposa Serra do Sol Indigenous Land, Surumu Indigenous Region, in the municipality of Pacaraima, in Roraima. Our methodological choices focus on qualitative research, with a bibliographic review and the use of oral history (Alberti, 2003). The dissertation was written in four chapters: the first briefly presents indigenous peoples in Brazil and Roraima, making a theoretical discussion about cultural identity, based on Hall (2003), Munduruku (2017) and Luciano (2006); the second chapter discusses the concepts of memory and ancestry, with the theoretical contribution of Carmem Gil (2019), Ailton Krenak (2022), Gersem Baniwa and Daniel Munduruku; the third chapter tells Upantoni- my story and Anna Pantoni our Macuxi history; and finally, in the fourth chapter, we address indigenous history in the textbook, with Bittencourt (1994, 2023) and we also analyzed the process of conceiving, developing and carrying out the product.

Keywords:

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CINTER - Conselho do Território Federal de Roraima

CIR - Conselho Indígena de Roraima

ALIDCIRR - Aliança de Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima

SODIURR - Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima

OMIR - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

SEED/RR - Secretaria Estadual de Educação de Roraima

SMEC - Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Boa Vista

UERR - Universidade Estadual de Roraima

UFRR - Universidade Federal de Roraima

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Localização da comunidade São Jorge	
Figura 2: Vista aérea do Centro da comunidade São Jorge	
Figura 3:	

SUMÁRIO

PREÂMBULO: SOBRE A MINHA FORMAÇÃO	4
1 INTRODUÇÃO	9
2 POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E EM RORAIMA: PROCESSOS DE NEGAÇÃO DE PERTENCIMENTO ÉTNICO	14
3 MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE MACUXI	18
4 UPANTONI: O FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE MACUXI	23

4.1 FOGO DE SURUMU: A DESTRUIÇÃO DA MISSÃO CATÓLICA SÃO JOSÉ	44
4.1.1 A Missão Católica São José	
4.2 NO CORAÇÃO DA RAPOSA SERRA DO SOL: CONFLITOS E ESPERANÇA	52
4.2.1 Upantoni	
4.2.2 Arrozeiro destroi tudo antes de sair de reserva em RR	
4.3 O SURGIMENTO DA COMUNIDADE <i>MEREN MERE'PA</i>	70
4.3.1 E assim, contaram nossos amooko'pokon sobre a origem da comunidade indígena São Jorge	
5 CONCEPÇÃO, ELABORAÇÃO E SUGESTÕES DE APLICAÇÃO DO PRODUTO	100
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	109

PREÂMBULO: SOBRE A MINHA FORMAÇÃO

A minha formação em nível superior deu-se concomitantemente ao exercício do magistério na comunidade indígena São Jorge, Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Em abril de 2005, após a conclusão do ensino médio, inicio minha trajetória na docência, como professor indígena do quadro temporário da Secretaria Estadual de Educação do Estado de Roraima. Iniciei minha formação em nível superior em julho de 2006, com meu ingresso no curso de Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Estadual de Roraima – UERR, vindo a colar grau em agosto de 2013. Após 8 anos lecionando na comunidade, em outubro de 2013 fui convocado para assumir uma vaga no concurso público para professor da educação básica no município de Boa Vista e tive que deixar a comunidade e mudar-me para a cidade de Boa Vista.

Atualmente sou Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estadual de Roraima - UERR, Licenciado em História pela Faculdade de Ensino Superior de Ariquemes – FIAR, Especialista em Metodologia do Ensino de História e Geografia pelo centro Universitário Barão de Mauá e Especialista em Educação Especial com Ênfase em Deficiência Intelectual.

O ano de 2005 marcou minha trajetória na docência como professor indígena, sendo um momento muito especial na minha vida profissional, pois São Jorge é minha comunidade de origem, onde mora minha família indígena do povo Macuxi¹ e, após vinte anos longe desta localidade, retorno para morar e trabalhar. Nesses anos, ainda que longe da comunidade, sempre mantive meus laços afetivos com meus familiares, pois quando criança precisei sair desta localidade com a família e ir estudar na capital, Boa Vista. De um modo geral, essa minha ausência de São Jorge me propiciou uma experiência com o mundo exterior e me tornou liderança em minha própria comunidade, na região e no estado de Roraima, a exemplo da jovem Irani Macuxi, minha irmã, que foi a primeira Coordenadora do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima, em 1999.

Durante 8 anos trabalhei como professor do ensino fundamental I e em outros momentos, como professor do ensino fundamental II, na Escola Estadual Indígena Santo Antônio de Pádua, sempre auxiliando nos trabalhos da escola, da comunidade, ou nas grandes reuniões de tuxauas e professores que aconteciam na região Surumu, ou seja, participando ativamente do movimento indígena de Roraima. Foram anos de muito aprendizado, muitos desafios, principalmente relacionados a questão da luta pela terra, pois nesse período havia um conflito entre indígenas e não indígenas pela homologação da Terra Indígena Raposa

¹ Uso a palavra Macuxi sempre com a inicial maiuscula para valorizar o meu povo e minha língua.

Serra do Sol, onde tinha os que apoiavam a homologação da terra indígena em área contínua e por outro lado fazendeiros, comerciantes e indígenas que apoiavam a homologação da terra divididas em ilhas e que, de certa forma, atingia a todos que habitavam aquela região e pode-se dizer que atingia como todo o estado de Roraima. A partir dessas experiências começaram a aflorar os questionamentos sobre a questão da identidade indígena e a luta pela terra.

Participar do movimento indígena, e aqui destaco as assembleias dos professores indígenas e dos tuxauas na região Surumu, na comunidade do Barro, e na comunidade Maturuca, na região das Serras, trouxe-me a reafirmação de pertencimento étnico do povo Macuxi, fortalecendo minha cultura, minha ancestralidade, a identidade e minha formação como um sujeito político.

Durante esses percursos, de mudanças que ocorreram em minha vida, não posso deixar de falar em meu tio Severino Barbosa, indígena Macuxi, irmão mais velho de minha mãe, que infelizmente morreu durante o desenvolvimento deste trabalho. Mas que teve um papel muito importante para que eu pudesse compreender o significado da luta do nosso povo indígena e entender como nós, família Barbosa, nos situamos onde hoje conhecemos como comunidade indígena São Jorge. Durante anos ouvi suas histórias e me entristece não poder ter escrito para guardar seus relatos, seus cantos, o que hoje ficou somente na minha memória. Com sua partida, também foi o único falante da língua Macuxi de São Jorge.

Muito antes de pensar em ser professor, durante minha adolescência e juventude, Severino Barbosa já cobrava da nossa família que morava em Boa Vista, para que voltássemos para a comunidade, para cuidar da nossa terra, do nosso lugar, porque tinha sido seu pai, Geraldo Barbosa, que havia lutado por aquela terra e tínhamos o direito de viver nela. Como ele sempre dizia: “A terra está demarcada e homologada, venham morar, venham criar seus animais”. Pensando em seu retorno para morar na comunidade, minha mãe então resolveu construir uma casa ao lado de seu irmão, para poder estar mais presente no meio familiar e zelar por ele, pois já era um senhor idoso de 80 anos.

Para se ter uma noção da sua importância na comunidade e na região Surumu, Severino Barbosa, participou da Comissão de Delimitação de Fronteira entre Brasil/Venezuela/Guiana, chefiada por Marechal Rondon, indo até o Monte Roraima. Quando me relatava essas histórias, ele não lembrava de sua idade, mas dizia que era capaz de levar um saco de cimento nas costas e que havia muitos “índios”² acompanhando a Comissão. Foi o

² Quando outros falam índio deixaremos entre aspas porque preferimos usar indígena, já que é assim que o movimento indígena vem defendendo, tendo modificado até o dia do índio para dia dos povos indígenas.

primeiro tuxaua da comunidade São Jorge, participando das primeiras reuniões dos tuxauas na antiga Missão Católica São José em Surumu, na década de 1970.

Em outubro de 2013 comecei minha docência morando na capital Boa Vista, lecionando para alunos do 4º ano. Aconteceu uma reviravolta em minha vida, trazendo uma nova experiência com alunos não indígenas e professores não indígenas. Conflitos interpessoais e discriminação foi um pouco do que eu passei quando iniciei a prática docente na cidade. Mas é importante destacar que durante minha docência, minhas aulas na cidade, eu sempre me apresentei como professor indígena do povo Macuxi. Para os alunos, meu aspecto físico e usando tênis, celular, óculos, possuir carro, não refletia o que eles estavam acostumados a ver nos livros didáticos como referência de indígena. Para eles, ser “índio”, era andar nu, morar na floresta, comer peixe, ter um arco e flecha, ou seja, o velho modelo estereotipado de ver o indígena.

O modelo educacional no município de Boa Vista é um sistema estruturado, centrado principalmente nas disciplinas de português, matemática e ciências, ficando os demais conteúdos em segundo plano. A temática indígena sempre se discutia nas aulas de história e era o momento que eu aproveitava para instigar os alunos se existia algum indígena, ali. Em 10 anos posso dizer que foram raros os momentos que algum aluno se identificou como indígena. Mesmo que alguns tivessem a aparência, mas informavam que conheciam alguém que morava na maloca, ou que a tia morava na maloca, ou tinha primas que moravam na maloca, coisas desse tipo. Mas também tive momentos felizes, quando em 2018, eu me apresentava como professor Macuxi, veio uma aluna até mim e disse nos meus ouvidos “professor, eu sou Macuxi também”, aquilo me encheu de orgulho e alegria.

A invisibilidade dos povos indígenas nos livros didáticos influencia a visão dos alunos. Como professor, sempre procurava destacar que em Roraima temos mais de 10 povos indígenas distintos. E que não morar na floresta, não usar cocar, não andar pintado, não torna as pessoas menos indígenas. Comigo aprenderam que os povos indígenas têm culturas, que cada povo tem sua identidade, língua, conhecem nomes de animais na língua Macuxi e na língua Wapichana, aprenderam a cantar e dançar o Parixara, o que era a damurida, a bebida tradicional caxiri, e deste modo, ressignificaram o modo de ver os povos indígenas em Roraima.

Contudo, minhas experiências na região Surumu me motivaram a permanecer atuando na educação escolar indígena e fui trabalhar na comunidade indígena Malacacheta, na Escola Estadual Indígena Sizenando Diniz, ministrando aulas para alunos do 5º ano. Na Malacacheta vivi um momento marcante na minha vida como professor indígena, pois com 15 anos de

idade (1995 e 1996) morei e estudei nesta escola, antes denominada Centro de Formação Wapichana e atualmente chama-se Escola Estadual Indígena Sizenando Diniz. Essa vivência na comunidade Malacacheta marcou minha vida, sendo a partir daí que fortaleci a minha identidade indígena, como pertencente ao povo Macuxi. É nesta localidade que vi pela primeira vez a dança do parixara, o ensino da língua indígena Wapichana na escola, a produção do artesanato, reuniões de tuxauas, assembleias de professores e atividades com alunos no cuidado da roça escolar, pois em minhas recordações de infância, de quando vivi na minha comunidade, não lembro das atividades tal como eram apresentadas em Malacacheta, talvez pelo fato de sair muito cedo de São Jorge.

Apesar das mudanças ocorridas na vida social da comunidade e na escola, principalmente na questão da identidade, posso dizer que o aprendizado em Malacacheta com o povo Wapichana, serviu-me para a vida toda. Os cantos e as danças do parixara, as palavras em Wapichana (falo mais a língua Wapichana do que a língua Macuxi), as pronúncias, as amizades, ainda estão presentes nos dias atuais.

Como ainda não era professor efetivo do estado de Roraima, de ano em ano tinha que passar por um processo seletivo para professor indígena e, em 2016, fui trabalhar na comunidade indígena Canaunanim, na Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete. Primeiramente atuando como professor auxiliar, professor da sala de recurso multifuncional, coordenador pedagógico e, atualmente, trabalho com alunos do 4º ano. A comunidade Canaunanim é composta por indígenas Wapichana e Macuxi, sendo os Wapichana a maioria. Nessa comunidade encontrei amigos que fiz quando estive na região Serra da Lua, na década de 1990. Também reencontrei meu primeiro professor de língua Wapichana, de quando estudei na comunidade Malacacheta, Wilson Ribeiro. A Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete é de porte maior que a escola de Malacacheta, com aproximadamente 460 alunos, onde também, é visível o distanciamento e desinteresse de alguns jovens quando se trata sobre o tema da identidade cultural indígena.

As experiências nestas escolas e comunidades me mostraram que não é fácil trabalhar a educação escolar indígena. Podemos dizer que existem vários fatores internos e externos que contribuem para isso, tal como a ausência de um livro didático de história específico para as escolas indígenas. O mesmo material é enviado para as escolas da capital e do interior. Como trabalhar especificamente o ensino de história, com populações indígenas no estado de Roraima sem materiais didáticos específicos e diferenciados? O livro funciona como apoio pedagógico, mas traz um contexto e modelo que não ajuda o ensino de história nas escolas indígenas.

Esse é um ponto nesta pesquisa que me levou a escolha do tema para modificar a figura do livro didático, que traz consigo uma visão e conteúdos ultrapassados sobre os povos indígenas do Brasil e que, na maioria das vezes, torna-se o único instrumento para que o conhecimento sobre História, ou qualquer outra disciplina, seja apresentado e, em princípio, assimilado pelos alunos nas salas de aula, tornando o professor dependente dele para sua prática educativa.

A temática indígena merece ser aprofundada. As experiências ao longo da vida e profissionalmente, durante anos em sala de aula, em escolas indígenas e não indígenas, nos leva a evidenciar tal afirmação. São diversos fatores que contribuem para “deixarmos de lado” a temática.

Sem material didático e de leitura, existe também a dificuldade em ensinar nas escolas indígenas, tornando-se uma tarefa difícil e ao mesmo tempo desafiadora, principalmente no que diz respeito à produção científica e acadêmica.

Tal carência de livros didáticos contextualizados para as escolas indígenas no estado de Roraima, também se identifica nas escolas municipais de Boa Vista, sendo um material que pouco se trata sobre as questões relacionadas aos povos indígenas.

Os povos indígenas do Brasil possuem sua própria história e atualmente podemos verificar várias obras publicadas de autores indígenas como Daniel Mundukuru, Eliane Potiguara, Márcia Kambeba, Ailton Krenak, dentre outros, mas é importante salientar que não muito distante era difícil encontrarmos obras que dialogassem com a nossa história.

Antigamente a universidade era um sonho distante de nossas realidades indígenas, mas hoje fazemos história inclusive na pós-graduação. Isso significa dizer que queremos escrever nossas próprias histórias a partir de nossas visões de mundo, de novos olhares para fortalecer as culturas indígenas, as identidades e ressaltar nossa ancestralidade.

Há quem considere que hoje não existem mais indígenas, achando que já são todos integrados à sociedade nacional. Temas relacionados à identidade indígena, sobre o que é ser indígena hoje, precisam ser discutidos no ensino de história, tanto nas escolas indígenas, como nas outras. Simplesmente não aceitar, negar sua identidade indígena, pensar se não sou indígena, o que eu sou agora?

Profissionalmente escrevo esse trabalho, após debates, relatos e pesquisas sobre o modo de ver o indígena nos livros didáticos. A imagem distorcida do ser primitivo, sem alma, ou do ser romântico, como é descrito algumas vezes e etc. Fora isso, ainda existe o preconceito, a discriminação e o uso de termos pejorativos ligados à imagem dos povos

indígenas. Mas isso você não vê nos livros e muitas vezes essas questões não são discutidas nas escolas.

Desse contexto, partiu a inspiração em escrever minha história. E diante das reflexões amadurecidas sobre a temática indígena como, por exemplo, a luta pela Terra, saúde e principalmente sobre a educação escolar indígena e, sobretudo, após o ingresso no mestrado profissional em Ensino de História, Profhistória, pontuei questões cruciais que me levaram a escolha do tema: Como fortalecer a identidade indígena através da escrita da memória da minha ancestralidade? Como trabalhar a questão da identidade indígena nas escolas? Como trabalhar o Ensino de História nas escolas indígenas?

1 INTRODUÇÃO

O tema proposto neste trabalho traz consigo algumas inquietações sobre a afirmação e a negação da identidade indígena, que partiu das experiências vividas enquanto professor na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, na comunidade São Jorge e posteriormente nas comunidades Malacacheta e Canauanim (territórios Macuxi e Wapichana), ambas localizadas na Região Indígena Serra da Lua, no município de Cantá. Apesar de estarem em regiões opostas, a primeira na região norte e as demais no centro-leste de Roraima, verificou-se que o tema sobre identidade indígena é complexo em se trabalhar. Ou seja, pude perceber que em diferentes localidades muitos de nossos jovens ora afirmam ora negam a sua identidade.

Conseguimos atingir o objetivo geral da pesquisa, pois elaboramos um livro como material didático destinado ao Ensino de História com upantoni- minha história, quando escrevo as minhas memórias como exercício de conexão com a ancestralidade Macuxi. E anna pantoni- nossa história Macuxi, para contribuir no fortalecimento da identidade desse povo na comunidade São Jorge, na Escola Estadual Indígena Santo Antônio de Pádua e nas demais escolas com discentes Macuxi.

Como objetivos específicos refletimos sobre sentimento de pertencimento étnico e a negação da identidade Macuxi. Registrei as histórias de alguns lugares do território, dos sítios arqueológicos, de como surgiu a comunidade São Jorge, da memória de seus fundadores e analisei em que medida seus significados têm um papel importante para o fortalecimento do sentimento de pertencimento étnico Macuxi.

Nesta perspectiva, considero importante termos realizado discussões com os alunos e moradores em torno dos temas relacionados ao contexto histórico da comunidade São Jorge, fomos conversando até chegar nos pontos mais distantes de nossa ancestralidade.

A comunidade São Jorge tem uma pequena escola, criada nos anos 70 (entre 1974-1979) e que atualmente atende a 16 alunos do 1º ao 5º ano, no turno matutino e 11 alunos no turno vespertino, do 6º ao 9º ano. Após a conclusão do 9º ano, os alunos passam a estudar na comunidade do Barro, na Escola Estadual Indígena Tuxaua Silvestre Messias, e assim concluírem o Ensino Médio.

Figura 1 Localização da comunidade São Jorge

São Jorge é composta majoritariamente por indígenas do povo Macuxi, com uma população estimada em 124 pessoas. É uma comunidade pequena, se comparada com outras existentes na região Surumu. Sua fundação data do início do século XX³, por aproximadamente 15 pessoas, tendo como liderança indígena e fundador, o senhor Geraldo Barbosa.

No decorrer deste trabalho, havia um foco central na pessoa do vovô mais antigo da comunidade, o nosso contador de história Severino Barbosa, filho de Geraldo. Ele seria meu norte na pesquisa in loco com suas memórias ancestrais. Após sua morte, pensei se faria sentido dar continuidade no projeto, pois suas histórias tantas vezes narradas não foram escritas. Então decidi seguir em frente e fui dialogando com seus filhos, sobrinhos, netos e com a ajuda de fontes bibliográficas, conseguimos o melhor resultado possível.

Apesar da distância entre a capital Boa Vista e a comunidade São Jorge, uns 208 km, foi possível a realização da pesquisa com a comunidade. Pelo fato de pertencer a esta comunidade e conhecer todas as famílias que nela vivem e pela cordialidade e receptividade que sempre tiveram com pessoas que foram em busca de conhecer a comunidade ou realizar algum trabalho acadêmico.

Nos meses de inverno, de maio a agosto, fica difícil o acesso, por isso consegui apresentar o trabalho e pedir autorização da comunidade somente na primeira reunião comunitária de 2024, no mês de fevereiro e fiz as primeiras conversas com avôs e avós, com os professores e alunos, no mês de abril.

Vale ressaltar que em uma comunidade indígena existe um líder comunitário que aqui em Roraima o(a) chamamos de tuxaua. Em São Jorge, no início da pesquisa, a liderança era uma mulher. Era ela que, junto aos moradores da comunidade, organizava os trabalhos, as festividades e as reuniões comunitárias desenvolvidas durante o ano. Foi em uma dessas reuniões que eu pedi licença e apoio para realizar o meu trabalho. Coube a comunidade aceitar ou não, ainda bem que autorizaram. Atualmente foi eleito outro tuxaua.

Trabalhar Ensino de História, especificamente a temática indígena passa pela elaboração de materiais próprios para o ensino e aprendizagem dos alunos, a adaptação no uso do livro didático na sala de aula e pelo currículo. As escolas necessitam muito desse material específico, com o propósito de contar, escrever, para manter viva sua própria memória. Pois o livro didático que vem sendo distribuído nas escolas apresenta uma visão antagônica, com

³ A partir dessa informação, o professor pode perguntar para turma quem tem familiares que conhecem versões da história da origem da comunidade São Jorge. Essa poderá ser uma das questões a compor no futuro o livro didático que desejo criar.

versões sobre os indígenas no Brasil que não contemplam a nossa perspectiva e o contexto da nossa sociedade. E currículo também necessita de construção, elaboração de conteúdo específicos para o ensino nas escolas indígenas.

Considero importante abordar o tema identidade indígena, pois nossa sociedade roraimense, a academia e o Brasil precisam conhecer, dialogar e respeitar os povos indígenas que habitam neste estado. Não podemos pensar em construir uma história local sem levar em consideração os povos aqui existentes. A nossa memória é ancestral. Por isso, trago a ideia de produção de um livro didático com histórias Macuxi, para suporte nas escolas indígenas, sendo um mecanismo para o fortalecimento da cultura indígena local. O livro didático, possibilitará que outros parentes e professores possam utilizá-lo, sendo organizado para ensinar história na comunidade São Jorge e em escolas Macuxi de Roraima.

Deste modo, considero importante trabalhar a História Local e a minha história de vida, na perspectiva de refletir como se deu o processo de fortalecimento da nossa identidade indígena, levando em consideração os vários momentos da trajetória entre comunidade (es) indígenas e cidade.

Ao propor o projeto de pesquisa, decidi escrever sobre a minha própria trajetória a partir do que permaneceu na memória e foi ouvido por mim das narrativas dos mais velhos, consultarei ainda documentos, publicações sobre os Macuxi, indo o mais distante possível na retomada da minha ancestralidade.

A metodologia da pesquisa seguiu na direção do que Lakatos e Marconi (2017), definem como um procedimento formal, com método de pensamento reflexivo, que requer tratamento científico e se constitui no caminho para conhecer a realidade ou para descobrir verdades parciais.

Para esses autores, método é o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objetivo de produzir conhecimentos válidos e verdadeiros, traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando as decisões do cientista (Lakatos; Marconi, 20017).

De natureza qualitativa, a pesquisa foi desenvolvida através da revisão bibliográfica, análise de dados e relatos de experiência. Para dar suporte a pesquisa foram utilizados materiais como dissertações, obras literárias, entrevistas, teses e revistas. Essas fontes são essenciais, pois sustentam o conhecimento prévio sobre o assunto e a construção do nosso argumento.

Através de fontes bibliográficas, análise de dados e, principalmente, relatos de experiências, abordamos a memória, identidade e ancestralidade do povo Macuxi da Comunidade de São Jorge, na Terra Indígena Raposa do Sol, município de Pacaraima.

O coração da dissertação são as narrativas contadas por nós indígenas, sobre “nós mesmos” e obras que podem nortear o ensino de história Macuxi. Especificamente, buscou-se compreender como se deu o fortalecimento da minha identidade Macuxi durante minhas vivências no contexto comunidade/cidade/comunidade através da experiência como professor na rede estadual de ensino mediante a retomada da memória ancestral.

Por se tratar de uma pesquisa em comunidade indígena, e na referida escola indígena apresentar aproximadamente 30 alunos no ano letivo de 2023, alunos do 1º ao 9º ano do ensino fundamental, o projeto foi desenvolvido para o livro didático elaborado como produto desta pesquisa a ser trabalhado principalmente com eles.

No primeiro momento, em reunião comunitária, apresentei e solicitei o apoio da comunidade para a realização da pesquisa na localidade. No segundo momento, perguntei se conheciam a origem do nome da comunidade, quem foram seus fundadores, a que povo indígena pertenciam os fundadores da comunidade.

No trabalho utilizamos a metodologia da história oral, para nos propiciar os relatos de experiência, relatos de vida dos moradores mais antigos da comunidade, evidenciando os mais de 120 anos de existência do povo Macuxi nesta localidade e região.

Neste sentido, registramos as memórias, vivências, fatos e lembranças das pessoas dessa comunidade, revivendo suas histórias ancestrais com a comunidade e permitindo a produção de uma história de vida do povo Macuxi desta localidade.

A presente dissertação será escrita em três capítulos. O primeiro, Povos Indígenas no Brasil e os Macuxi em Roraima: Processos de negação de identidade indígena e de pertencimento étnico, faz uma discussão teórica acerca do conceito de identidade cultural, juntando narrativas de personagens indígenas. Foi possível verificar os motivos que fizeram com que estes afirmassem ou negassem a sua identidade indígena. E posteriormente, faremos uma reconexão com a retomada do pertencimento étnico de outros indígenas, mediante seus deslocamentos e vivências, entre comunidades indígenas e a cidade.

O segundo capítulo, *Memória e Ancestralidade Macuxi*, faremos uma breve discussão dos conceitos de memória e ancestralidade, trazendo como aporte teórico dos conceitos de Carmem Gil e Ailton Krenak, dentre outros como Gersem Baniwa e Daniel Munduruku. No capítulo, abordamos a origem e territorialidade Macuxi a partir de Santilli (2001), Pereira

(1980) e Vieira (2007,2014), considerando o processo histórico de ocupação, resistência e localização da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, onde está situada a comunidade São Jorge.

O terceiro capítulo, Concepção, Elaboração e sugestões de aplicação do produto, detalhei e justifiquei minhas opções teóricas e metodológicas com a história oral (Alberti, 2003), com as reflexões sobre a história indígena no livro didático Bittencourt (1994, 2023), para a elaboração do produto desta pesquisa, o que pode servir, com a ajuda do material didático a ser produzido, como ferramenta para fortalecer a identidade Macuxi em espaço escolar e comunitário.

2 POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E OS MACUXI EM RORAIMA: PROCESSOS DE NEGAÇÃO DE IDENTIDADE INDÍGENA E DE PERTENCIMENTO ÉTNICO

Segundo Censo do IBGE (2023), o Brasil tem 1,7 milhões de indígenas, espalhados por todas as regiões do território brasileiro, diversificados em suas histórias, culturas, modos de ser, fazer, ensinar e aprender, em mais de 300 etnias, falantes de mais de 270 línguas. Em Roraima há aproximadamente 100 mil indígenas distribuídos em 470 comunidades indígenas e o restante vivendo nas cidades, principalmente em Boa Vista. A população roraimense é formada por 636.303 mil habitantes no estado.

É sabido que o Brasil é formado pela união de três povos: indígenas, negros e europeus. “A sociedade brasileira não é apenas uma sociedade ocidental, ela é o resultado do acúmulo de diversos povos, conhecimentos e tradições” (Munduruku, 2017, p.96). Contudo, é importante compreendermos o que a sociedade brasileira, ainda pensa sobre nós, povos indígenas do Brasil, em pleno século XXI. Ou como sempre indago, o que os livros didáticos falam a nosso respeito, após 524 anos de invasão do nosso território indígena chamado Brasil.

Sem dúvida, a formação da sociedade brasileira deu-se entre as populações indígenas, negras e europeias. Porém, com o passar dos anos, para nós indígenas, foram criados certos estereótipos, como se fôssemos um único povo indígena e nos deram os mais diversos nomes, tais como selvagens, preguiçosos, empecilhos para o progresso, ou até mesmo consideravam-nos seres românticos e sem malícia. Fazemos parte da sociedade, mas queremos ser respeitados e obviamente que não somos como há 500 anos atrás, temos nossas relações interculturais e nem por isso deixamos de ser quem somos.

Falar que o Brasil possui uma ampla diversidade de povos indígenas e perceber que, em pleno século XXI, a maioria da população desconhece esse fato, é afirmar que o povo brasileiro desconhece os povos indígenas que vivem no Brasil. A maioria da população brasileira ainda vê os indígenas como há 500 anos atrás, sem cultura, sem religião, pessoas inferiores, preguiçosos ou como um atraso para o desenvolvimento do Brasil. Esse processo histórico trouxe a discriminação e o preconceito, que ainda persiste nos dias atuais. Diante disso, entendo que a sociedade brasileira precisa compreender que não há mais lugar para estereótipos sobre nós.

As pessoas esquecem que nossos povos são seus contemporâneos. Muita gente ainda pensa num “índio” do passado, preso ao século XVI e praticante de rituais macabros. Essa imagem que foi sendo reproduzida e chegou até nossos dias acaba nos afastando dos brasileiros. A escola foi a grande responsável por construir uma visão romântica em que o indígena é o personagem angelical, sem maldade, sem malícia. (Munduruku, 2017, p.102).

Diante do contato, Luciano (2006) ressalta que “as culturas dos povos indígenas sofreram profundas modificações, uma vez que dentro das etnias se operaram importantes processos de mudança sociocultural, enfraquecendo de sobremaneira as matrizes cosmológicas e míticas em torno das quais girava toda a dinâmica da vida tradicional”. Este autor, colaborando com uma definição bem mais clara e objetiva sobre a identidade indígena, reforça que “não existe uma identidade indígena genérica de fato”, ou seja, cada povo indígena tem sua identidade.

Contudo, foi a partir do surgimento do movimento indígena na década de 1970 que “os povos indígenas chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do território brasileiro” [...] (Luciano, 2006, p.30).

Neste sentido, é correto afirmar que cada povo indígena tem sua cultura específica, sua identidade é única, como bem destaca Munduruku (2017, p. 29-30), “ser Munduruku é pertencer a um povo, e esse povo tem história, tem tradição, tem ritual, tem crença, tem uma relação com a natureza toda própria, tem uma educação, tem uma economia. Que o difere inclusive dos outros “índios”. Um Munduruku é diferente de um Guarani, de um Kaingang, de um Wapichana”. Então podemos dizer que a identidade de um povo indígena está relacionada a sua ancestralidade, da forma de ver e participar no mundo, ou seja, envolver-se com outras culturas sem deixar de “Ser” o que você é. A cultura e os conhecimentos tradicionais indígenas são fundamentais para a identidade brasileira. (Munduruku, 2017, p. 29-30).

Dorrico (2018, p.230), afirma que “na literatura indígena brasileira, os escritores e escritoras empenham-se em esclarecer que a cultura indígena é formada por diferentes grupos que possuem tradições e práticas diversas entre si. Reiteram que não são um monólito homogêneo e fenotípico que justifica o rótulo de índios do Brasil”. A autora ressalta a diversidade de identidades culturais que fazem parte do que algumas chamam de cultura indígena como se essa fosse igual para todos os povos indígenas.

Na minha experiência, vivenciei aprendizados que me permitiram construir minha identidade cultural acumulando cantos tradicionais nas línguas indígenas Wapichana e Macuxi, o que evidencia a possibilidade da mencionada construção cultural.

Nesse sentido, para uma melhor compreensão sobre identidade cultural, dialogamos com Hall (2013, p.43), que a define da seguinte forma:

A Cultura é uma produção. Tem sua matéria prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento de tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através

de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.

Logo, a cultura não é estática, está em constante transformação. De acordo com Hall, podemos afirmar que a cultura é um conjunto de significados e nesse processo de mudanças, concepções e novas visões podem emergir novos sujeitos. Este conceito de cultura, na atualidade, abre indagações ou conflitos de ideais sobre a cultura, principalmente relacionados aos povos e sua forma de ver e situar-se no mundo globalizado. No primeiro capítulo, pretendemos aprofundar essas discussões priorizando as obras de intelectuais indígenas.

Desde a chegada dos colonizadores europeus no Brasil, os diferentes povos indígenas que habitavam esse território sofreram profundas modificações, sendo elas, cultural, social ou econômica, o que de certa forma mudou completamente suas formas de viver e compreender o mundo. Como bem define Ailton Krenak nos tempos modernos (2022, p. 42), se o colonialismo nos causou um dano irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais.

Luciano (2006), afirma que os povos indígenas brasileiros de hoje são sobreviventes e resistentes da história de colonização europeia, estão em franca recuperação do orgulho e da auto-estima identitária e, como desafio, buscam consolidar um espaço digno na história e na vida multicultural no país.

A sociedade brasileira sempre viu os indígenas como povos sem história, sem cultura e que estavam destinados à extinção. Pensavam que, para sua sobrevivência, precisam tornar-se “civilizados” e desta forma, integrar-se à sociedade. Entretanto, os povos indígenas resistiram por mais de 500 anos diante de um modelo integracionista adotado por diversos governos.

Se, no passado, usávamos a oralidade através dos nossos contadores de histórias, nossos vovôs, para transmitir nossos conhecimentos ancestrais, hoje podemos utilizar a escrita e outros meios tecnológicos para manter viva a história de nosso povo. Se, no passado, negamos nossa identidade, acredito que hoje existem várias formas para mantermos viva nossa memória. E, diante de tanta tecnologia, ainda acredito no poder do livro como ferramenta para ajudar nesse trabalho de ressignificação da identidade. Ou seja, teremos a história indígena escrita por autores indígenas.

Ressalto que atualmente vemos várias obras publicadas de autores indígenas, que dialogam com a nossa história, porém sem aprofundar a história Macuxi. É importante salientar, que poucas delas chegam às escolas indígenas, tornando o trabalho desses autores invisíveis aos nossos alunos.

Neste sentido, significa dizer que escrevemos nossa própria história para fortalecer as culturas indígenas, as identidades e a ancestralidade dos povos indígenas neste mosaico cultural que nos cerca, por isso, considero importante trabalhar esses três conceitos: memória, identidade e ancestralidade.

Nós, indígenas, seguimos fortes, exigindo respeito, lutando por nossos direitos e conquistando novos espaços perante a sociedade. Isso se deu principalmente a partir da Constituição de 1988. É importante destacar que a partir da década de 1970, com o surgimento do movimento indígena organizado, há um novo olhar na questão indígena no Brasil, principalmente para os povos que buscavam sua identidade, a luta coletiva e sua autonomia perante a sociedade brasileira.

Daniel Munduruku (2017) corrobora quando enfatiza que povos indígenas inteiros têm sofrido as consequências de viverem em contato permanente com uma sociedade que lhes mantém escravos de um conceito que os torna menores, infantis e marginalizados. A isso se inclui a negação da identidade cultural.

Neste sentido, Luciano (2006), destaca que o indígena de hoje se orgulha de ser nativo, de ser originário, de ser portador de civilização própria e de pertencer a uma ancestralidade particular. E vai além, quando afirma que a cidadania indígena e a valorização das culturas indígenas possibilitaram uma nova consciência étnica no Brasil, ou seja, ser indígena passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural importante, transformou-se em sinônimo de orgulho identitário.

A população indígena no estado de Roraima é composta por vários povos indígenas distintos, dentre eles podemos citar os Macuxi, Taurepang, Ingarikó, que habitam na tríplice fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela, no chamado Circum-Roraima. Vivem em Roraima ainda os Wai Wai, Wapichana, Yanomami, Waimiri Atroari, Patamona, Ye'kwana e Sapará, dentre outros.

Ao longo dos anos, vem acontecendo um grande crescimento populacional no estado. São povos que apresentam culturas, saberes e conhecimentos específicos, sempre em busca do bem comum com relação ao território, saúde, educação e projetos destinados aos seus povos para manutenção de sua cultura.

Em termos proporcionais, Roraima é o estado do país com a maior população indígena. Segundo o Censo 2023, mais de 100 mil pessoas se declararam indígenas no estado que possui mais de 600 mil habitantes, representando mais de 15,29% da população roraimense.

Diante deste mosaico cultural, a maioria dos povos indígenas buscam reconhecimento e respeito perante a sociedade. Lutam pelo seu espaço e direitos. Tal afirmação se faz necessária para que possamos compreender que o indígena, hoje, vem conquistando seu espaço na sociedade, através da arte, da educação, da luta pela terra e da literatura, trazendo à tona os conceitos de memória, ancestralidade e identidade.

3 MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE MACUXI

No passado, usávamos a oralidade através dos nossos contadores de histórias, nossos vovôs, para transmitir nossos conhecimentos ancestrais. Hoje podemos utilizar a escrita e outros meios tecnológicos para manter viva a história de nosso povo. Se, no passado, negamos nossa identidade, acredito que hoje existem várias formas para mantermos viva nossa memória.

O meu legado cultural foi deixado pelos meus ancestrais através da oralidade e registrado na memória dos seus filhos e netos. Isso foi muito importante para que em certo momento de minha vida eu pudesse conhecer e compreender como se deu a origem da minha família Macuxi e o meu sentimento de pertencimento étnico.

Concordo com Munduruku (2017, p.79), quando reitera que a escrita é uma conquista recente para a maioria dos 230 povos indígenas que habitam nosso país desde tempos imemoriais. Pois nossas histórias eram escritas por outros profissionais como, por exemplo, antropólogos, historiadores e etc. E hoje, nós indígenas, fazemos memória escrita. Contamos nossa vida, nossa experiência, nossas histórias relatadas pelos velhos. Colocamos nela sonhos e crenças que cultivamos como verdade que nos é oferecida pelos nossos ancestrais.

Para este autor, a memória é, pois, ao mesmo tempo passado e presente que se encontram para atualizar os repertórios e encontrar novos sentidos que se perpetuam em novos rituais que abrigam elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo de sua história.

Para compreendermos um pouco mais sobre o conceito de memória, é pertinente destacar Gil (2019), onde ressalta que o conceito de memória tem seus fundamentos na universidade ocidental moderna, e hoje é importante reconhecer outras formas de pensamento que ampliem a perspectiva apontada para sua compreensão. Ou seja, a memória tem a ver com o lugar que ocupamos no presente e, portanto, é uma produção narrativa e discursiva do presente.

Como enfatiza Gil (2019, p. 156), “a memória transforma o vivido em experiência compartilhada – não para eternizar o passado, mas para entendê-lo como uma construção que reforça a pertença ao grupo”.

Seguindo os pensamentos da historiadora Carmem Gil (2019, p.159) quando ela afirma que: no Brasil, o trabalho de memória coloca em evidência a história dos povos indígenas e dos afro-brasileiros, e queremos crer que muitos outros grupos - como curandeiros, contadores de histórias, cantadores, tocadores, lideranças políticas, movimentos

feministas e LGBT - conquistaram o reconhecimento público. Isso demonstra o seu papel enquanto professora historiadora, em dar voz aos grupos “invisíveis” ou “perseguidos”. A respeito do conceito de memória utilizado por Gil (2019), ressalta que “a memória é um trabalho do presente [...]. O passado que se rememora e se esquece é ativado em um presente e em função de expectativas futuras inscritas em uma representação de tempo e de espaço”.

Sendo assim, rememorar o contexto histórico do meu povo Macuxi, é conectar-se com nossa ancestralidade, mesmo diante das invasões, perseguições e violências ocorridas durante séculos, sempre resistimos e estivemos ocupando este território, isto é, “estamos em todos os lugares, pois em tudo estão os nossos ancestrais, os rios-montanhas, e compartilho com vocês a riqueza contida que é viver esses presentes”. (Krenak, 2022, p.12)

Falar de memória, para nós povos indígenas, é traçar uma linha do tempo circular entre passado, presente e futuro. Para nós, do povo Macuxi, o rememorar acontece através da oralidade, “*pantonkon*” de *Makunaimi*, *Anike* e *Insikiran*, dos ensinamentos sobre o cuidado e respeito com a mãe natureza, através do valor que damos às nossas tradições e aos saberes espirituais dos nossos ancestrais. Enfim, o que ouvimos dos nossos avós, assim como acontece com os demais povos indígenas existentes no Brasil, chega pela oralidade, que sempre esteve presente na vida dos povos. E esta oralidade, ao mesmo tempo, se conecta com a memória ancestral.

Nesse contexto Daniel Munduruku (2018, p. 82) aborda o registro, a oralidade e a literatura, afirmando que:

Entretanto, essa harmônica tranquilidade foi alcançada pelo braço forte dos invasores: caçadores de riquezas e de almas. Passaram por cima da memória e escreveram no corpo dos vencidos uma história de dor e sofrimento. Muitos dos atingidos pela gana destruidora tiveram que ocultar-se sob outras identidades para serem confundidos com os desvalidos da sorte e assim sobreviver. Esses se tornaram sem-terras, sem-teto, sem-história, sem humanidade. Tiveram que aceitar a dura realidade dos sem memória, gente das cidades que precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento.

Pensar na relação presente, passado e futuro como forma de evocar a memória, é construir uma ligação entre o passado ancestral, o novo olhar no presente e planejar o futuro de como nós queremos viver, sem esquecer dos nossos saberes milenares, como bem salienta Daniel Munduruku (2012, p. 18): “A memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do presente do que se vive no presente. É ela quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam de tradição”.

É importante destacar que para registrar nossas tradições, nossas histórias, nossas memórias vivas, hoje utilizamos a escrita alfabética, ou seja, aprendemos o domínio dessa

escrita para fazermos conexões com a ancestralidade e recontar a nossa própria história. E desta forma, revivemos o nosso passado. Ressalto que a escrita ocidental, chegou faz pouco tempo na cultura Macuxi. Mas hoje se faz necessário adquirir esse conhecimento através das escolas e universidades, para registrar nossas histórias de lutas, histórico de vida, das invasões de territórios e do modo de vida atual, como aponta Munduruku (2018. p. 81):

A escrita é uma conquista recente para a maioria dos 305 povos indígenas que habitam nosso país desde tempos imemoriais. Detentores de um conhecimento ancestral apreendido pelos sons das palavras dos avôs, estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas.

Para a poeta indígena Márcia Wayna Kambeba (2018, p. 39), “os povos conheceram a escrita e ela tornou-se uma ferramenta importante na luta pela manutenção da cultura indígena, facilitando o registro dos conhecimentos que até então eram transmitidos pela oralidade”. Diante do exposto, é através da escrita que estou podendo escrever a história do meu povo Macuxi.

Neste sentido, trago o conceito de ancestralidade, para que possamos compreender que as histórias dos nossos antepassados são ancestrais, ou seja, nossas histórias eram contadas através da oralidade entre várias gerações e um fato muito importante é que hoje podemos registrá-las através da escrita.

A escrita para os povos indígenas tornou-se sinônimo de resistência como bem define Kambeba (2018, p.39). Passaram-se os anos, os povos conheceram a escrita e ela tornou-se uma ferramenta importante na luta pela manutenção da cultura indígena, facilitando o registro dos conhecimentos que até então eram transmitidos pela oralidade. Com a escrita nasce a “literatura indígena”, uma escrita que envolve sentimento, memória, identidade, história e resistência.

Na literatura indígena, a escrita assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. Não quero dizer aqui que a prática da oralidade tenha se cristalizado no tempo. Essa prática ainda é usada, pois é parte integrante da cultura em movimento, Kambeba (2018).

Trabalhando o conceito de ancestralidade e sua importância para o sentimento de pertencimento étnico Hakiy (2018, p.37), corrobora quando nos traz a forma que as nossas histórias eram concebidas. Para ele, o contador de histórias sempre ocupou um papel

primordial dentro do povo, era centro das atenções, ele era o portador do conhecimento, e cabia a ele a missão de transmitir às novas gerações o legado cultural dos seus ancestrais. Foi desta forma que parte do conhecimento dos nossos antepassados chegou até nós, mostrando-nos um caleidoscópio ímpar, fortalecendo em nós o sentido de ser indígena.

Ao ler a obra de Márcia Mura “Tecendo Memórias do povo Mura e outros parentes”, me deparei com suas narrativas colhidas dos personagens nas regiões de Porto velho e Amazonas, na busca pela retomada de sua identidade Mura. A escrita da historiadora indígena me fez lembrar do meu histórico de vida em várias vivências, desde a minha saída da comunidade, passando por garimpos na Venezuela, a minha vida na cidade de Boa Vista, morando com o povo Wapichana na região da Serra da Lua e por fim retornando para a minha comunidade de origem São Jorge. Ler a tessitura de memórias de Márcia Mura fortaleceu a minha identidade Macuxi. Esses locais que listei acima, que tive o prazer de conhecer e morar, retratam a minha vida. De uma maneira geral, preconceito, discriminação, humilhações, violência, uma vida de muita luta, sacrifício e persistência, tudo ficou registrado na memória, tudo foi um aprendizado.

Ao produzir o seu trabalho, Márcia Mura (2022, p.23), se identificou com palavras da escritora indígena Graça Graúna, quando a escritora apresentou o conceito de “escrevivência”, sendo uma escrita feita a partir de suas vivências. Ou seja, ela percebeu que também estava fazendo uma escrevivência. E traz como exemplo o poema da autora extraído do seu livro *Flor da Mata* para se referir a memória:

“Em volta da fogueira

Memória, história

O mundo se recria” (Graúna, 2014, p. 14).

Marcia Mura (2022, p.23), conclui que “essa fogueira vive em nós. Às vezes, pode parecer que ela está apagada, mas é só assoprar que ela acende de novo. Foi dessa fogueira assoprada por mim e por minhas parentas e parentes que reavivamos nossas memórias indígenas”. Então diria eu que, escrevendo sobre minha vida e o meu povo Macuxi, o que faço é também escrevivência.

Escrever aqui sobre o passado, o presente e o futuro, nos conecta com os conhecimentos ancestrais e contemporâneos do povo Macuxi na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Nos conectamos com a identidade indígena Macuxi que há tempos sofreu um desgaste cultural muito forte, devido aos primeiros contatos com missionários, fazendeiros, garimpeiros e com a sociedade envolvente.

Os povos indígenas transmitiam seus conhecimentos, seus costumes, suas crenças através da oralidade. Os mais novos ouviam as suas histórias e transmitiam aos seus filhos e assim a memória dos povos se mantinha viva. Hoje podemos registrar essas memórias através da escrita. Muitas de nossas histórias foram levadas para longe por pesquisadores e nunca tivemos um retorno dessas obras. Talvez porque no passado não tínhamos escritores indígenas capazes de escrever nossas histórias e isso nos tornava invisíveis aos olhos da sociedade. Hoje podemos escrever nossa própria história e deixar registrada nas universidades, para a sociedade, em nossas comunidades e em livros didáticos nas escolas.

Quando falamos da memória dos nossos anciões, estamos falando em preservar a nossa cultura, a nossa identidade, a nossa espiritualidade, estamos falando da ancestralidade de um povo indígena, para permanecer viva a história desses povos. Hoje podemos utilizar a escrita para preservar e contar a história do meu povo Macuxi. Cito por exemplo, meu avô Geraldo Barbosa, que foi um grande pajé Macuxi. Fazia vários trabalhos, rituais para as pessoas que o procuravam, até os próprios fazendeiros o procuravam para que ele com seus rituais xamânicos pudesse proteger os seus rebanhos contra doenças, pragas, numa época em que o único meio de transporte era o cavalo ou vários dias de caminhada até chegar às localidades. Era ele que trazia as informações de fora para sua comunidade, para a sua família. Dizia que um dia os “brancos” iam chegar à nossa região, que vinha a escola para aprendermos a falar o português, que instalariam a luz elétrica para bebermos água gelada e etc. Teve 6 filhos, sendo 2 mulheres e 4 homens e somente um aprendeu os rituais xamânicos com o pai e também se tornou pajé.

Essas histórias contadas por meu avô aos seus filhos, e de seus filhos aos seus netos infelizmente não foram escritas, permanecem na memória dos nossos pais e hoje pretendo escrever a história do meu povo. Escrever o que nós fomos e o que nós queremos ser, pensar que o indígena hoje está inserido na sociedade e que para isso não precisa abdicar de sua cultura. Podemos ser qualquer indivíduo dentro de outra sociedade sem deixar de ser o que somos, sem esquecer a nossa cultura. O que descrevo aqui foram histórias contadas pelos anciões da comunidade, narradas durante minha adolescência e na minha experiência enquanto professor na comunidade, desta forma posso afirmar que a cultura ancestral de um povo sobrevive aos tempos.

4 UPANTONI: FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE MACUXI

Essa dissertação é em grande parte a escrita das minhas/nossas memórias, tendo sido um exercício para facilitar a minha conexão com a ancestralidade Macuxi. Considero que cada local deste território tem um papel importante para o fortalecimento da cultura, da memória, da história e da ancestralidade Macuxi.

Dentre os povos indígenas em Roraima, a população do povo Macuxi é estimada em mais de 33 mil pessoas (Censo do Ibge, 2010), sendo uma das maiores populações indígenas, ocupando, principalmente, em área de savana, também conhecida como lavrado, e de serras no extremo norte do estado, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

A partir das pesquisas sobre o território ocupado há mais de 4.000 anos pelos povos indígenas, compreendo a longa ancestralidade da minha identidade Macuxi. Nosso passado foi marcado por invasões do território, massacres, perseguições e pela pressão sobre nossa cultura. Mas mesmo assim o povo Macuxi manteve a ocupação do seu território, conforme atesta Santilli (1994, p. 68):

Fato notável é que, decorrido mais de meio século da passagem do etnólogo Koch-Grünberg pelo rio Branco, o território tradicional Macuxi mantinha os limites acima descritos, como se constata no mapa elaborado pelo linguista Ernesto Migliazza (1970) na década de 1960: cerca de cem aldeias Macuxi disseminavam-se então por um território que se estendia pelos vales dos rios Uraricoera, Parimé, a oeste, pelo vale do rio Branco, e mais ao norte, na área dos rios Surumu e Cotingo. Ao contrastar os dados registrados por Koch-Grünberg em 1911 com aqueles fornecidos por Migliazza para os anos 60, evidencia-se que a abrangência da área habitada pelos Macuxi permaneceu praticamente inalterada, apesar de os Índios se verem compelidos a dividir a ocupação deste território com os fazendeiros e garimpeiros que, como vimos, aí estabelecer-se iam em grande número durante o período em questão.

Se perguntados acerca de sua autodesignação, os Macuxi responderão que são Pemon e habitam a área do Monte Roraima juntamente com seus vizinhos Kapon, na área denominada de Circum-Roraima. (Santilli, 2001).

Entre esses povos de filiação Carib, muito próximo culturalmente e socialmente Santilli (2001), Kapon significa, povo do alto, povo do céu, aquele que habita as terras montanhosas situadas ao norte e a leste da área Circum-Roraima. O termo Pemon é, do mesmo modo, auto designativo e reciprocamente atribuído pelos Kapon aos vizinhos que vivem nos campos e savanas, nos altiplanos e planícies que se estendem das vertentes meridionais e ocidentais do Monte Roraima.

O nome Macuxi, não possui um significado específico. De acordo com Santilli, os Pemon, dizem desconhecer qualquer significação substantiva para o termo. Simplesmente se

dizem Macuxi quando querem se distinguir dentre os outros povos Pemon e Kapon, ou diante de seus vizinhos ao sul, os Wapichan, de filiação linguística Aruak.

Dado o exposto, parto para a concepção de fortalecimento da identidade Macuxi, revitalizada diante do contato com as sociedades indígenas e não indígenas. Isto é, das minhas vivências entre comunidades indígenas, dos povos Macuxi, Wapichana e na cidade.

Nesse processo de retomada da identidade indígena, eu poderia ter vários motivos para me distanciar, para negar ou que fizessem eu esquecer a minha cultura e a minha identidade Macuxi. Pois as minhas experiências e as minhas vivências me levaram algumas vezes a pensar nessa negação, mas que no final tive o prazer de retomar, de ressignificar a minha história e a do meu povo Macuxi na comunidade indígena São Jorge. Conforme Silva (2021, p. 61), esse é o resultado do colonialismo que estereotipou a imagem do indígena e ainda o faz através dos livros didáticos, televisão e filmes.

Viver entre comunidades indígenas, vilas, outro país e cidade, durante minhas experiências, partindo da infância até atingir a vida adulta, formaram minha personalidade, mas sem esquecer a essência do povo indígena. Por mais distante geograficamente eu ficasse da minha comunidade, afetivamente ela estava incorporada no meu ser, pois ali estava a minha família, a continuidade do meu povo ancestral. Descrever todo esse caminho é doloroso, mas neste momento da vida, tudo isso está sendo relevante e valioso uma vez que, serviu para fortalecer a minha identidade Macuxi, “ocultada” muitas vezes, principalmente, durante a minha infância.

Ressalto que voltar ao passado nos remete a preconceitos, discriminação e humilhações. Mas, por outro lado, nos evidencia o que estava, “adormecido” ou “ocultado”, durante muito tempo, o sentimento de pertencimento étnico.

Contudo, é necessário expor alguns fatos que aconteceram e que merecem atenção quanto ao ato de talvez, “negar” ou quando da ressignificação da identidade indígena. Escrevo “talvez negar”, pois não me recordo, dizendo, afirmando, que eu não pertencia a um povo indígena, apesar de ter tido vários motivos para isso.

Não há muitos relatos dos meus bisavós, mas existia uma vaga lembrança na memória do meu tio Severino. Ele dizia que seu avô era Macuxi e sua avó era Taurepang oriunda da Venezuela. Nesse processo de união, nossa família se identificou como Macuxi. Não tive o prazer de conhecer meu avô Geraldo Barbosa, um dos fundadores da comunidade indígena São Jorge, *Meren Mere'pa*, na língua Macuxi. Mas conforme narrado pelos seus netos e filhos, Macuxi de São Jorge e de outras localidades, ele foi um excelente pajé. Conhecedor dos saberes xamânicos, Geraldo Barbosa teve sua passagem ceifada deste mundo ainda

jovem. Todavia pude conhecer e acompanhar alguns trabalhos xamânicos de seu filho, o pajé, Fidelis Barbosa, que herdou do pai o dom das orações, o dom da cura. Quando precisava de orações para fortalecer o corpo, a alma, pedir proteção e espantar o “mau olhado” eu o procurava em sua comunidade Pium, na Terra indígena Pium, na região do Tabaio, município de Alto Alegre. Ouvi seus cantos invocando os pássaros sagrados, durante suas sessões conheci os pajés que ele incorporava, com os quais trabalhava em suas rezas para alcançar a cura. Fidelis Barbosa, faleceu em julho de 2013.

Seu irmão, Severino, com suas orações também herdadas do seu pai, tratava os moradores, crianças e adultos da comunidade e de outras localidades. Sempre ao amanhecer e aos finais de tarde, realizava seus rituais. Em certos momentos em sua residência, já com seus 100 anos de idade, ele cantava em Macuxi, agradecendo por sua saúde. “[...] Eu tô cantando aqui, para os enfermeiros, trouxeram saúde, pra eu ficar bom, pra eu enxergar. Tem mais outro. Agora eu sou, eu sou pajé, pajé, eu canto. [...] Eu tô dizendo que os enfermeiros trouxeram remédio, pra eu ficar bom”.

Figura Severino Barbosa na comemoração de seus 100 anos



Fonte: fotografia do autor, 2021.

Sobre os rituais xamânicos, passados mais de 100 anos, meus pensamentos vão ao encontro dos relatos de Koch-Grünberg (2006), que durante sua estadia na maloca Koimélemong, descreveu o ritual praticado pelo indígena Manduca, de nome indígena Mayulíle, do povo Mayongong.

[...] ouve-se, primeiro, sua voz natural numa espécie de recitativo longo com acompanhamento rítmico do chocalho. Então ele faz ressoar um cântico insinuante. Após breve pausa, ouve-se uma voz feminina em falsete, à maneira com que disfarçamos nossa voz nos bailes de mascaras, estremeado de assobio agudo, grito de alegria, sopro abafado [...] ou “há-sch – há-sch”. E assim vai, sempre alternadamente, sob constante chocalhar. [...] Normalmente, os conjuros duram das oito às dez horas da noite. Durante toda a cura, a mulher de Manduca fica sentada ao lado dele e cuida para que seu charuto não se apague; de tempos em tempos, ele assopra a fumaça do charuto nas partes doloridas, completando, assim, a narcose do doente. O chocalho mágico, uma cabaça pequena e oca, espetada num bastão, com pedrinhas ou sementes duras dentro, para chocalhar, desempenha um importante papel nessas curas. (Koch-Grünberg, 2006, p. 68,69).

Em uma conversa informal com um senhor do povo Macuxi, de 70 anos, morador da comunidade indígena Canaunim, o mesmo lembra que ouviu falar do meu avô Geraldo, se referindo a ele como pajé. Este senhor acredita nas *pantonkon* dos povos indígenas de Roraima, na figura do pajé que cura, na imagem do Kanaimé, que persegue e faz o mal. Segundo Grünberg, “o vingador da morte, que persegue o inimigo anos a fio até matá-lo traiçoeiramente, esse faz Kanaimé” (2006. p. 70). Me chamou bastante atenção na sua fala, quando o mesmo procurou um pajé para tratar de sua saúde e este nas suas sessões, utilizava em seus trabalhos (incorporava) os antigos pajés, Geraldo Barbosa e seu filho, Fidelis Barbosa. Trago esse registro devido à sua importância, são relatos de fatos do passado, mas que continuam vivos na memória de outras pessoas.

Ao fazer essa busca para rememorar, percebi que posso escrever a história do meu povo no seu território ancestral, que vai além do espaço atual da comunidade, baseado na memória oral dos nossos ancestrais. Como sempre enfatizava Severino Barbosa, sobre sua ida ao Monte Roraima, acompanhando o Marechal Rondon na delimitação da fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana, carregando cimento e marcos feitos de cimento. Ou quando ainda jovem usava apenas o “rabo” e sua sandália de capemba de buriti.



[...] Tô dizendo que estou trabalhando pela minha terra Raposa Serra do Sol. Porque, raposa da mata né, Raposa Serra do Sol. Saiu-se a divisa, nós passemos, mas era gente, era gente, passemos pelo Suapi. Só índio, só índio, só índio, só índio, índio sem, índio sem camisa. Naquele tempo não tinha pano. Não tinha pano para vestir. Agora não, agora tem tudo. (Severino Barbosa)

Sobre seu modo de se vestir, Koch-Grünberg, em suas andanças em direção ao Monte Roraima, pelo vale do rio Branco, no sopé da serra do Banco, descreveu a vestimenta, o uso

de objetos e as pinturas corporais de um grupo de indígenas Macuxi e Tauren pang da seguinte forma:

Bem cedo na manhã seguinte chega o chefe Manuel, cujo nome indígena é Pitá, um tipo magnífico, de porte alto, esbelto e imponente, semelhante a um índio norte-americano, rápido e certo ao falar e responder. Traz consigo uma longa fila de gente nua, na maioria índios Taulipáng das serras do Norte. A única vestimenta dos homens é uma faixa comprida, de um palmo de largura, de chita azul, mas raramente vermelha, presa, na frente e atrás, no cinto de cordões pendendo só um pouquinho na parte de trás; na frente, porém, é cumprida, de modo que a extremidade é atada ao redor do pescoço por jovens vaidosos ou é jogada pitorescamente por sobre o ombro. Nos lóbulos furados das orelhas eles usam cânulas do comprimento de um dedo, dos quais pendem plaquinhas de prata em forma de meia-lua presas em curto cordão de miçangas. A maioria tem, atravessando o lábio inferior furado, fina cânula de taquara ou uma agulha europeia com a ponta voltada para fora. Também o septo nasal, em alguns deles, é furado e enfeitado com um pedacinho de taquara, quase todos, para comemorar a visita, têm o rosto pintado de vermelho e pretos, as mulheres também, com a tatuagem costumeira da tribo, pontos, riscos e motivos em forma de anzol na região da boca. (Koch-Grünberg, 2006, p.52)

Os relatos de Koch-Grünberg, confirmam as histórias contadas por meu tio Severino, durante sua infância/adolescência. Quando completou seus 90 anos, Severino, pediu aos seus filhos e netos, que tirassem uma foto dele de como se vestia (vivia) no início do século XX, e assim reproduziu o seu modo de ser daquele tempo. Tudo isso nos remete a nossa cultura e ancestralidade Macuxi e precisamos registrá-la para que não caia no esquecimento dos mais jovens e das famílias de São Jorge.

A cada dia perdemos um ancião e com ele muito do que sabia de ensinamentos sobre o povo se acaba. Morre parte de uma literatura memorial e verbalizada. Sem registro há um sério risco de não se ter o que repassar para as futuras gerações e a cultura se cristalizará no tempo. Por isso, escrever é necessário, motivar as crianças e jovens a serem futuros escritores de uma literatura que está longe de ter um fim. (Kambebe, 2018, p.43)

Nesse contexto, compartilho o pensamento da nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, quando afirma que não existe uma história única, ou seja, há perigo em uma história única. Já mencionei sobre a fundação da comunidade no início do século XX, contudo é importante salientar que o local de moradia dos meus ancestrais é anterior a São Jorge, num local conhecido como Panelão e a serra do Banco, dois locais próximos, na margem direita do rio Surumu, hoje, Terra Indígena São Marcos. Há mais de cem anos, as referidas serras já eram mencionadas pelos Macuxi, relacionando-a às histórias de *Makunaimi*. De lá fomos expulsos de nosso território, de nossas casas, por um fazendeiro de nacionalidade portuguesa, que se dizia o dono da terra. Segundo João de Souza,

[...] Então o que aconteceu, lá tinha um branco, nós era, a gente vivia dentro duma área dele, dizia que o terreno era dele. Mas era nosso, ninguém num entendia, papai, nós não entedia, aí o branco disse que aquela área era dele. Então nós vivia lá dentro, comunidade lá (na serra do Banco). Aí ele quis se amigar com uma parenta, uma sobrinha minha. Nome dela era Mocinha, pra expulsar a gente de lá. Ela não quis se

amigar com ele. Aí o que que ele fez, aí falou pro papai, pro titio, lá não existia Tuxaua não. Aí falou pra ele lá, que ia tirar eles de lá, tudinho, ia mandar eles embora, por aí, pra eles procurar um lugar pra ir embora, que lá era área dele. Aí como o papai, eles tudo se conheciam pra cá, aqui no São Jorge, estava o finado tio Geraldo, aí o finado tio Geraldo, chamou ele pra cá. Cunhado, pode vim tudim pra cá. O que dé pode vim, tá bom. Aí como saímos de lá, expulsado por ele, por esse branco, Campos, finado Campos. Ele expulsou nós de lá, a comunidade todinha. Aí ele arranhou um carro de boi pra transportar nossa carga, do papai. Eu sei que nós viemos pra cá, todinho. (Narrativa de João de Souza, comunidade São Jorge, setembro de 2024)

A fala de João nos mostra o quanto nossa história ainda permanece viva na memória dos nossos anciãos. Porém, segundo os moradores mais antigos, o motivo da expulsão deu-se em virtude da negação dos meus avós, Geraldo e Lucinda, em não aceitarem entregar sua sobrinha para que morasse com o fazendeiro. Para a maioria dos jovens da nossa comunidade, esse fato é inexistente. Para aqueles que conhecem pouco sobre a origem da comunidade, fazer a retomada da nossa história e escrevê-la se torna importante.

Sobre a ocupação do território Macuxi em meados do século XX, no qual insere-se o contexto histórico da comunidade São Jorge, destaco que os nomes que aparecem na citação abaixo não correspondem ao fazendeiro que expulsou a nossa família da serra do Banco, mas procuro evidenciar que tais invasões do território são fatos que permanecem vivos na nossa história Macuxi.

Nos anos quarenta a ocupação das fazendas estendeu-se para o norte, na área dos índios Makuxi e Taurepang. As primeiras fazendas a invadir o norte do território, na verdade, foram fundadas nos anos vinte. A fazenda Hamburgo, por exemplo, que pertencia ao Sr. Homero Cruz, foi instalada em 1925 e é do mesmo ano a instalação da fazenda Rendenção do Sr. Elias Madeira, nos rios Surumú e Miang. A inexistência de estradas refreou a continuação da ocupação. (Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989, p. 35)

Conforme descrito anteriormente, sou o irmão mais novo de um total de 7 irmãos (4 mulheres e 3 homens) e saí da comunidade ainda criança, creio que tinha uns 6 anos para 7 anos, devido a separação dos meus pais. O ano era 1985, eu e mais 3 irmãos fomos morar na Vila Pereira, mais conhecida como Surumu, pelo fato de identificar aquela região (hoje denominada de comunidade indígena do Barro/Surumu, a partir de 2005 com a homologação em área contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol).

Em São Jorge, as habitações eram constituídas em sua maioria por casas de adubo de barro, cobertas de palha ou zinco, possuía uma escola de madeira e não tinha água encanada. Tínhamos que ir ao rio Surumu pegá-la em baldes. Não havia energia elétrica e usávamos a lamparina para iluminar a casa. Minhas lembranças são vagas sobre nossas atividades comunitárias, mas já fazíamos o trabalho de raspar mandioca para fazer a farinha no barracão comunitário, no local que chamamos de Rubi, assim como as pescarias no lago do Pacu, ou

no rio Surumu. Havia jacarés, peixes de várias espécies, traíras, piranhas, pacu, matrinxã e etc. Assim como veados e capivaras. Quando criança, o espaço da comunidade com rio, lagos, seus campos e grandes rochas eram ótimos para brincar.

Figura Igarapé do Pacu



Fonte: fotografia de Eliomácia Barbosa de Pinho, 2017.

O que ficou na memória foi nossa casa feita de adobe, coberta com palhas de buriti e o chão batido, com pés de laranja, caju e mirixi no quintal. A frente da nossa casa tinha o campinho de futebol. A uns 15 quilômetros ou mais, está a serra do Marari e a serra do Mel, aos fundos o rio Surumu e a imponente serra do Banco, pontos históricos do território do povo Macuxi.

Não é meu pretexto poetizar minha história em busca da retomada da identidade. Mas o que quero dizer é que, esse território, suas paisagens, sua fauna e sua flora fazem parte do meu ser, da minha essência, da minha ancestralidade. Quantas vezes, nos fins de tarde, esperei minha mãe, meus irmãos, olhando fixamente da janela de casa em direção a serra do Marari. Visto que, Surumu ficava naquela direção e minha mãe ia trabalhar nas casas dos “civilizados” que moravam lá. Esses locais situados em território Macuxi, já eram pontos de encontros para troca de produtos artesanais entre indígenas Macuxi, Taurepang e Wapichana desde o início do século XX. Para termos uma noção mais detalhada sobre o território Macuxi no vale do rio Branco, na década de 1990, Santilli (1994, p. 10,11) corrobora:

No Brasil, atualmente, o território Macuxi encontra-se formalmente dividido em quinze áreas indígenas, separadas entre si. Estas áreas indígenas, ao arripio da legislação indigenista vigente no país, encontram-se invadidas por fazendeiros, pequenos posseiros e ainda garimpeiros; para que se tenha uma noção aproximada das proporções alcançadas por tal invasão das terras Macuxi já reconhecidas oficialmente, pode-se apenas mencionar que na Área Indígena Raposa-Serra do Sol, a área mais extensa, que abrange cerca de 1.700.000 ha., existem hoje cerca de duzentas fazendas apossadas e um número inestimável de garimpos (levantamento realizado pelo Grupo de Trabalho Interministerial para Identificação da Área Indígena Raposa-Serra do Sol, 1988).

Nesse período, a vila era formada por comerciantes, fazendeiros, e pessoas oriundas de outras localidades (principalmente nordestinos), assim como indígenas, principalmente do povo Macuxi. Havia bares com vários mantimentos, posto policial, escolas, igrejas católicas e evangélicas e um hospital que funcionava na Missão São José. Nas décadas de 1970, 1980 e 1990, era comum os Macuxi trabalharem como vaqueiros (peões) para os fazendeiros, e as mulheres trabalharem como domésticas e cuidadoras de crianças nas casas de comerciantes, fazendeiros e funcionários públicos. Minha mãe, minhas irmãs e meu irmão trabalharam desta forma. Minha mãe era parteira e cuidou de muitas mulheres em Surumu, indígenas e não indígenas. Também cuidou de crianças e lavou roupas para as famílias “tradicionais”. Tinha compadres, comadres indígenas e não indígenas. Essa forma de compadrio, me lembra as obras que já li que tratam da ocupação do território Macuxi por fazendeiros e sua relação social com os indígenas. Essa relação de compadrio, Santilli (1994, p. 57), baseado em Riviere (1972), explica:

O compadrio, viria a cumprir a função de aproximar socialmente indivíduos sem ligações genealógicas, através do estabelecimento de um parentesco ritual. Efêmera ou duradoura, tal aproximação mantém-se pela circunstância das afinidades pessoais e, sobretudo, das lealdades políticas. O batismo de um filho, era, portanto, a ocasião mais propícia para um pai ampliar o leque de suas relações sociais, ao escolher padrinhos e, conseqüentemente, compadres.

Por exemplo, meu padrinho é um padre, seu nome, segundo minhas irmãs, é Sérgio, o padre Sérgio. Não tenho nenhuma lembrança de socialização com este padrinho. Hoje compreendo, porque o trabalho realizado por minha mãe, muitas das vezes era pago com produtos perecíveis, ou algum trocado de dinheiro. Ela era comadre de algumas pessoas “civilizadas” na vila Surumu. É importante frisar que, em Surumu, além da missão, funcionava um hospital da Diocese de Roraima, que atendia indígenas e brancos, e um internato para a formação de jovens Macuxi e Wapichana. (CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989).

Contudo, frisou que esta instituição enquanto missão católica me trazia medo, pois suas edificações eram enormes, com muitos quartos e salas. Muitos padres, irmãs, vindos da

Europa, com suas vestimentas brancas, me traziam essa sensação de receio. Lembro que frequentamos a missa aos domingos nesse local. Meus irmãos(ãs) mais velhos, estudaram nessa escola/internato na década de 1970, assim como muitos indígenas de outras localidades. Da comunidade a escola na missão eram 7 quilômetros e na estrada de chão, iam a cavalo, caminhando ou raras vezes de bicicleta.

Diante disso, recordo de sermos chamados de “caboclos” ou “caboclos preguiçosos”, mas não pelo termo correto Macuxi. Ou melhor, creio que este termo nem era utilizado em referência aos povos indígenas daquela região. Nessa vila, estudávamos na antiga escola de 1º grau Padre José de Anchieta, e a escola ofertava o ensino da 1ª a 8ª série. Estudei até a 2ª série nessa escola e não recordo de atividades culturais voltadas aos povos indígenas, como por exemplo, danças tradicionais, comidas típicas e etc. Tudo era voltado à sociedade não indígena. Todavia, os professores também eram não indígenas e a maioria formados na antiga missão São José. Minhas vivências de criança, eram brincadeiras com outras crianças indígenas e não indígenas, filhos dos fazendeiros e moradores como se dizia à época “brancos civilizados”. Jogar bola, banhar no rio, pescar, coisas desse tipo.

Residindo na pequena vila, sempre íamos a São Jorge visitar nossos tios, tias e sendo o filho mais novo, sempre estava ao lado de minha mãe em suas viagens, muitas das vezes realizadas de bicicleta. Na estrada de chão, no inverno ou no verão, íamos lá.

Com o passar dos tempos, minha mãe foi trabalhar nos garimpos da Venezuela, em uma região conhecida como *Ikabarú*, no município de Gran Sabana, no sul da Venezuela. Após se casar novamente e desta vez com um cearense, fixou-se e permaneceu trabalhando no garimpo chamado Cantarrana, até sua saída definitiva para morar conosco, no final da década de 1990. Lembro-me que por várias vezes fui a esse local com minha mãe, não me recordo em que tempos, mas acho que era nas férias. Um outro povo, uma outra língua, uma outra cultura, onde você se deparava com várias nacionalidades: brasileira, boliviana, americana, cubana, alemães e indígenas Pemon. Durante minha infância e adolescência, tive a experiência de trabalhar e conviver nesse garimpo. Um trabalho realizado de forma manual, muito cansativo e perigoso (assassinatos), que aos meus olhos só servia para pagar os funcionários, a comida e o pouco que restava, minha mãe comprava mantimentos e nos enviava em vila Pereira. A última vez que fui em Cantarrana, eu tinha 15 anos, o local já estava muito perigoso e eu já morava em Boa Vista.

Na Venezuela, também passei férias com meu pai, um senhor Macuxi, na Comunidade indígena chamada El Pauji, formada por indígenas Pemon, uma região de garimpo e lá estava eu novamente observando o trabalho exaustivo do garimpo. Meu pai casou-se com uma

indígena Macuxi e desse relacionamento tiveram 4 filhos. Assim como minha mãe, meu pai já com a idade avançada, aposentou-se e retornou ao Brasil para morar com sua família na comunidade Ponta da Serra, no município do Amajari. Desses meus irmãos, 2 ainda moram em El Pauji e 2 moram na Ponta da Serra, e falam fluentemente castelhano. Nessas minhas vivências nos caminhos de Venezuela, aprendi o básico da língua espanhola, mas não falo a língua macuxi. Esse fluxo entre Brasil e Venezuela, diria eu que é devido aos nossos ancestrais já transitarem nesse território anos atrás.

Minha vida em Surumu, era estudar, cuidar da casa e acompanhar meu irmão nas pescarias que sempre fazia. Minhas irmãs mais novas (entre 15 e 20 anos) estudavam e trabalhavam em casas de família e meu irmão à época trabalhava na CERR (Companhia Energética de Roraima). Financeiramente eram tempos difíceis, o pouco que meu irmão e irmãs recebiam só dava para comprar o básico. Ou pagar a conta que já devíamos no comércio, onde muitas das vezes os preços eram elevadíssimos. Em tempos esporádicos, minha mãe enviava recursos para nos ajudar. Moramos uma época na casa de minha irmã, em casas cedidas. E, com muito esforço, compramos uma casinha de madeira de apenas um cômodo, dividida ao meio por lençóis. Com o apoio de um e de outro, fomos viver no Surumu. Concluindo a 8ª série, minhas irmãs, com o apoio da família, decidiram mudar-se para Boa Vista, com o objetivo de continuarem os estudos. Então fomos morar na capital de Roraima, nessa época eu estava com 9 para 10 anos. Minhas irmãs seguiram seu objetivo, estudaram, se formaram e foram cursar uma universidade. Descrevendo assim, parece que tudo foi muito fácil, mas não. Em Surumu, vendemos nossa residência, o local onde ficava nossa casa, deu lugar a uma rua. Em São Jorge, nossa casa foi doada ao meu tio Severino e hoje não existe mais sua estrutura da forma que era quando éramos crianças.

Como havia descrito, contar nossas vivências é doloroso e angustiante. A memória é dolorosa. Entretanto, não posso deixar de mencionar que viver essa experiência “entre mundos” foi nossa base para a retomada da nossa identidade e do nosso território.

Na cidade, foi onde pude presenciar e sofrer a discriminação e o preconceito. Frases como “saia de perto desse caboco”, “macuxi do pé rachado”, “ele é preguiçoso”, “o que você quer com esse índio”, “esse caboco só vai te encher de filho”, sempre eram ouvidas. Ser indígena e viver na cidade não é fácil. Depois de 30 anos, a discriminação e o preconceito e a xenofobia ainda são latentes.

Quando criança, acordava às 4 da manhã para vender jornal no centro da cidade, limpar para-brisas de carro ou ir ao mercado, não para comprar comida, verduras e frutas, mas para juntar legumes, frutas que jogavam e levar para casa. “Deixa ele pegar as frutas meu

filho, ele está com fome”, ficou registrado na memória. Durante minha adolescência na cidade vivia como um karaiwa. Mesmo não sendo, me sentia um verdadeiro karaiwa. E como vivia um karaiwa no meu tempo? Usava roupas, sandálias e bonés de marcas famosas. Curtia as “baladas” da cidade grande e trabalhava (ajudante de pedreiro, ajudante de marceneiro, operador de caixa, cobrador de mensagens e etc), sendo um peão da cidade, para poder usufruir de tudo isso. Tinha meu grupo social com adolescentes não indígenas e quando já cursava o ensino médio, estudava durante a noite e trabalhava durante o dia. Não há como negar que nesse tempo o *bullying* era mais escancarado e eu era tratado de outra forma, creio que com menos repressão. Na comunidade indígena, chamamos de malinar. Realmente, eu só vivia a vida dos karaiwa. Mas, com a adolescência, os tempos mudaram, o pensamento aflorou e o sentimento de pertencimento étnico Macuxi emergiu, já que, na minha essência existia ali, o ser indígena.

Em seu artigo “Sonhos e reconstrução de uma identidade”, Matilde da Silva (2021), professora indígena do povo Macuxi e Mestra em Letras pela Universidade Federal de Roraima, traz à tona suas vivências:

Quando o indígena vem para cidade, sofre preconceito. Ao retornar da cidade para a comunidade também sofre preconceito. Querendo ou não, o indígena muda seu modo de falar, modo de vestir, de pensar e de se expressar. O indígena já não tem como ser como antes (Silva, 2021, p.61).

Apesar de Matilde afirmar que sofreu preconceito quando saiu da sua comunidade e quando retornou a ela, o mesmo não posso afirmar, pois, meus laços afetivos com meus familiares de São Jorge, sempre foram contínuos. Constantemente meus tios, tias, vinham a Boa Vista para receber seus vencimentos e às vezes ficavam hospedados em casa ou na casa de minha tia. E esses encontros esporádicos, mantinham nossos laços familiares. Quando retornei para trabalhar como professor em São Jorge, não senti, não sofri ou não percebi algum preconceito. Pelo contrário, sentiam-se orgulhosos por terem alguém da comunidade retornando para ministrar aula depois de tantos anos.

Todavia, tenho que concordar com Silva (2021), quando destaca uma mudança de comportamento ou expressões na vida do indígena quando vem morar na cidade. “Querendo ou não, o indígena muda seu modo de falar, modo de vestir, de pensar e de se expressar”. Dependendo do ponto de vista, essas mudanças se fazem necessárias, mas sem deixar de interferir no seu modo de ser. Sempre procurei dar um sentido às mudanças que ocorreram na minha vida. Por fim, chego no momento que considero crucial, o que me desconectei da vida dos karaiwa e passei a viver com o povo Wapichana na comunidade Malacacheta, na região da Serra da Lua, na época situada no Município do Bonfim. Passei a vivenciar a cultura e o

modo de vida de um outro povo indígena para fortalecer e retomar a minha identidade. Malacacheta fica localizada a 35 quilômetros da capital Boa Vista. Apesar de estar muito próxima a capital, noutros tempos, o acesso era mais difícil.

O ano era 1995, mais precisamente no mês de agosto. Não esqueço o mês, porque foi o tempo que cheguei na comunidade Malacacheta. Não dá para esquecer, porque caminhei das 10 horas da manhã até 17 horas da tarde e cheguei ao meu destino, percorrendo uns 25 quilômetros.

Morava na escola com minha irmã, que havia passado no concurso para professora e foi trabalhar em Malacacheta na Escola Estadual Sizenando Diniz, que também possui a nomenclatura de Centro de Formação Wapichana Sizenando Diniz. Eu, com 15 anos cursava a 5ª série, pois havia reprovado na escola da cidade. Na minha turma, a maioria alunos e alunas eram wapichana e alguns não indígenas. Havia muitos alunos que vinham de outras comunidades para estudar na escola, pois na maioria das escolas da região, só tinha até a 4ª série. O interessante é que a maioria desses jovens eram falantes da língua materna Wapichana. E em Malacacheta havia até a 8ª série.

Enquanto estudante, conheci e aprendi a língua materna Wapichana. Tive que aprender, pois era disciplina obrigatória e reprovativa. Na minha região Surumu, lembrava do termo “gíria”, usado muitas vezes pelos mais velhos. Foi aí que compreendi que nós tínhamos uma língua indígena. Não foi fácil aprender a falar a língua Wapichana, mas eu consegui. Formava textos, frases curtas e pronunciava várias palavras. A partir dos trabalhos desenvolvidos na escola e comunidade, fui me socializando cada vez mais e fiz muitos amigos, inclusive os que permanecem até hoje. Culturalmente em Malacacheta, voltei a saborear o caxiri, a comer a damurida, a trabalhar na roça, fazer trabalhos comunitários, plantar e colher frutos. Como saí muito cedo de São Jorge, isso ficou somente na memória. Aprendi a trançar peneira de farinha, peneira de goma, feitas de arumã. Gostava muito de trabalhar o artesanato e todas as sextas-feiras, nós nos reunimos para tal prática e também cuidávamos da roça da escola. Cada aluno era responsável por tirar o seu arumã na mata. Em São Jorge não temos mata, é uma região de lavrado, e o que vamos encontrar é o cipó titica. Aos poucos fui retomando minha cultura.

Dancei e cantei pela primeira vez o parixara, na Malacacheta. Nessa década, Malacacheta já tinha a maior população indígena da região. Dancei e cantei o parixara, em grandes círculos no campo da comunidade, formado por grandes filas de alunos e por moradores da comunidade, rodeado de baldes de caxiri e a maioria dos jovens com suas saias de palha de olho de buriti, cocares e pinturas corporais. Culturalmente, tudo isso era novo

para mim e eu amava fazer isso, e até hoje amo. Hoje, não canto na língua dos Wapichana, canto na minha língua Macuxi. Como forma de retomada da identidade Macuxi, apresento a visão de Koch-Grünberg (2006, p. 77) em 1911, quando observou a chegada da dança do parixara na aldeia Koimélemong, atualmente na Terra Indígena São Marcos, na divisa com a Terra Indígena Raposa Serra do Sol:

Os dançarinos chegam em numa longa fila, vindos de longe na savana. É uma espécie de dança de máscaras. Usam singulares adornos de cabeça, feitos de folha de palmeira inajá, que cobrem parte do rosto. Longos penduricalhos do mesmo material envolvem o corpo e cobrem as pernas. Eles tiram abafados sons uivantes de tubos feitos da leve madeira ambaúva, que têm na parte da frente todo tipo de figuras de madeira, peixes também, pintadas de várias cores, enquanto agitam os instrumentos para cima e para baixo. Chegam dançando, dobrando os joelhos. A cada dois passos, batem com o pé direito no chão, dobrando ligeiramente o tronco para frente. Assim, movimentam-se sempre um trecho mais longo para frente, um mais curto para trás e chegam, pouco a pouco, à praça da aldeia.

A partir de Malacacheta, pude conhecer outras comunidades indígenas da região como Tabalascada, Canaunim, Jacamim, Moskou, Manoá, Alto Arraia e por último a comunidade do Pium. As primeiras reuniões de tuxauas e assembleias de professores indígenas que eu participei, também foi em Malacacheta. Ou seja, morar e fazer parte dessa comunidade, contribuiu imensamente para que eu retomasse minha participação política e o meu pertencimento étnico Macuxi. Durante o período que vivi na comunidade, não deixei de ir a Boa Vista, isto é, continuei com as amizades que havia feito, mas com uma nova visão de mundo e aos poucos fui me afastando desse ciclo. Dialoguei com o texto de Márcia Kambeba (2020), “O Poder da Bicicleta”, não no sentido esperançoso da autora, o de ganhar uma bicicleta no final. Pois, durante os meus estudos em Malacacheta, compreendi que mesmo a minha irmã sendo professora, o recurso que ela recebia era pouco. Naquele momento passávamos por uma fase da vida árdua e difícil. Percorri muitas vezes a estrada de chão entre a comunidade e a cidade de Boa Vista, de bicicleta, entre idas e vindas, 75 quilômetros de percurso. Tudo foi um aprendizado, tal como para Kambeba (2020) que considera até o que parece ruim como algo que traz crescimento se souber usar a seu favor. Posso afirmar que minha retomada da identidade Macuxi perpassa por Malacacheta, através das vivências compartilhadas com o povo Wapichana, da Serra da Lua.

Quando retornei para a cidade em 1997, já vim com o objetivo de concluir meus estudos e tentar uma vaga no magistério indígena. Mas naquele momento, pelo fato de não estar mais morando na comunidade Malacacheta, não pude me inscrever e participar do curso. Diante disso, em 1999 aos 20 anos, concluí meu ensino médio em Boa Vista. Nesse período que retornei à cidade, ir a São Jorge se tornou mais frequente e as visitas de meu tio Severino

e esposa também se tornaram mais frequentes. Acredito que ele já tinha seus 70 anos. Ele nos deixou em 2023, aos 103 anos.

Muitos dos valores, crenças e representações foram sendo ressignificados a partir de minha vivência com meu tio. Porque ele sempre nos lembrava que aquela comunidade havia sido fundada por seus pais e nós tínhamos o direito de estar lá, de ocupar, para criar e proteger. Dizia ele: “a terra está demarcada”.

Minha mãe, tinha mais um irmão, o Fidelis Barbosa, e uma irmã, chamada Petronília Barbosa, que morava na cidade há muitos anos, mas somente Severino, tinha essa visão, do poder da palavra e do pensamento de pertencimento étnico e de ser guardião do seu território, pois sempre falava “papai era Macuxi, eu sou Macuxi”, “eu sou pajé”, “ele deixou aquele local pra gente”. Falo em guardião, porque os membros da comunidade sempre o respeitaram e sabiam do seu valor em São Jorge. Em uma de nossas reuniões comunitárias, estava sendo discutida a plantação de uma lavoura de arroz dentro da área da comunidade. Ou seja, um fazendeiro queria fazer uma plantação de arroz dentro da comunidade e dividir os lucros. Alguns moradores foram a favor e outros foram contra. A palavra final foi do meu tio Severino, dizendo que só fariam a lavoura, só depois que ele morresse. E assim ficou decidido, não fizeram a lavoura. Isso demonstrava o poder social e político que ele ainda exercia, mesmo não sendo tuxaua, mas a pessoa mais idosa da comunidade e filho do fundador. Suas vivências nortearam meu caminho no fortalecimento do meu pertencimento étnico e suas palavras ainda permanecem na minha memória.

Neste sentido, a história de vida do meu tio Severino, uma liderança indígena, um contador de história, que lutava pelo seu território, pelo seu povo e mantinha sua identidade Macuxi, coincide com a luta do povo Mura no Amazonas, pelo reconhecimento de sua identidade e pela demarcação de sua terra, retratada na fala da professora Márcia Mura, quando entrevistava Handech Mura.

No papel de liderança política, luta pelo direito de seu povo e, como transmissor da sua história, reafirma o sentimento de pertencimento étnico repassado a seus descendentes. Compartilhar com ele esse momento de afirmação da memória de ocupação dos Mura fez afirmar-me Mura também. (Mura, 2022, p. 98).

Anos mais tarde, encontrar registros que vão ao encontro com o seu pensamento, com suas falas, pois já havia sobrevivido e vivia a questão da luta pela terra em Surumu. Segue o relato:

Tuxaua Severino, Makuxi, maloca de São Jorge:
Os fazendeiros cercaram as terras e nós mesmos permitimos isso. Antes o SPI defendia as terras dos índios, depois chegaram os brancos dizendo que o SPI não existia mais e ocuparam as nossas terras. Meu pai não deixou entrar ninguém e foi cadastrar a nossa terra. Depois chegou o IBRA e disse que devíamos pagar e eu

paguei. Depois chegou o INCRA e foi a mesma coisa. Paguei quatro vezes nestes quatro anos. Por fim veio a FUNAI. O delegado me nomeou tuxaua e disse que o índio não deveria pagar nada, porque a terra é nossa. (CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989, p. 58).

Como citado anteriormente, São Jorge não tinha esse nome. Nosso território ancestral alcançava o lado direito do rio Surumu, no sopé da serra do Banco e a serra do Panelão, habitado por meus ancestrais, Geraldo Barbosa, Domingos Hermínio dos Santos e família. Noutras pesquisas há relatos que nossos avós (Geraldo e Lucinda) se mudaram do “Panelão” para o outro lado do rio por encontrarem argila propícia para produção de utensílios. Do Banco, o vovô Domingos Hermínio, com seus irmãos Filismino, Aluizio, Agda e outros, foram expulsos de lá, devido a negação de minha avó Lucinda Hermínio, mãe de minha mãe, em “dar” sua sobrinha para morar com um fazendeiro. Ainda hoje, temos nossos tios, primos que lembram e confirmam esse momento, inclusive retratam a forma como trouxeram seus objetos em um carro de boi. Então, diria eu que, algumas de nossas lembranças por parte dos mais velhos, ficam ocultadas, por motivos desconhecidos. Então justifica-se, que o medo de serem expulsos de sua terra, fez com que pagassem por reiteradas vezes o “imposto” da terra que hoje encontra-se, São Jorge. Quando eu estava em São Jorge, perguntei se alguém tinha esse documento que foi pago, mas a resposta foi não. Todavia, sempre relatam que deve existir uma cópia no Incra.

Eis que o momento de fortalecer e retomar minha identidade chegou. Podia e posso afirmar que a minha consciência crítica baseada em experiências e na memória tornaram-se o pilar para retornar a minha comunidade. Contudo ainda é preciso dizer que, durante minha vida na cidade, quando regressei de Malacacheta, foi se entrelaçando concomitante a vida indígena e ao movimento indígena, participando ativamente nas reuniões comunitárias, nas grandes assembleias dos tuxauas e assembleias dos professores indígenas de Roraima. Essas experiências, aconteciam principalmente em comunidades da Terra Indígena São Marcos, Região Serra da Lua e na Terra Indígena Raposa Serra do Sol e também nas instituições públicas, a exemplo da Universidade Federal de Roraima.

Não é absurdo falar que, ao iniciar minha participação no movimento indígena de Roraima, emergir o sujeito político, mais consciente e crítico sobre a questão indígena em Roraima, que naquele momento crucial tratava-se da luta pela terra, saúde e educação. Posteriormente, enquanto professor indígena, nosso posicionamento político e social ficou mais evidente. Para compreendermos a importância do que chamamos de assembleias indígenas, Repetto (2008, p.121), esclarece:

A dinâmica de assembleias vivenciadas hoje pelas comunidades indígenas do norte e do leste de Roraima foi remodelada da década de 1970, graças ao apoio logístico e aos incentivos dos missionários católicos. A partir daí as lideranças começaram a se reunir para discutir seus problemas e para fazer reivindicações. Daí em diante, perfilaram-se os campos prioritários de atuação política das lideranças: demarcação de territórios indígenas, saúde, educação e melhorias nas condições de vida.

As primeiras assembleias aconteceram na Missão Católica de São José, no rio Surumu, quando foram convocadas todas as lideranças indígenas das terras indígenas de Roraima. [...] a estrutura básica das reuniões e das assembleias foi forjada neste período inicial e com certeza segue padrões culturais ancestrais. A primeira assembleia Geral de Tuxauas de Roraima aconteceu em 1971.

Participei de muitas reuniões e assembleias, isto é, dos movimentos indígenas organizados, como destaca Repetto (2008, p. 105). Pois, nesses debates sobre a questão indígena em Roraima, sempre existiam e existem “os prós e os contra”. Aqui destaco também, a imensurável participação de minhas irmãs Irani Barbosa e Iranilde Barbosa, nesse processo de construção e fortalecimento do movimento indígena em Roraima, que em 1999 juntamente com outras mulheres indígenas contribuíram com a criação da OMIR-Organização das Mulheres Indígenas de Roraima. Uma das bandeiras de luta, era contra a bebida alcoólica, porque sentimos na pele esse grave problema na família. Na cidade também chegou a responsabilidade de ser pai. E por fim, casei com uma jovem roraimense, filha de nordestinos, que aqui chegaram na década de 1980 em busca de terras para trabalhar.

Após essas vivências, em abril de 2005, retornei a São Jorge para morar e trabalhar como professor do ensino fundamental I e II, após passar num processo seletivo para professores indígenas. Um momento de felicidade, mas também de muita incerteza, tensão e medo. Chegando na comunidade, fui morar na casa do meu tio Severino. Lá, naquele mesmo local, que um dia fora minha casa quando criança. Dois anos depois, minha mãe pede autorização de seu irmão Severino, para que construa sua casa ao lado dele, pois com a idade avançada carecia de cuidados da família e os laços afetivos entre ambos eram muito fortes.

Todavia, em 2005, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, acabara de ser homologada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Indígenas e fazendeiros, prós e contra a homologação da terra indígena viviam um cenário de “guerra” em Surumu. No decorrer do processo de desintrusão dos fazendeiros e posseiros que moravam em Surumu, atentados, assassinatos, conflitos, perseguições, destruição de pontes e por fim a invasão e destruição com o incêndio do Centro de Formação Indígena Raposa Serra do Sol (antiga missão católica), tornavam esse ambiente um local tenso nas relações sociais. Enquanto estou escrevendo, muitas memórias vêm à tona. Momentos felizes, tristes e esperançosos. Não posso deixar passar despercebido, a destruição do Centro de Formação.

Eram 7:30 da manhã e eu já estava na escola aguardando meu gestor, Luciano Peres, chegar. As pessoas da comunidade já falavam dos rumores sobre a queimada da missão. Lembro-me que eu estava nervoso. Nessa época, não havia internet na comunidade e escola. O gestor da escola morava em Surumu. Quando ele chegou, confirmou o que as pessoas falavam. “Sérginho, queimaram a missão. Está tudo queimado”. Então ele disse que naquele momento, não havia possibilidade de ter aula e me convidou para ir com ele até o Centro de Formação. Essa escrevivência⁴ dói e confesso que tive que parar muitas vezes devido a emoção que aflorava. No meio do caminho, Luciano foi me revelando a importância que aquela Missão Católica tinha em sua vida. Ele, um senhor Macuxi, estudou, morou e casou-se na Missão Católica. Se eu estava triste, como ele estaria se sentindo? Chegamos na Missão, onde ficava a enfermaria, ainda estava queimando. Entramos e fomos observando aquela cena de destruição, de repente uma missionária veio ao nosso encontro e nos fez a seguinte pergunta: “Estão satisfeitos? Olha o que vocês fizeram” e saiu. Ficamos espantados, indignados com aquelas perguntas. Eu morava e trabalhava em São Jorge, o gestor trabalhava em São Jorge e morava em Surumu. Pelo fato de estarmos em São Jorge, ela insinuou que nós havíamos participado daquela destruição, mesmo nós não estando presentes. Ou seja, ela sabia que a comunidade São Jorge pertencia a uma organização indígena que não apoiava a homologação da terra indígena em área contínua. Mas, nem por isso nós falávamos contra a homologação em área contínua. Nossos conceitos a favor da homologação em área contínua eram sabidos dentro e fora da comunidade São Jorge. Para se ter uma ideia, quando cursamos o ensino superior em Surumu, os debates sobre a homologação eram calorosos. Como disse, havia indígenas a favor e indígenas contra a homologação. Apesar de ser professor de matemática, pode-se dizer que ele era um contador de história em Surumu, nasceu e cresceu naquele lugar e conhecia muitos detalhes daquela comunidade. Infelizmente, Luciano Peres, o *Panton*, como o chamávamos na língua macuxi, faleceu vítima da Covid.

Colaborando com as questões acima, a professora doutora, Zineide Sarmento Pereira (2023), pertencente ao povo Wapichana, nos contempla com sua obra quando analisa o debate contemporâneo sobre a homologação em área contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

A demarcação da área Raposa Serra do Sol foi uma necessidade, que foi se desenhando ao longo de mais de setenta anos com o objetivo de delimitar de forma precisa os limites da ocupação, tendo em vista uma proteção efetiva dos direitos consagrados na Constituição Federal de 2008. A falta de demarcação dificultava o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas sobre as terras que eles tradicionalmente ocupam. Sem a determinação dos limites de suas terras os povos

⁴ Escrevivência no sentido de Conceição Evaristo e de Graça Graúna, uma escrita de si, do que se viveu.

indígenas correram diversas formas de perigo sendo frequentemente espoliados e violentados dentro de seu habitat natural, como veremos no capítulo IV, com as narrativas. (Pereira, 2023, p. 90).

Especificamente sobre a invasão e destruição do Centro de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol, trago o relato daquela noite de um jovem estudante Macuxi:

O Centro indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol, do qual eu era aluno foi queimado e ficou totalmente destruído pelo fogo. Perdi livros, fotografias, documentos pessoais. Os invasores índios e não índios contrários à homologação, todos bêbados, drogados, estavam muito furiosos. Tive medo de morrer. Meus amigos, com medo de perder a vida, se arriscaram na travessia do rio Surumu, enquanto outros eram reféns, juntamente com três missionários. Quase abandonei meus estudos. (Pereira, 2023, p. 102).

Quando digo que as relações sociais naquele momento eram tensas em Surumu e causava muito medo é devido às várias intimidações ou ataques que algumas pessoas passaram e sofreram, principalmente se fosse a favor da homologação em área contínua. Neste sentido, veremos o seguinte relato.

CIR denuncia novas ameaças de morte. Os conflitos continuam na disputa pela Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Dois jovens indígenas Clenildo Conceição André e Cassiano Filho, denunciam suposta ameaça de morte por funcionários da fazenda Depósito localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Na sexta-feira passada os jovens foram surpreendidos nas proximidades da comunidade Dez Irmão, a mesma em que um grupo indígena foi atacado pelos invasores de suas terras no dia 5 de maio. Segundo os denunciante, os agressores teriam forçado os jovens a entrar no carro que conduziam. Enquanto viajavam com um revólver na mão, eles perguntavam se os rapazes queriam morrer; se eram ligados ao CIR; forçava-os a beberem cachaça mesmo não querendo, relatou o documento enviado pela comunidade indígena do Barro ao administrador regional da FUNAI em Roraima, Gonçalo Teixeira dos Santos. [...] (Pereira, 2023. p. 77).

A fazenda Depósito era vizinha da comunidade São Jorge. E sua estrada principal de acesso passava ao meio da comunidade. De casa, podíamos ver os movimentos de carros, caminhões e tratores em direção à Surumu quando havia manifestação. Estávamos em São Jorge, quando aconteceu esse ataque ao grupo de indígenas e depois o local chamou-se comunidade Dez Irmãos. De uma estrutura que dava assistência a mais de 100 pessoas, com quartos com ar condicionado, casa do patrão, hangar de aviões, oficina e etc.. Não sobrou nada, o proprietário mandou destruir tudo. Até a pista de pouso, ele mandou explodir. Dessa fazenda só restou o pasto do gado que ele tinha, porque não deu tempo de tocar fogo. Trago essa vivência, porque foi um momento de tensão e medo em minha vida. Andávamos lado a lado do perigo.

Atualmente ocupamos esse espaço que antes era da fazenda, na verdade só voltamos a ocupar o nosso território ancestral. Um local de andanças, de caça e pesca, onde muitas vezes fomos barrados de entrar. Agora se chama “Retiro Vovó Lucinda”, em homenagem à minha avó materna.

Figura Vovó Lucinda com sua filha Petronilha e neta



Fonte: Arquivo da Família Barbosa, início de 1980.

Atuando como professor, inserido nesse contexto de luta, fomos seguindo a linha de pensamento em favor da homologação da terra indígena em área contínua, mesmo com a nossa comunidade sendo contrária a tal posicionamento, pois sua organização indígena era contra a forma que a terra foi homologada. Deixando de lado essas questões, em São Jorge, fui me adequando à comunidade, pensando como desenvolver meu trabalho na escola e participando do convívio social. Querendo ou não, sendo minha comunidade, aquilo era novo para mim. Contudo, andar de canoa, coivarar roça, trabalhar o gado, caçar e pescar coletivamente era e é nosso modo de ser. Em reunião comunitária, fui sorteado para ser vaqueiro da comunidade para cuidar de 300 e poucas cabeças de gado. Não aceitei, pois entendi que não estava preparado e naquele momento eu cursava o ensino superior em Surumu. Sou Macuxi, e apesar de a história nos colocar como excelentes vaqueiros, eu não tinha toda essa experiência como os demais parentes.

Compartilhando dessas experiências, senti como era viver na comunidade. Quando eu disse que aprendi a língua materna Wapichana, e no seletivo indígena pelo qual participei, não fiz a prova em língua Macuxi, fiz na língua Wapichana, porque não tinha o domínio desta. As

primeiras palavras ditas em Macuxi, foram na minha comunidade, através da escola e do meu tio Severino. Foram anos de aprendizado, pois aquela região é território Macuxi, mas a perda da língua materna Macuxi e da cultura foi muito forte nessa região, conforme descrito anteriormente, devido às ações de missionários, fazendeiros e garimpeiros. Mas que aos poucos esse processo de revitalização foi fluindo nas comunidades e nos jovens. São Jorge sofreu muito com essas invasões. Minha mãe não falava, entendia algumas palavras. Minha tia também não falava e consequentemente nós não falávamos. Minha mãe não sabia dizer porque seu pai não fala na língua materna com elas. O único falante fluentemente era meu tio. Até nos seus últimos dias de vida, falava em Macuxi e cantava Parixara. Dizia que sentia falta de falar Macuxi. Hoje já pronuncio com maior fluência o Macuxi. Os cantos são mais fáceis de aprender, devido sua melodia.

Como forma de revitalizar a língua materna na região, principalmente entre professores indígenas Macuxi, a organização regional dos professores indígenas de Surumu, promoveu cursos de língua indígena Macuxi, anualmente. E deste, podiam participar alunos, professores, tuxauas e membros da comunidade. Daí surgiu o *yenupanen Wawa' Sisa'pan*, meu nome em Macuxi. Como forma de revitalizar a língua materna, todo professor tinha que ter um nome em Macuxi.

Pude visitar várias comunidades rememorando o tempo de criança, mas conheci outras, a exemplo de Mato Grosso na serra de Pacaraima e Maturuca no município de Uiramutã, um local de muito significado na luta pela terra. Em muitos momentos, meu tio chegava em casa e pedia para eu ouvir *Panton*, a história dos antigos, do vovô, da vovó, dos tios e de *Makunaimi*, isto é, a história dos nossos ancestrais. E eu atentamente o ouvia. Ora se expressava na língua materna, ora em português. Como dito, a memória é dolorosa, quando penso que poderia ter escrito aquilo tudo e não o fiz. Os não indígenas fizeram isso, o entrevistaram, escreveram seus relatos e enviaram à academia.

Quando tratava da história da serra do Banco, das roças, da vida de seus familiares, eu ficava imaginando tal situação. Com o passar dos anos e o interesse nas leituras pelas ciências sociais, encontro a seguinte cena descrita pelo antropólogo Koch-Grünberg (2006. p. 50). Após uma marcha fatigante, chegamos a 1 hora a duas cabanas redondas Makuschí, no sopé da serra do Banco. É a terra de nossas carregadoras, mas seus parentes estão na festa, e elas seguem viagem conosco. E continua:

Descemos ao vale até uma aldeia Makuschí, cujas cabanas redondas estão pitorescamente dispersas na savana. À parte, vê-se um *curral* com gado. É o domicílio do chefe Manuel, um irmão mais jovem do chefe geral Idelfonso. Atualmente só há duas famílias aqui. Manuel encontra-se na grande aldeia ao pé da serra do Mel. Seu cunhado Hermínio, um homem bonito, esbelto e alto, como a

maioria dos Makuschí desta região, faz as honras da casa. (Koch-Grünberg, 2006. p. 51).

Quero acreditar que esse senhor Macuxi chamado Hermino, na verdade seria meu bisavô, pai do meu avô Domingos Hermínio dos Santos, que já morava também nesse local, circunvizinha da serra do Panelão, nosso lugar ancestral. Esse trecho acima, foi confirmado como local de moradia pela minha tia Auristela dos Santos, filha de Domingos Hermínio, antes de seu falecimento. Assim como os demais anciãos de São Jorge. Isso demonstra a nossa ligação ancestral nesse território e que a nossa identidade Macuxi, resistiu a mais de 100 anos. Mesmo que separadas pelo rio Surumu, a Terra indígena São Marcos, onde está localizada a serra do Banco, e a Terra indígena Raposa Serra do Sol, onde fica a comunidade São Jorge, até hoje são utilizadas por nosso povo para caçar, pescar, colher frutos e tirar madeira.

Sobre nossas histórias indígenas, recorro a Fiorotti (2018, p. 43), na sua obra *Panton Pia'*: *Eremukonto* circum-Roraima, que trata dos poemas e de canções das tradições indígenas, principalmente de Parixara e Tukui. Em sua entrevista com Severino Barbosa, o mesmo descreve o significado de Panton.

Dentro dessa concepção em que os homens e animais eram parecidos, se misturavam, em que a *história* dos indígenas era assim constituída, também diz o senhor Severino (em 2011 quando da entrevista com 85 anos, da comunidade São Jorge, na TI Raposa Serra do Sol) após ser perguntado sobre as histórias do Macunaima: “tudo aquilo ali Panton. Isso que você tá querendo chama Panton”. Depois ele insiste em esclarecer o que ele estava falando: “Aí lá vem o Jabuti, na Onça né? Hã, panton, história, nós chamamos panton, panton”.

Devair Fiorotti foi meu professor na Universidade Estadual de Roraima-UERR, quando esta instituição mantinha uma sala descentralizada do Campus de Pacaraima em Surumu. Em 2011 eu ainda morava em São Jorge e talvez pelo fato de aos finais de semana eu ir a Boa Vista visitar minha família, posso não lembrar desse trabalho, como recordo de outros professores a procura de meu tio para realizarem trabalhos acadêmicos com ele.

Atrevo-me a dizer, que foi o legado de meu tio, através de suas palavras e conversas que pude compreender o valor do que veio dos nossos ancestrais. Colaborando com meu pensamento, assim descreve o escritor indígena Sateré-Mawé Tiago Hakiy (2018, p. 37) sobre o contador de história:

O contador de histórias sempre ocupou um papel primordial dentro do povo, era centro das atenções, ele era o portador do conhecimento, e cabia a ele a missão de transmitir às novas gerações o legado cultural dos seus ancestrais. Foi desta forma que parte do conhecimento dos nossos antepassados chegou até nós, mostrando-nos um caleidoscópio ímpar, fortalecendo em nós o sentido de ser indígena.

É interessante pensar que quando não olhamos atentamente para o nosso eu, você pode ser facilmente influenciado. Como exemplo, cito a serra do Banco, que anos atrás pensava que o nome estava ligado ao lendário Papillon, um fugitivo francês que adentrou no território brasileiro através da Guiana, vindo a morar em Surumu. Bom, como os antigos moradores de Surumu relataram que o mesmo, pegava seu cavalo e ia em direção àquela serra. Eu imaginava que ele ia esconder suas riquezas naquele lugar. Imaginava que por isso se chamava serra do Banco. Meu pai me relatou que trabalhou com esse senhor. Que ele só banhava durante a noite e que tinha muitas tatuagens pelo corpo, inclusive a famosa borboleta no peito. O certo é que, só vivenciando para perceber o perigo da história única. Só fui conhecer o real significado nome Serra do Banco, quando eu pesquisava assuntos para a minha monografia em 2012, através das obras de Kock-Grünberg, “Do Roraima ao Orinoco: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913, quando relata a *panton* da serra do Banco, contada pelo indígena Macuxi chamado Pirokai (Kock-Grünberg, 2006. p.51), e na obra Moronguetá: Um Decameron Indígena, publicada em 1980, pelo antropólogo Nunes Pereira. Durante sua passagem pelo antigo território nos anos de 1918, 1946, 1949, 1960, 1961, pesquisando e coletando as histórias indígenas com auxílio de narradores Macuxi, Wapichana e Jaricuna, encontro a *panton* do rio Surumu (p. 51-62) e a *panton* da Serra do Banco (62-64). Logo, percebo que quanta riqueza eu ainda não conhecia, quantas verdades estavam ocultas, ou como nossas histórias são interligadas nesse território. Falo isso, porque meu avô por parte de pai chamado Domingos Hermínio dos Santos, fez parte desse grupo de contadores de história, assim como outros que fazem parte da historiografia indígena em Roraima.

Refletindo sobre esse retorno à comunidade, essa relação intercultural vivida, conhecendo nossa história, contribuíram na retomada da minha identidade Macuxi. E vou além, evidenciar nossas histórias indígenas no nosso território, é fazer uma ligação direta com nossos ancestrais. Quando digo retomada no sentido mais amplo, quero dizer que após anos, minha família, mãe, irmãos e irmãs, morando na cidade ou em outras localidades, voltamos ao nosso aconchego, agora para morar definitivamente. A profecia de meu tio se cumpriu, voltamos. Agora, para lutar pela nossa terra, pela educação, para cuidar da comunidade e criar nossos animais.

Esse processo de afirmação e retomada da identidade, com experiências em territórios indígenas e na cidade, fortaleceu a minha conexão afetiva com a minha comunidade, com meus ancestrais e colaborou para eu adquirir coragem e atuar na defesa dos povos indígenas em Roraima. Diante desse contexto, Luciano (2006), corrobora:

O processo de reafirmação da identidade indígena e o sentimento de orgulho de ser índio estão ajudando a recuperar gradativamente a auto-estima indígena perdida ao longo dos anos de repressão colonizadora. Os dois sentimentos caros aos povos indígenas estão possibilitando a retomada de atitudes e de comportamentos mais positivos entre eles, diante de um horizonte sociocultural mais promissor e esperançoso. [...] A reafirmação da identidade não é apenas um detalhe na vida dos povos indígenas, mas sim um momento profundo em suas histórias milenares e um monumento de conquista e vitória que se introduz e marca a reviravolta da história traçada pelos colonizadores europeus, isto é, uma revolução de fato na própria história do Brasil. (Luciano, 2006, p. 42-43).

Contudo, mesmo eu trabalhando com novos olhares, família construída, a identidade fortalecida, há quase 10 anos trabalhando na comunidade, surgiram outros projetos de vida, a estabilidade no concurso público. Sendo que nesses anos trabalhando como professor seletivo, era um sofrimento, uma angústia, pois, todo final de ano nós éramos demitidos. E em 2013 sou convocado para assumir o cargo de professor da educação básica na cidade de Boa Vista. Após conversas e agradecimentos à comunidade e familiares, saí da comunidade e fui trabalhar na cidade. Agora não era a memória que doía, o que doía era a distância entre mim e a comunidade, das histórias ancestrais e das afetividades construídas com meus familiares de São Jorge.

Minhas experiências de morar na cidade, me permitiram pensar que não teria problemas para trabalhar em uma escola não indígena. Mas, passaram-se os tempos e aquele “olhar” permanecia. Ou seja, a discriminação e o preconceito. Frases ou perguntas tipo, “como você pode trabalhar aqui e eu não posso trabalhar na sua maloca?”. “Pra que vocês querem tanta terra?”, “deixem os garimpeiros trabalhar” ou “a terra não é de vocês são todos das Ongs”, eram feitas e ouvidas. Quem conhece o histórico da escolarização para indígenas em Roraima sabe que o sistema foi cruel e destruidor. Trabalhei 9 anos em uma única escola na capital, e pude perceber que os estereótipos a nosso respeito continuavam. É incrível imaginar como professores desconhecem a realidade do estado em que vivem. De não conhecerem os povos indígenas que aqui habitam.

Entretanto, eu trilhava o caminho inverso. Em sala procurava trabalhar de maneira simples, com o intuito de conhecer os meus alunos, principalmente os indígenas, que não eram poucos para se auto identificarem como indígenas. Não era fácil. Havia muitos dedos apontados, mas não se identificavam. Mas colhi frutos. Pois, eu sempre me apresentava como professor indígena do povo Macuxi, da comunidade do São Jorge, em Pacaraima. Mesmo que alguns dissessem, “não, o senhor não é índio”, “o senhor não é índio verdadeiro”, “índio é aquele que mora na mata, pelado, com arco e flecha”. “o senhor tem carro, celular, relógio”, coisas desse tipo, e eu tentava desconstruir essa visão em conversas de grupo. Não existe essa ideia de “índio verdadeiro”, precisamos banir esse conceito e enquanto professores, temos que

iniciar com a base da sociedade. Não só iniciando pelas crianças, mas também por professores que pensam dessa forma.

Neste sentido, a retomada da minha identidade Macuxi foi sendo restabelecida gradualmente a partir da ancestralidade do meu povo, do meu passado, não um passado esquecido, mas um passado vivo na memória. Desta forma, pudemos ressignificar nossas vivências e nossa identidade. Ou seja, renovar nossos pensamentos sobre o que fomos e o que queremos ser diante da sociedade,

Aos poucos fui trabalhando a cultura indígena na escola. Levando artesanatos indígenas, exibindo trabalhos sobre os povos indígenas de Roraima, levando grupos de dança do Parixara para se apresentar na escola e dessa forma, foram surgindo frases como: “professor eu sou da Malacacheta”, “professor eu sou Macuxi”, “professor, minha família é da Barata” e etc. Por último, em uma palestra no Instituto Federal de Roraima, a mediadora, minha ex-aluna do 4º ano, me disse: professor eu sou indígena, o senhor sabe né, lá de São Marcos. Lembrava dessa aluna, mas não como indígena, pois ela não se identificava em sala como tal. Mas é importante frisar que sua formação crítica a levou a esse sentimento de pertencimento étnico.

Concluo, após expressar minhas vivências entre comunidade indígenas e a cidade, principalmente, e como havia dito, tive vários motivos para negar a minha identidade indígena. Mas, me mantive firme, consciente, e crítico ao meu modo de ser indígena. A minha relação afetiva individual e coletiva com meu povo, com a minha família, foi o alicerce para manter a minha cultura ancestral e a identidade Macuxi. Tudo que vivemos e reafirmamos enquanto indígena, faz parte de nossa ancestralidade. Aqui para efeito do que foi descrito sobre mim, compartilho a frase de Ruth Silviano Brandão (2006, p.10): “A pessoa escreve sua vida quando pensa estar escrevendo suas leituras”. Dessa forma, pude demonstrar como foi difícil, gradual, e doloroso o processo de retomada, afirmação e manutenção da minha identidade Macuxi.

4.1 FOGO DE SURUMU: A DESTRUIÇÃO DA MISSÃO CATÓLICA SÃO JOSÉ

A história sobre a região do rio Branco no extremo norte do Brasil, nos mostra que desde o século XVIII temos notícias dos indígenas que ocupavam esse território. Tais registros foram feitos por pessoas a serviço do governo português, acompanhados geralmente

por um missionário, por traficantes de escravos índios ou por viajantes que adentraram nessa região.

Inúmeros povos indígenas habitavam essas terras, como por exemplo os Sucurys, Yaricunas, Carapys, Uaicás, Acarapis, Tucurupis, Macuxi, Wapichanas, Quinhaus, Procotós, Paraviana, Maiogong (Ye'kuana), Sapará e etc. Destes, a maioria ocupava as margens dos principais rios da região como o rio Maú (ou Ireng), Tacutu, Surumu, Parimé, Amajari, Uraricoera e Cauamé. Ao longo dos anos, muitos foram extintos por doenças, guerras inter-étnicas ou foram absorvidos por grupos maiores. Assim como, outros foram sendo contactados no decorrer dos séculos.

Desde os primeiros relatos de viajantes, o povo Macuxi já era mencionado em quantidade significativa nas regiões dos rios Maú, Tacutu, ambos na fronteira com a Guiana, e no rio Surumu, mas poderiam chegar até o vale do rio Uraricoera. Com a chegada do século XX, os inúmeros viajantes e estudiosos passaram a ter mais contato com povo Macuxi, estes, ocupando o seu vasto território no rio Branco conforme anos anteriores.

Naquele período do século XIII e anos seguintes, a população Macuxi chegava de 2.000 a 3.000 pessoas conforme relatos. É interessante destacar que nessa época não existia o trabalho contínuo da catequese entre os indígenas, vindo a ocorrer muitos anos depois com a efetiva colonização da região, a demarcação dos limites territoriais entre Portugal e Inglaterra e a chegada dos monges beneditinos no rio Branco, conforme (Santilli, 1994, p. 45):

Muitos sacerdotes católicos trabalharam no rio Branco desde o século XVIII. Missionários carmelitas acompanharam os militares portugueses no aldeamento dos índios; no decorrer do século XIX, carmelitas e jesuítas, atuando no rio Negro, estendiam suas viagens de desobriga até o rio Branco e, por ocasião da disputa de fronteiras com a Inglaterra foram enviados missionários para batizar os índios e atestar os limites de domínio do Estado.

Com o início da colonização da região em meados do século XIII a partir da construção do Forte São Joaquim, dá-se início a formação da Freguesia Nossa Senhora do Carmo, que posteriormente passou a ser chamada vila de Boa Vista, o contato com os povos Macuxi e Wapichana se tornam mais frequentes, pois marca o início das instalações das primeiras fazendas no território indígena assim como o uso da mão de obra indígena na lida com o gado, na agricultura e nos trabalhos esporádicos nas fazendas. É importante salientar que a maioria das fazendas surgiram ao longo das margens dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, sendo a margem esquerda do rio Branco, seguindo pelo rio Tacutu até o rio Maú, fronteira com a Guiana ocupada gradativamente ao longo dos anos. Nas décadas de 1940 e 1950 os fazendeiros passaram a invadir a margem direita dos referidos rios, alcançando dessa forma a parte das savanas e montanhas ao norte do território.

A ocupação colonial portuguesa do vale do rio Branco teve início na década de 70 do século XVIII. Foi uma ocupação marcadamente estratégico-militar: nessa região limítrofe às possessões espanhola e holandesa nas Guianas, os portugueses procuraram impedir possíveis tentativas de invasão a seus domínios no vale amazônico, construindo, em 1775, o Forte São Joaquim, na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, formadores do Branco, e via de acesso as bacias dos rios Orinoco e Essequibo. (Santilli, 1994, p. 17)

A ocupação do vale do rio Branco foi, principalmente, por pessoas oriundas da região nordeste do país a procura de atividades voltadas, sobretudo para a extração de balata e de caucho nas matas do baixo rio Branco em fins do século XIX e início do século XX (Santilli, 1994, p.20). Todavia com a introdução do gado no vale do rio Branco e com a criação de inúmeras fazendas a pecuária dá lugar aos trabalhos extrativistas, tendo como trabalhadores, principalmente indígenas Macuxi e Wapichanas.

Contudo, é importante destacar que mesmo com a colonização da região do rio Branco não havia uma ordem religiosa específica, ou pode-se dizer a igreja católica, que trabalhasse de forma contínua com os indígenas, fato que levou a Ordem de São Bento no início do século XX a ter outros olhares para dar assistência, principalmente da catequese, pequenos ofícios como carpinteiros, marceneiros e etc, aos Macuxi e Wapichana do rio Branco. Um relatório elaborado pelo monge Dom Alcuino Meyer sobre a Missão Beneditina do Rio Branco nos mostra um pouco das atividades dos padres Carmelitas durante o século XVIII.

Até o século 18 não há vestígio de evangelização no Rio Branco. Em 1725 chegaram os primeiros missionários, padres Carmelitas, vindos do Rio Negro, e estabeleceram diversas Missões, formando, ou talvez já encontrando, vários aldeamentos de índios a que deram os nomes de: Carmo, Santa Maria, S. Felipe Conceição. Estes povoados com exceção do Carmo foram mais tarde, em 1788 completamente destruídos quando numa insurreição esses índios massacraram os soldados do governo no lugar que ainda hoje conserva o nome de "Praia do Sangue". Santa Maria foi restaurada depois em outro povoado: Santa Maria nova. Hoje nada mais existe desses povoados, e de toda a missão dos Carmelitas só ficaram as denominações dos respectivos lugares (Meyer,s/d)

Vieira (2007, p.86), destaca que:

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

Com a chegada da Missão Beneditina do Rio Branco na incipiente vila de Boa Vista, em 1909, os monges beneditinos passaram a trabalhar, a catequizar os Macuxi, Taurepang e Wapichanas no vale do rio Branco, tendo inclusive, os missionários fundado uma Missão às margens do rio Surumu, próximo à fronteira com a Venezuela. A fundação desta missão no centro do território Macuxi, marca o início dos trabalhos da catequese com os povos indígenas que habitavam essa região. De 1909 à 1948, período da permanência dos

missionários beneditinos na região, vários trabalhos foram relatados em diário de viagens, principalmente pelo padre Dom Alcuíno Meyer, onde descreve sua passagem por fazendas, malocas, vilas e garimpos, realizando batismos, casamentos e a catequização.

Em 1911, durante sua passagem pela missão em Surumu, o etnólogo alemão Koch-Grünberg, fica admirado com a localização da missão no alto rio Surumu, distante de Boa Vista e que na época era povoado pelas principais etnias da região: Macuxi, Wapixana, Taurepang e os Arecuna.

Pe. Adalberto se informa zelosamente acerca da distância até a fronteira Venezuela, a bacia fluvial do kukenang Caroni, para onde os missionários se retirarão caso enfrentem dificuldades com os brasileiros. A missão foi construída pelo dinâmico Pe. Bonaventura com grande habilidade estratégica, bem próxima à fronteira política de dois Estados e na zona fronteira de quatro tribos principais: Makuschí, Wapischána, Taulipáng e Arekuná. [...]. A sede da missão consiste em algumas construções térreas provisórias, com parede de pau-a-pique e telhados em parte de palha de palmeira, em parte de folha canelada. Compreendem a capela, as celas dos padres e dos irmãos, a sala de aula, que também serve de refeitório, a cozinha, a despensa e outros recintos pequenos. Atrás da construção principal há um bonito jardimzinho com flores campestres alemãs. Nas proximidades ficam, espalhadas, as cabanas dos empregados indígenas. Numa casa conjugada, vizinha de um alpendre para guardar ferramentas e tábuas, fica o dormitório dos, até agora, oito alunos, que pertencem às distintas tribos, e um quarto escuro convenientemente equipado... (Koch-Grünberg, 2006, p. 132-133)

O trabalho dos missionários beneditinos na região encerra-se em 1948, quando foram substituídos por uma nova ordem religiosa, os Missionários da Consolata, que assumem a responsabilidade pelos trabalhos de evangelização entre os indígenas e a população do então recém-criado Território Federal de Roraima.

A partir da consolidação das fazendas no território Macuxi, a igreja tem um olhar atencioso para a sociedade de Boa Vista e os fazendeiros, deixando de lado os indígenas em suas malocas. No entanto, a história nos mostra que na década de 1970, a nova ordem religiosa que chegou para trabalhar entre os indígenas, muda de pensamento na sua forma de atuar e passa a se preocupar com a população indígena local, desta forma, rompendo com a elite local “roraimense”. Esse período, com a ajuda dos missionários da Consolata, partindo da missão São José, é marcado pelo início da luta dos povos indígenas de Roraima em prol das demarcações e homologações de suas terras, em especial a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, fato que marcaria para sempre a história de Roraima.

No caso específico da missão conduzida pelos missionários da Consolata em Roraima, as relações que estes missionários mantinham com os índios antes e após a segunda metade dos anos 70, são completamente diferentes. Enquanto a missão anterior aos anos 70 era pautada, de uma forma geral, pela prestação de serviços e pela tentativa de transformar o índio em civilizado, o modelo de missão posto em prática a partir dos anos 70 levou a reformulação dos pressupostos que orientavam a missão, dando prioridade ao envolvimento dos missionários em questões relativas à defesa de direitos indígenas, particularmente sobre suas terras, mas também no que concerne à afirmação étnica. (Araújo, 2003, p. 9-10)

Para compreendermos a dinâmica do texto proposto, é necessário entender como se deu o contato entre missionários Beneditinos e da Consolata com os indígenas na região norte do estado de Roraima, ou como temos defendido, o contato em “território Macuxi”. Sabemos que é impossível abordar todos os fatos ocorridos em mais de 200 anos, mas podemos enfatizar atos que ocorreram em meados do século XX e início do século XXI, que nos mostram a dinâmica do contato entre indígenas e o trabalho da igreja católica, partindo da experiência com a missão católica São José. A exemplo de como os missionários católicos influenciaram na mudança do nome da comunidade *Meren Mere'pa* e como trabalharam no decorrer dos anos com os Macuxi de São Jorge. Ou de fatos muitas das vezes negados, relacionado entre os trabalhos realizados entre indígenas e fazendeiros, conflitos, situações de compadrio e até mesmo pela usurpação das terras indígenas. Neste sentido, a história escrita aqui é baseada em narrações ouvidas dos nossos ancestrais, moradores e dos conhecimentos adquiridos ao longo da vida acadêmica.

4.1.1 A Missão Católica São José

Muitos pesquisadores como historiadores, antropólogos e etnólogos já escreveram sobre a cultura, crenças e a vida social dos povos indígenas de Roraima. Outros escreveram sobre a atuação da igreja católica entre os povos indígenas, principalmente na questão da luta pela terra e partir do rompimento com as oligarquias locais de Roraima. Escreveremos a partir de nossa visão de mundo, a partir das vivências e experiências na comunidade São Jorge e na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Escreveremos para que nossos alunos, professores indígenas e não indígenas possam conhecer a história de nossos ancestrais e a importância do trabalho missionário que foi realizado na região no início do século XX e anos posteriores.

Já mencionamos sobre a chegada dos missionários beneditinos no vale do Rio Branco em 1909 e a fundação de uma missão no alto rio Surumu, próximo da fronteira com a Venezuela.

Poucos meses após a chegada dos Beneditinos, declarou-se uma espécie de perseguição contra os missionários provocada por um lamentável choque de melindres que pôs em perigo até a vida dos monges. Não podendo permanecer em Boa Vista retiraram-se provisoriamente para "Capela", fazenda situada à margem direita do Rio Branco justamente no ponto de formação desta pela confluência dos rios Uraricoera e Tacutú. Aí encontraram boa acolhida e proteção da parte de amigos da ordem e daí eles empreenderam uma fundação nas margens do Alto Surumu no centro duma zona habitada por índios. Foi ali que começou a cristianização metódica dos silvícolas os quais demonstraram grande confiança e afeição aos padres. (Nota sobre a Missão Beneditina do rio Branco, elaborado por Dom Alcuino Meyer, Arquivo do Mosteiro de São Bento)

Todavia, os trabalhos desenvolvidos pelos monges beneditinos na missão católica em Surumu, durou apenas três anos e devido a vários fatores humanos e enfermidades (principalmente a malária e febre amarela), tiveram que deixar a missão em 1912 e regressaram para missão na “Serra Grande”, logo abaixo de Boa vista.

Os beneditinos vieram a criar um internato para meninos índios em 1909, que funcionou até cerca de 1912 na missão religiosa do Surumu, havendo sido transferida, junto a sede da missão, para a Serra Grande, ao sul de Boa Vista, entre 1913 e 1915, quando foi localizada em Boa Vista, onde permaneceu até 1947, ano em que os beneditinos se retiraram do rio Branco. Neste patronato, os missionários ministravam aulas de primeiras letras, carpintaria, marcenaria, lavoura e pecuária a crianças que recrutavam nas aldeias. (Santilli, 1994, p.58)

A senhora Ireunice Barbosa de Souza, Macuxi de 72 anos, estudou no internato para crianças em Boa Vista. Um internato para crianças órfãs, indígenas e não indígenas, já administrado pela ordem da Consolata.

Eu estudei no internato. Aqui (missão São José), era internado para menino e para menina. Lá (em Boa Vista), era só para menina. Era as missionárias da Consolata que cuidavam da gente. Éramos 109 internos. Nas férias, eu vinha passar as férias no São Jorge. A gente vinha no avião da FAB. Quando eu cheguei aqui fui ensinar os moradores a escrever seus nomes. Depois fui trabalhar no Canta Galo (comunidade) como professora, para alfabetizar na língua portuguesa. No Canta Galo eu fui ensinar português, tirar de Macuxi para o português. E eu não aprendi a falar em nenhum momento. (Ireunice Barbosa de Souza, setembro de 2024)

Há que se destacar que os trabalhos dos monges beneditinos na região do rio Branco, com a catequese da desobriga, ficou na responsabilidade do padre Dom Alcuíno, que durante vinte anos realizou diversos casamentos, batismos, pregações e confissões. Também coletou diversas histórias dos povos Macuxi, Taurepang e Wapixana. Este padre beneditino esteve em nossa comunidade São Jorge, conforme relatório de desobriga em 1942, realizando batizados e casamentos. No mesmo ano, visitou a comunidade do Panelão, nosso lugar ancestral.

De acordo com Vieira (2006), todas as informações sobre as populações indígenas, garimpeiros e fazendeiros eram trazidas por Dom Alcuino, através de seu relatório que enviava ao Abade de Plantão do Rio de Janeiro, dos anos de 1926 à 1948, ano de sua permanência na região do rio Branco. Para o autor, o missionário não tinha o interesse em demonstrar os conflitos que já existiam entre indígenas e fazendeiros pela posse da terra. Ou seja, da invasão do gado em suas comunidades.

Essas crônicas constituem documentos fundamentais, pois nos permitem analisar como eram realizados os trabalhos de catequese entre os índios do Rio Branco nesse período, que vai da sua chegada em 1926, até 1948, último ano que os beneditinos permaneceram na região. Por elas, não se percebe em momento algum, qualquer menção aos conflitos entre índios e os missionários, e muito menos, entre índios e não índios, como também notícias referentes a defesa de seus territórios contra a invasão do gado dos fazendeiros. (Vieira, 2007, p. 119)

De acordo com Vieira (2007, p. 120), nesse período, em uma de suas primeiras cartas, Dom Alcuino não se refere aos índios do Rio Branco como índios ou primitivos, mas como “caboclos”, devido os mesmos já estarem habituados aos trabalhos nas fazendas de gado. Vale destacar que durante as décadas de 1920 à 1940, foram os anos em que as fazendas invadiram o território indígena ao norte, nas regiões das serras e no vale do surumu. Assim, por exemplo, no decorrer dos anos na antiga vila Surumu, na década de 1980, 1990 era comum nós, Macuxi, sermos chamados de “caboco” pela população local, descendentes dos primeiros fazendeiros que chegaram na região.

Pode-se dizer que os “cabocos”, como definiam assim os fazendeiros, eram os indígenas que trabalhavam nas fazendas como vaqueiros ou serviçais e, portanto, poderiam ser chamados de “civilizados”.

Conforme carta enviada ao arquiabade do Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro, na década de 1940, Dom Alcuino relata:

O tuxaua José Armando tem foros de tuxaua grande. Quer ampliar a maloca do Limão; chamar para lá maior número de caboclos. Prometeu me fazer lá uma capela grande e boa (Carta de Alcuino Meyer ao archiabade do Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro em 10/01/1940).

José Armando, era filho do Macuxi Ildefonso, intitulado “Capitão Geral dos índios do Surumu” no início do século XX. Quando criança os missionários haviam levado José Armando da aldeia, para ser criado na escola da missão em Boa Vista. Foi a partir do contato com Ildefonso que os missionários beneditinos passaram a conhecer a região de Surumu. A partir da comunidade de Ildefonso batizada pelos padres de “Aleluia”, nas confluências dos rios Surumu e Cotingo que se tornaram possíveis a visita em outras comunidades. A narrativa se torna importante para compreendermos a história indígena do nosso território. Muitas dessas histórias, com seus personagens indígenas, ouvíamos da memória oral do vovô Severino Barbosa.

Em sua pesquisa de campo no vale do rio Branco tratando do contato interétnico, entre os indígenas e a população local, Diniz (1972, p.16), nos mostra como eram chamados os indígenas pelos “brancos” a época.

"Na área rio-branquense, o índio integrado ou em via de integração que, geralmente, além da língua tribal ou "gíria" (como dizem os regionais) fala ou entende o Português, seja aldeado ou destribalizado, é chamado “caboco”, corruptela de “caboclo”. Esta designação tem duplo sentido: um é aquele que ressalta a condição de “índio manso” ou “índio civilizado”; outro é o que enfatiza sua categoria social, considerada inferior. Em contrapartida o brasileiro ou regional, como está sendo tratado neste trabalho, é identificado pelo indígena acima caracterizado como “branco” ou “civilizado” não importando sua condição econômico-social e nem sua mestiçagem, tendo conotação social equivalente". (Diniz, 1972, p.21) .

Diante disso, é pertinente dizer que os trabalhos da catequese da desobriga realizada pelos monges beneditinos, primeiramente em Surumu, Serra Grande e por fim em Boa Vista, serviu unicamente para tentar fazer dos indígenas “mão de obra” barata aos fazendeiros. Ou seja, numa clara tentativa de incorporar os indígenas à sociedade envolvente. Santilli (1994, p.58), afirma que, neste patronato, os missionários ministravam aulas de primeiras letras, carpintaria, marcenaria, lavoura e pecuária a crianças que recrutavam nas aldeias.

Substituindo os monges beneditinos no Território Federal do Rio Branco (atual estado de Roraima), chegam para trabalhar os primeiros Missionários da Consolata, em junho de 1948. Foi a partir do início da década de 1950 que os missionários da Consolata retornaram com os trabalhos na antiga missão construída pelos seus antecessores. Desta vez com um projeto audacioso, a construção de uma escola/internato em Surumu.

Vale destacar que muitos moradores de São Jorge, incluindo adultos e crianças, participaram desta construção, carregando pedras, tijolos, telhas e outros, numa época de muita dificuldade. Não somente trabalharam, como tiveram suas primeiras experiências educacionais na missão São José.

A primeira missão que construíram foi onde é a fazenda. Até hoje tem a cruz lá, a igreja lá. Na época quem trabalhou muito foi Cícero García, né. Cícero Garcia foi quem fez a obra da igreja, tudo aquilo ali. Na época, trabalhava muito, arrastar aquelas madeira tão grande.

Aquelas pedra lá, são tudo do rio né?

Num tem aquela serrotozinha bem aqui, de lá mesmo um pouco da beira do rio, era aí. Aí dessa missão, ainda cheguei a ver, já surgiu o festejo de São José. Ali na frente, não tinha caimbezal, sacaizal, não. Ali, onde tem essas casas abeirando a estrada, na saída que vai pra lá, ali era o prado, antigamente. Nesse tempo tinha muita fazenda, já né.

Então no caso, o seu pai, os primeiros moradores do São Jorge trabalharam na construção da missão?

Arrumando aqueles muro, calçada, os andar, os tijolos, que hoje a igreja tá de pé ainda, fizeram lá nesse lago, lá. (Valdenildo de Lima, janeiro de 2025)

Nas décadas de 1950 e 1960, foram os períodos que os missionários da Consolata, iniciaram suas visitas e trabalhos da catequese com os Macuxi de São Jorge. De certa forma, permaneceu a catequese da desobriga, conforme seus antecessores, realizando casamentos, batismos, confissões e etc.

5.2 NO CORAÇÃO DA RAPOSA SERRA DO SOL: CONFLITOS E ESPERANÇA

Há muito tempo já se lutava pela demarcação de um território indígena contínuo para os Macuxi, Taurepang, Jaricuna e Wapichana, que viviam ao norte e nordeste do que hoje chamamos de estado de Roraima. Desde 1917, o governo do estado do Amazonas, já reservava uma área entre os rios Surumu e Cotingo para os povos indígenas que habitavam essa região.

Pode-se dizer que a primeira tentativa de demarcação da porção serrana do território Macuxi-correspondente, em parte, ao que hoje é a área Raposa Serra do Sol - data ainda de 1917. Por força da Lei Estadual n.941 de 16 de outubro de 1917, o Estado do Amazonas então delimitava a faixa de terras entre os rios Cotingo e Surumu para a ocupação e usufruto dos índios Macuxi e Jaricuna, que ali habitavam. O Serviço de Proteção aos índios chegou a empreender a demarcação física e o registro da área em 1919, muito embora sem maiores efeitos concretos: estas terras continuaram a ser invadidas por posseiros ao longo dos anos seguintes. (Santilli, 1994. p. 117).

A constante invasão do território Macuxi por fazendeiros e garimpeiros na segunda metade do século XIX e no início do século XX, fez com que os povos se unissem para reivindicar o seu território ancestral. Uma luta que durou por longos anos, trazendo mortes, destruições, ameaças, atentados, torturas e rupturas sociais.

No centro do território Macuxi, surgiu a Vila Surumu, formada por pessoas não indígenas. E com o passar do tempo foi chegando cada vez mais gente. Chegaram os fazendeiros, missionários, garimpeiros, funcionários públicos e comerciantes. Uns trazendo a libertação, outros o “progresso e a civilização”.

Esse pequeno povoado, formado no território da Maloca do Barro, se tornaria quase cem anos depois o centro das manifestações dos povos indígenas e não indígenas na luta pela homologação da terra indígena Raposa Serra do Sol.

Historicamente, a introdução do gado na região do Rio Branco, iniciou nas fazendas imperiais São Marcos, São José e São Bento, com o objetivo de abastecer o estado do Amazonas com a carne bovina. No entanto, no final do século XIX a área das fazendas São Bento e São José, começaram a ser invadidas por pequenos fazendeiros, oriundos principalmente da região nordeste do Brasil.

Nas fazendas imperiais, a criação bovina era de forma extensiva e não havia um controle do gado no vasto lavrado do Rio Branco. Dessa forma, o gado conseguia chegar a lugares longínquos, adentrando no espaço das malocas já existentes. Tal fato também colaborou para que os colonos que já haviam se instalado nas terras das fazendas imperiais, pudessem se apossar do gado e marcá-los com o seu ferro, surgindo os retiros, pequenas propriedades, que anos mais tarde se transformaram em fazendas. Este foi o ciclo, no final do século XIX e início do século XX.

Das três fazendas imperiais, no final do século XIX só restou a fazenda de São Marcos. As demais já haviam sido invadidas por pequenos fazendeiros.

Com o avanço da invasão pecuária na região do lavrado, os indígenas foram obrigados a ir para lugares mais longes. Deixando muitas das vezes seu lugar de origem, ou tendo que conviver com o seu território cercado por fazendas, retiros e posteriormente, as vilas.

Em pouco mais de 200 anos, estiveram na região amazônica e posteriormente nos lavrados do Rio Branco, os padres Jesuítas, os Carmelitas, os Beneditinos, os padres da Consolata dentre outras ordens religiosas, cada uma com seus objetivos.

No vale do Rio Branco, no ano de 1909, chegaram primeiro os monges Beneditinos e foram morar no povoado de Boa Vista. Mas suas vidas no incipiente vilarejo não durariam muito tempo, sendo necessário se refugiarem às margens do rio Surumu, devido a perseguições dos fazendeiros locais.

Nesse vale, cercado por serras exuberantes, construíram uma missão, que serviu para abrigar, catequizar e alfabetizar os filhos de indígenas, principalmente Macuxi e Wapichana.

Com a ajuda dos índios das aldeias nas redondezas, os missionários construíram três barracões e deram início ao trabalho de evangelização, ou em suas palavras, cristianização metódica, que consistia basicamente na celebração dos ritos litúrgicos, cânticos religiosos, leituras da bíblia e aulas de catecismo” (Santilli, 2014. p. 42).

Nesse tempo, as fazendas ainda não haviam se instalado na região e os parentes podiam transitar livremente pelo território. Durante os anos que permaneceram na missão, tiveram um longo contato com os indígenas da região.

Gradativamente, na segunda década do século XX, as fazendas começaram a chegar na região Surumu e também na região das Serras. Não demorou muito tempo para que se concretizasse a invasão dos lavrados e das serras por inúmeras fazendas, trazendo consigo o gado para os arredores das malocas.

Durante longos vinte anos, os monges beneditinos, especificamente o monge Dom Alcuino Meyer, atuaram no vale do rio Branco e Tacutu, hoje correspondente a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, fazendo o que ficou conhecida como a catequese da desobriga. Assim, por exemplo, nas suas viagens no ano de 1942, pelos vales dos rios Tacutu, Cotingo, Maú e Surumu, Dom Alcuino visitou, no período de 14 de janeiro a 5 de maio, quarenta e cinco aldeias e cinquenta e sete fazendas, retiros e garimpos. O saldo do serviço religioso que ele fornece é o seguinte: setenta e cinco missas celebradas, noventa práticas com pregações, quarenta e cinco catequeses, vinte e cinco batismos, cento e trinta crismados, trinta e quatro casamentos, trinta e três confissões e trinta e cinco comunhões (Meyer, 1942).

Naquele tempo, no auge das invasões do território indígena, muitos casamentos, batizados, confissões, batismos foram realizados pelo padre, e o local escolhido para esses eventos eram as fazendas. Esse contato perdurou até a década de 1940, período em que os padres Beneditinos deram lugar a uma outra ordem religiosa, os missionários da Consolata.

A partir daí, surge uma nova história da “igreja” com os povos indígenas do Território de Makunaimî. Uma história de rompimento entre igreja e estado, onde a primeira passa a ter um novo olhar para com as populações indígenas. Uma história que nós chamamos de Resistência e Persistência, que é vivida até hoje pelos povos indígenas de Roraima.

5.2.1 Upantoni

Após um longo período vivendo fora da comunidade São Jorge, ultrapassando as fronteiras, conhecendo outras culturas, experimentando a vida, nada fácil, na capital Boa Vista e vivenciando a cultura do povo Wapichana da região Serra da Lua, chegou o tempo da retomada.

Desde a nossa vinda da comunidade São Jorge para Boa Vista, eu e minhas irmãs(ão) continuamos morando juntos. Era o caçula da família e pude ver as dificuldades que minhas irmãs enfrentam para continuar os estudos. Mas, com o passar dos anos, com esforço e dedicação concluíram o ensino médio e em seguida tiveram êxito em cursar o ensino superior ou o magistério e formaram-se professoras. A primeira, Marinildes, foi lecionar na comunidade indígena Malacacheta, no município do Cantá. A segunda, Irani, foi trabalhar na comunidade indígena Manoá, no município do Bonfim e a terceira, Iranilde, permaneceu em Boa Vista e foi atuar com o movimento das mulheres indígenas de Roraima.

Tendo concluído o ensino médio em Boa Vista e depois de ter realizado vários trabalhos esporádicos, nada prazerosos, a vivência com minhas irmãs me propiciou um novo olhar dos próximos passos que eu seguiria. Então resolvi me inspirar no caminho de minhas irmãs e trilhei os passos da docência em escola indígena.

Apesar de ser Macuxi, a experiência com os Wapichana da comunidade Malacacheta, me ajudou bastante no ingresso como professor indígena. O aprendizado da língua materna adquirido ao longo dos anos fez com que eu conseguisse êxito no processo seletivo para professores indígenas ofertado no ano de 2004.

Era abril de 2005 foi o mês e ano que retornei para trabalhar, morar e rememorar os prazeres do meu lugar ancestral. Foi um momento muito especial para rever os familiares do povo Macuxi da comunidade São Jorge e amigos da antiga vila Surumu. Foi um aprendizado

e uma oportunidade para refletir sobre a luta pela terra que o povo indígena enfrentava naquela ocasião, com a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Na grande maloca Boa Vista, os ânimos estavam acirrados contra os povos indígenas, pois o presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva, acabara de assinar a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, para o usufruto dos povos Wapichana, Patamona, Makuxi, Taurepang e Ingarikó, com 1.747.464 hectares, abrangendo os municípios de Pacaraima, Uiramutã e Normandia.

Com a homologação, fica garantido aos cerca de 15 mil indígenas das etnias Macuxi, Taurepang, Wapichana e Ingarikó o seu direito, reconhecido pela portaria do ministro, à posse de uma área contínua de cerca de 1,74 milhão de hectares. Ficam excluídas algumas áreas, como o núcleo urbano da sede do município de Uiramutã, a área onde está localizado o 6º Pelotão Especial de Fronteira, também em Uiramutã, os equipamentos e instalações públicos federais e estaduais atualmente existentes, as linhas de transmissão de energia elétrica e os leitos das rodovias públicas federais e estaduais. (15/04/2005. Fonte: Jornal Repórter Brasil).

Nesse mesmo período, após participar de uma seleção para atuar como professor indígena, sai a contratação do professor Sérgio Barbosa dos Santos, para lecionar na Escola Estadual Indígena Santo Antônio de Pádua, localizada no município de Pacaraima, na comunidade indígena São Jorge. Região em que ocorria muitas manifestações contrárias e a favor da homologação da terra indígena Raposa Serra do Sol.

Figura Escola Estadual Indígena Santo Antônio de Pádua



Fonte: fotografia do autor, 2024.

Neste território indígena estava situada a Vila Surumu, palco de inúmeros conflitos entre indígenas e não indígenas nos anos seguintes. Ameaças, atentados, agressões, destruição de pontes e estradas, era um pouco do que se via nesse período. Aos arredores, estavam duas grandes fazendas produtoras de arroz, Guanabara e Depósito, onde seus proprietários sempre colaboraram diretamente nas manifestações contrárias.

Contratado como professor do ensino fundamental II, *Sisa'pan* preparou-se para ir à comunidade. Com o “rancho” feito, malas arrumadas e a passagem de ônibus comprada, chegou a hora de partir. Às 7:00h da manhã foi ao encontro do ônibus que o levaria até a “vila Surumu”. *Sisa'pan*, chegou à vila às 10:00hs, e ficou aguardando o seu transporte, um pequeno trator da comunidade ir pegá-lo. Antes do transporte chegar, ficou aguardando na casa de sua tia, Linda Barbosa. E era visível o descontentamento da população local com a homologação da terra indígena em área contínua. Não se falava em outra coisa:

- _ *Agora esses índios vão morrer de fome. Agora vão andar nus de novo.*
- _ *Aqui não existe mais índio.*
- _ *Os americanos é que vão tomar de conta dessa terra.*
- *Isso aqui vai se acabar.*

Era comum ouvir esses comentários de indígenas e de não indígenas na localidade. A partir desse instante, percebi como seria minha vida na região.

A Vila Surumu, foi um povoado que se originou na década de 1930, quando do início das primeiras incursões dos garimpeiros para a região das serras. E durante anos teve como população a mesclagem indígena e não indígena.

Trata-se de um aglomerado populacional unido à aldeia Barro. Seu primeiro morador "civilizado" foi o senhor João Figueira que construiu sua morada, no ano de 1939, no local onde está estabelecida a Missão São José, da Ordem Consolata. [...] O segundo morador foi o senhor Bertoldo, que fez sua residência em 1940, onde está situado o centro do povoado. Em 1943, os comboieiros aí ergueram uma casa de pouso. Em 1944, o senhor Feitosa erigiu uma casa para explorar o ramo hoteleiro aos transeuntes: garimpeiros, comboieiros, etc. (Diniz, 1972. p. 42)

Quando o transporte chegou, *Sisa'pan* colocou suas coisas na carroceria do trator e seguiu viagem para São Jorge, distante 7 quilômetros da vila. No caminho, ia aproveitando para admirar a exuberante paisagem formada pelas serras do Mararî, Mel e do Banco. Nas nossas imediações o lavrado, com seus milhares de pés de caimbês, jenipapos e mirixis. De imediato, vem na memória o trajeto realizado de bicicleta por diversas vezes junto de minha mãe e nos meus pés as marcas das cicatrizes sofridas de quando *Sisa'pan* dormia na garupa. Nosso transporte que alcançava no máximo 30km/h, nos ajudava a observar melhor a paisagem. Por diversas vezes, esse foi o meu transporte para ir até a vila, quando precisava ter notícias de minha família em Boa Vista.

Chegando na comunidade, fui hospedar-me na casa do *amooko'* Severino Barbosa, junto a sua família. Foi um momento de muitas lembranças, pois a casa onde morava o vovô, anos atrás foi nossa residência. Agora já modificada ao longo dos anos. Era início do inverno e junto chegaram os carapanãs, os piuns e os maruins. Coisas de nossa região. Contudo, fui me adequando no novo lar, sem as mordomias da cidade.

Do *amooko'*, ouvi suas *pantonkon* ancestrais como a dança dos peixes que tinha como personagens o muçum e a curimatã, a rã que carregou o banco de Makunaimî, da velhinha que foi carregada por enormes morcegos para salvar sua comunidade, da onça com o jabuti e tantas outras. Mas, tinha *panton* de suas vivências, de como ele dizia, “de quando ele era índio mesmo”. Ou de quando serviu o exército brasileiro para lutar na segunda guerra mundial.

Sempre de forma espontânea, ele gostava de contar suas histórias. “Meu netinho, senta aqui pra tu ouvir minha história, escuta aqui”. Às vezes contava suas *pantokon* nas reuniões comunitárias, na hora do almoço, no café da manhã, ou quando ia até nossa casa. Na maioria das vezes, quando eu me acordava umas quatro horas da manhã, ele, em sua casa, já estava contando suas histórias para sua esposa, filhos e genros. Narrações fortes, potentes, com

muitos risos, gestos e imitações. É comum os anciões Macuxi acordarem cedo e contarem suas histórias.

Em julho de 2023, antes de sua partida ao encontro com nossos ancestrais, pude filmar e ouvir pela última vez suas histórias. Era uma manhã e fui visitá-lo em sua residência. Me contou sobre a visita que fez a prima de sua mãe, chamada Navida. “Navida, eu disse pra ela: o que é que nós estávamos comendo ontem, macio, parece pau né? Destar que era orelha de pau que nos estava comendo(risos), gafanhoto”. Na oportunidade também me contou do dia em que foi ao Monte Roraima, passando pela Água Fria (região das serras, se referindo de quando foi levar os marcos de cimento para demarcar as fronteiras entre Brasil, Venezuela e Guiana). “Na Água Fria, com carga na costa, muito índio. Coitado todo sem calça, todo só de cueca. Pegamos a carga na Viçosa”. (Narrativa de Severino Barbosa).

Quando foi em setembro de 2023, Severino Barbosa, adoeceu, ficando muito debilitado devido a sua idade. Como ele sempre dizia, “eu não sou mais um velho, sou um velhinho, mas já fui novo”. Durante uma semana, ficou aos cuidados dos familiares, filhos(as), sobrinhos(as), netos(as) e da comunidade. Adoentado, mas bastante lúcido, pedia que cantassem. Ele cantava seus parixara, falava em Macuxi como se fosse uma despedida. Dizia que seus ancestrais, os pajés, estavam chamando ele.

Em um certo momento em que estava sendo cuidado, começou a falar em Macuxi, e seu neto Sebastião resolveu registrar a fala do seu avô. Foi a última fala do *amooko*’ Severino. Então no dia 29 de setembro ele nos deixou e foi para outra vida com nossos ancestrais. O registro de sua fala em Macuxi foi a seguinte:

Ai nene’pe wai,
 Uyenya yapi’kî,
 Uttî’to’ weiyu erepanîpî man.
 Itîpai pra wai
 Upîikatîkî!
 Ensarî yamî man tarî.
 Uyeramai to’ iisa
 Upîikatîkî amooko piasan
 Amîri iisa uyeramai?
 Inna moriya uuri yakî
 Itîpai pra wai tiise uutî’to’
 Ereepanîpî man.
 Uutî sîrîrî
 Uutî sîrîrî ypayan yamî
 Wîtnpîwai upaata
 Wîtnpîwai umuku yamî.
 Wîtnpîwai upayan yamî
 E’nî mîttî paapa yakkîrî moroopai pri’ya.

Dias depois, a fala foi traduzida para o português pela professora de língua Macuxi, Clenilde. Em celebração da missa de um mês de falecimento do vovô Severino, sua filha Marilda Barbosa, leu a mensagem, a tradução para o público presente.

Ai como doi, segura minha mão, chegou a hora da minha viagem.
 Não quero ir, me ajuda.
 Os anjos já estão aqui, vieram me buscar.
 Me ajuda vovô pajé, você já veio me buscar?
 Então me leva.
 Não quero ir, mas infelizmente vou ter que ir.
 Estou indo, meus netos.
 Tchau minha terra, tchau meus filhos, tchau meus netos.
 Fiquem com Deus e com saúde!

Mas durante muitos anos, almoçamos, jantamos, trabalhamos e nos divertimos. Muita damorida, mamijó. Muitas traíras, pirandirás, pacus, tucunarés, pias, assadas, moquedas ou fritas. Capivara, tatu, jabuti e veado guisados. Tinha a sopa de marreca que a ko'ko Iracy gostava de fazer. Nos eventos da comunidade, não podia faltar o delicioso churrasco. De inverno a verão, nos reunimos para cozinhar muita coisa boa que era a base de nossa alimentação. Quando cheguei em sua casa, ele já tinha seus 85 anos e mesmo com a idade avançada, gostava de andar a cavalo para pegar suas lenhas e prestigiar a ferra da comunidade.

Com o retorno de minha mãe para morar na nossa comunidade, pediu licença para construir sua casa ao lado da casa de seu irmão Severino.

_ Mano! Vou fazer minha casa do lado da sua. O senhor já está velhinho, quero cuidar do senhor.

Severino, respondeu:

_ Tá bom! Esse lugar é seu.

A casa foi construída e Maria Barbosa pode passar mais tempo convivendo com seu irmão e inúmeros sobrinhos. Era muito difícil ver a filha de Geraldo Barbosa, doente. Mas um dia a enfermidade chegou rapidamente e infelizmente minha mãe partiu para a eternidade. Como se fosse um chamado, também se foram seus irmãos Fidelis e sua irmã Petronília, permanecendo o irmão mais velho, o *amooko'* Severino, que ainda viveu muitos anos até sua recente partida.

Na vida social da comunidade, o *yenupanen Sisa'pan* foi se adequando a nova fase de sua vida. Reuniões, trabalhos comunitários, trabalhos na roça comunitária e escolar, ferra da comunidade. Assembleias regionais de professores indígenas e lideranças indígenas (tuxauas)

passam a ser a nova rotina em São Jorge, na região Surumu e de um modo geral na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, especificamente nas malocas de Maturuca e Barro. A experiência com reuniões, assembleias e trabalhos comunitários já havia adquirido na região Serra da Lua, na comunidade Malacacheta.

Confesso que a inspiração para ser professor partiu da observação dos trabalhos de minhas irmãs. Mas lá no início dos anos 2000, ficava indignado com a forma que a educação escolar indígena era tratada. De como era possível os professores sem nível superior naquela época, chegavam para dar aulas nas comunidades. Ou seja, na falta de professores com ensino superior em determinadas áreas, a secretaria estadual de educação, contratava através de processo seletivo, professores formados apenas com o ensino médio para dar aula para os alunos do ensino médio. Caindo no meu próprio questionamento, foi dessa forma que também fui contratado para trabalhar como professor.

Pela primeira vez atuando como professor indígena, sem uma preparação adequada para dar aula, ainda confuso de como agir com meus alunos, fui iniciando minhas atividades na escola. Mesmo sendo em minha comunidade, todavia não me sentia seguro para exercer a profissão, pois sentia falta dessa preparação, de um planejamento ou acompanhamento por parte da secretaria de educação. Desta forma, seguimos com o apoio dos demais professores que já atuavam na escola.

Nesse tempo, contávamos com aproximadamente sessenta e cinco alunos, da 1ª a 8ª série. A maioria dos alunos estudavam no turno vespertino, numa escola que tem somente duas salas de aulas. A igreja, o malocão comunitário e outras casas serviam como salas de aula. Os alunos que concluíam a 8ª série na escola de São Jorge, iam estudar o ensino médio na “vila Surumu”, na escola Padre José de Anchieta. Uma escola com outra realidade, tendo no seu quadro de docentes e discentes indígenas e não indígenas. Por mais que a escola comportasse a maioria dos alunos indígenas, era notável que alguns não se identificavam como tal. Ou seja, manifestavam contra a situação que estavam passando naquele momento, a homologação da terra indígena.

À medida que os anos foram se passando, o clima foi ficando bastante tenso na região. Os reflexos das manifestações na “vila Surumu” eram sentidas nas indagações de alunos em sala de aula.

— *O que esse pessoal faz aqui?*

— *Por que eles não vão pro lugar deles?*

Sisa'pan ficava inquieto, refletindo como famílias indígenas e alunos indígenas que moravam na “vila Surumu” podiam ser contrárias à homologação da área em terra indígena, já que para mim, Surumu era área indígena.

Quando ainda morava em Boa Vista, acompanhava o desenrolar do caso “Raposa Serra do Sol”, através dos jornais locais da época. Naquele momento, havia várias organizações indígenas que apoiavam a homologação da terra em área contínua, principalmente o Conselho Indígena de Roraima (CIR), Organização das Mulheres Indígenas (OMIR), Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima (APIRR), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR) e outras organizações que apoiavam a terra para ser demarcadas em ilhas, como a Sociedade de defesa dos índios unidos do norte de Roraima (SODIURR) e Aliança de Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima (ALIDCIRR).

Minha vivência na cidade de Boa Vista e na região Serra da Lua, me propiciou conhecer os trabalhos desenvolvidos pelas organizações indígenas que apoiavam a homologação da terra indígena em área contínua, principalmente a partir dos trabalhos desenvolvidos por Irani Barbosa (Irani Macuxi) quando eleita como a primeira coordenadora do movimento das mulheres indígenas de Roraima. As demais organizações indígenas contrárias a homologação, eu conhecia somente pela mídia.

No regresso para trabalhar em São Jorge, já tinha plena ciência que a comunidade trabalha com a organização indígena ALIDCIRR. E na comunidade, os moradores, nossos familiares, são sabedores que minhas irmãs atuam na linha de frente apoiando a homologação da Terra indígena Raposa Serra do Sol. E eu chegando naquele momento, também apoiava a luta em questão.

A partir da homologação da terra indígena em área contínua, Surumu, torna-se o centro das grandes manifestações ora a favor, ora contra a homologação. Conflito que permaneceu até o ano de 2009, quando se efetiva a saída de alguns moradores da vila Surumu, fazendeiros e dos grandes produtores de arroz da região.

Antes mesmo de ocorrer a homologação da Terra indígena o clima era tenso na região. Atentados, casas e retiros queimados, sequestros e torturas chegaram a acontecer. Cito por exemplo o ano de 2004, onde alguns padres e missionários que trabalhavam no centro de formação, antiga missão São José, foram sequestrados e torturados por pessoas que apoiavam os fazendeiros e rizicultores, ou seja, possivelmente a mando dos grandes latifundiários. “Esse grupo liderado por fazendeiros da região que ocupavam parte da terra indígena Raposa Serra

do Sol, já haviam invadido a Missão em 2004 e sequestrado padres e missionários da Congregação da Ordem da Consolata e os mantido reféns por três dias”. (CIMI, 2005)

Às vezes era até irmão contra irmão, eram primos, eram parentes, ficava muito difícil, porque naqueles anos teve muita violência – teve uma invasão na escola, foram sequestrados 03 missionários, os alunos foram levados de caminhão e depois soltos. Mas os missionários foram levados mesmo, ficaram 48 h em cativeiro. Então eles reconheceram seus próprios parentes, eles viram naquela noite: olha esse é meu primo e o pessoal sofria muito com esse tipo de coisa. No ano de 2004 foi esse sequestro, no ano 2005 foi a queima da escola, entraram na escola, pegaram um professor do SENAI, pensaram que era um professor, bateram nele, ele ficou todo marcado nas costas. Queimaram um carro que estava encostado, que ainda está lá. Foram queimadas pontes, foram os anos que os arrozeiros resistiram muito a sair da área, era a homologação da terra, eles não queriam muito a homologação e o conflito era quem era a favor e contra. Pra uns era o progresso que ia se retirar de vez e pra outros era poder ocupar sua terra com liberdade. (Silva, 2018, p.56)

Isso demonstra a situação pelo que passavam as pessoas que em meio aos conflitos, lutavam pela área continua Raposa Serra do Sol. Crianças, jovens, adultos e idosos, as vezes ficavam na linha de frente do movimento. Na cidade de Boa Vista, os ânimos eram acirrados mesmo antes da homologação. Em matéria publicada, no dia 08 de janeiro de 1999 no Jornal Brasil Norte, assinada pela jornalista Eudiene Martins, consta: “o administrador da Funai, Walter Blós, atesta que em Roraima já foram demarcadas e homologadas 22 reservas indígenas, com a Raposa/Serra do Sol totalizam 23, correspondendo a 43% do território roraimense que tem extensão de 228 mil quilômetros quadrados”. A notícia causou protestos na Praça do Centro Cívico, onde aproximadamente dez mil pessoas entre arrozeiros, pecuaristas, marchantes e produtores de leite, protestaram contra a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, em área contínua.

Chegar em meio a essa tensão, gerou-me muitas inquietações sobre a atuação dos indígenas que apoiavam as ações dos grandes “fazendeiros”. Com a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, vários episódios de perseguição, atentados e destruições foram acontecendo sem punição aos mandatários.

Contudo, após a homologação, *Sisa'pan* e as demais lideranças da comunidade São Jorge, principalmente tuxaua, agente de saúde e professores, participaram de muitas assembleias de tuxauas e professores que passaram a ocorrer principalmente nas comunidades Maturuca, Barro e mais recentemente no lago do Caracaranã. No decorrer desse processo de desintrusão, com a retirada dos “brancos” da Raposa Serra do Sol, muitas ações criminosas foram acontecendo.

Ao longo dos anos, essas participações nas reuniões e assembleias indígenas reafirmam a identidade Macuxi de *Sisa'pan*, contribuindo para o sentimento de pertencimento étnico com o seu povo. Os cantos, as danças, os discursos, o trabalho coletivo, o movimento,

tudo era observado com cautela. Enfrentamos muitos olhares desconfiados sobre nossa pessoa. Tive que ter prudência quando estava no meio do movimento indígena, afinal sou da comunidade São Jorge, comunidade de origem da ALIDCIRR. Em decorrência disso, algumas vezes fomos até chamados de “*espião*” nas grandes assembleias. “*Parentes, fui informado que tem espiões na nossa assembleia. O que eles estão fazendo aqui? Sim eles estão ali!*” Lá íamos nós, explicar o que estávamos fazendo ali. Participamos das assembleias, não representando a organização indígena ALIDCIRR, mas como pessoa pertencente ao povo indígena que morava na Raposa Serra do Sol. Conhecer e vivenciar de perto a luta, as aflições, as aspirações e a persistência do povo indígena de Roraima fortaleceu os meus laços ancestrais com o meu povo. É no centro desse movimento que surge o *yenupanem Sisa’pan*, na região Surumu. As visões colonialistas ficam para trás e novos conceitos são adquiridos, construídos a partir dessa nova visão de mundo. Ou seja, a visão do ser e não o ter, do trabalho coletivo e não individualista.

Todavia, os atentados não paravam contra aqueles que lutavam pela unificação da área Raposa Serra do Sol. Numa certa manhã, acordamos em São Jorge, com a notícia de que o Centro Indígena de Formação havia sido depredado, incendiado, destruído, havendo inclusive pessoas feridas. *Sisa’pan e yenupanen Panton* foram ao Centro Indígena para ver de perto o que havia acontecido. A igreja, a enfermaria, ainda tinha resquícios de fumaça. Foi uma cena muito triste. Novamente o Centro Indígena sofreu um atentado, dessa vez o ato foi ainda mais violento, um atentado doloroso.

Outra grande ação violenta contra as etnias indígenas e também contra as pessoas que lutam a favor das causas indígenas foi à destruição da antiga Missão do Surumu, hoje Centro Indígena de Formação, localizado a 160 km de Boa Vista, dentro da região Raposa Serra do Sol. Na madrugada do dia 17 de setembro de 2005, a missão foi cercado por aproximadamente 150 homens encapuzados, armados com espingardas, paus, facões, revólveres que destruíram completamente a antiga Missão (Jornal Vira Volta, 2005). O grupo chegou em caminhões e caminhonete e ateou fogo em todas as instalações da Missão, casa dos padres e das irmãs, Igreja, escola e hospital. Algumas pessoas presentes no local foram agredidas fisicamente, inclusive um paciente do hospital (CIMI, 2005).

O *yenupanen Panton* era do povo Macuxi, da maloca do Barro. Ele estudou, se formou e se casou na antiga missão São José, que agora recebe o nome de Centro de Formação Indígena Raposa Serra do Sol (CFIRSS). Ele viu aquela cena de destruição com muita tristeza.

Tempos depois, ainda durante o processo de desintrusão, ouvimos histórias dos personagens que atentaram contra o Centro Indígena de Formação e da forma que se organizaram para esta noite de destruição.

Três anos depois, outra ação criminosa aconteceu próximo de nossa comunidade, que gerou muita comoção, foi contra um grupo de indígenas que estavam tentando erguer algumas casas na área em questão. O caso ficou conhecido como “10 irmãos”. Estes, foram surpreendidos por “jagunços”, funcionários da fazenda Depósito, de propriedade do senhor Paulo Cesar Quartiero, e foram recebidos a tiros. Sem ter como se defender, várias pessoas adultas, idosas e jovens foram baleadas durante essa ação. Mesmo com a presença da polícia em Surumu, as ações criminosas continuavam acontecendo. Parecia que aquilo era situação normal, pois os atos aconteciam e os mandantes ficavam impunes.

A vida social na região era tensa, com olhares desconfiados, conversas intimidadoras, muitas ações desproporcionais. Toda conversa tinha que ser cautelosa. E quando acontecia um fato como esse, ficávamos com medo, preocupados. Mesmo com a equipe da força nacional presente em Surumu, não nos sentíamos protegidos. Pois, sempre que ocorriam essas ações de manifestações contra a homologação, observava da janela de casa os caminhões, as carretas, tratores e funcionários da fazenda Depósito passando na estrada da comunidade e perguntava-me, onde seria o próximo ato.

Na “Vila Surumu”, o comportamento das pessoas que sofriam esses ataques era de tristeza, sofrimento e negligência por parte das autoridades federais que acompanhavam os casos. Mas permaneciam ali, na luta pela homologação da sua terra. Ora rezando, ora dançando o parixara, ou em muitas das vezes conversando com suas lideranças, esperando o momento certo para agir.

Nessa vivência com as lideranças indígenas, com os “atores do movimento indígena”, atingia muito a vida familiar. Em muitos momentos tensos, várias vozes foram ouvidas: “esse meu tio é uma serpente, ele te abraça, e te dá o bote. Ele luta contra a nossa terra”; “como meu esposo vai trabalhar, com a saída da fazenda”; “meu pai nunca foi mandado por um tuxaua”; “meu avô morreu defendendo essa terra”; “a terra é nossa”. Sim é verdade, naquele tempo, os conflitos pela homologação da Raposa Serra do Sol, dividiu muitas famílias.

Enquanto pensava no meu tema para escrever, optei por rememorar sobre os vários momentos que passei no auge dos conflitos na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Senti alegria, medo, aflições, decepções, conhecimento e a afirmação de minha identidade indígena. Desse modo, o título deste tópico: No coração da Raposa Serra do Sol, é devido a vila Surumu ter se tornado um QG dos grupos que estavam na linha de frente das manifestações. De um lado a igreja católica e as organizações indígenas que representavam a maioria dos povos indígenas daquele território; do outro lado os grandes fazendeiros, produtores de arroz, organizações indígenas e indígenas a favor da homologação da terra indígena em formato de

ilhas. Desse modo foram demarcadas outras áreas indígenas em Roraima, por exemplo: Malacacheta, Canauanim, Tabalascada, Barata, Pium.

Aos nossos parentes, professores, alunos, indígenas e não indígenas que ainda não conhecem um pouco da luta pela terra ou como é formada a área da terra indígena Raposa Serra do Sol, recorremos a Santilli para colaborar com nossas ideias.

A região compreende duas áreas ecologicamente diferenciadas: uma área de planícies, ao sul, recoberta por gramíneas ralas e arbustos esparsos, conhecida na literatura como campos naturais, e, ao norte, uma outra região, de relevo acidentado, junto às vertentes meridionais da Cordilheira Pacaraima, onde predominam as serras, geralmente recobertas por florestas, que se presta a uma forma de exploração econômica ligeiramente diferenciada daquela empreendida nas planícies, pelos índios. (Santilli, 2003, p. 95)

É pertinente lembrar que, com a ajuda da igreja católica no Surumu, foram realizadas as primeiras reuniões com os tuxauas na missão São José. Em 1977 nós participamos desses encontros representados na época pelo tuxaua Severino Barbosa e depois por seus sucessores João de Souza e Francisco Barbosa. Em outras palavras, naquele tempo, a comunidade São Jorge também apoiava e participava dos trabalhos do Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Diante disso, vale a pena relatar como foi realizada a 1ª assembleia dos Tuxauas na missão São José.

A primeira assembleia convocada pela igreja foi realizada também na missão São José, no Surumu, de 7 a 9 de janeiro de 1977. Esse foi um dos maiores encontros já registrados e contou com a participação de 140 índios de diversas comunidades, principalmente das etnias Macuxi, Wapixana e Taurepang, sendo 50 deles, tuxauas. Ali iguais continuariam se reunindo para discutir seus problemas de forma conjunta, especialmente os fundiários. (Vieira, 2014. p. 174).

No entanto, quando começaram os debates sobre a Raposa Serra do Sol e a forma que as lideranças indígenas começaram a atuar, as lideranças de São Jorge não se sentiram bem com a organização dos trabalhos para garantir a área demarcada naquela época. Descontentes com a organização, na década de 1990, as lideranças de São Jorge optaram por sair do CIR e anos depois passaram a trabalhar com a organização ALIDCIRR.

Nesse tempo nós éramos poucos tuxauas, nós éramos 94 na área toda. Do Maturuca à Serra da Lua. Quando o padre Jorge, botou nós pra trabalhar. Não foi nós que fizemos esse trabalho não, isso eu gosto de contar. Quem incentivou pra gente fazer todas essas brigas foram os padres. Não foi tirado de nossas cabeças não. Vocês tem que fazer assim oh!. (João de Souza, comunidade São Jorge, setembro de 2024).

Vários motivos fizeram com que nossas lideranças deixassem de seguir o antigo Conselho Indígena Territorial (CINTER), hoje CIR. Isso é muito importante ressaltar, para que possamos conhecer o outro lado da história de nossas lideranças que atuaram naquele período. É pertinente dizer que algumas lideranças de nossa comunidade fizeram parte deste

conselho, visitando comunidades, visitando pessoas que foram agredidas pelos “brancos”, pessoas que foram presas e ouvindo relatos de como estava a situação da terra.

Já pra mim sair, peguei uma briga com o padre Pedro, peguei não. Nós era conselho federal (Conselho Indígena Territorial). Era eu, compadre Quinca Padilha, Amaral, Valdi Tobias, Adalberto, Orlando. Sei que era gente, era doze. Ia nas áreas onde preto, branco, batia em índio. Tinha que tá no hospital, tinha que tá na polícia civil, na polícia federal. Os parentes tinha combinado de derrubar a antena (torre) na Placa, às 4 da madrugada. Eu ia levar o documento para os tuxauas lerem para não derrubar a torre. Quem ficou de mim levar lá foi o padre Pedro. Mas não me levou. Ficou zangado porque eu levava um documento para não derrubara a torre. Peguei minha bicicleta e fui lá levar o documento para os tuxauas. Chegando lá não apareceu ninguém para derrubar a torre. Eu disse, a partir de hoje não trabalho mais para essa organização. Padre, vou sair do CIR, vou sair do Conselho.” (Narrativa de João de Souza, comunidade São Jorge, setembro de 2023)

Figura João de Souza apontando para o Mijadouro⁵



Fonte: fotografia do autor, 2024.

Somente após a homologação da nossa terra indígena é que pude ouvir com atenção, o outro lado da história de São Jorge frente a luta pela terra. Isso nos fez compreender o histórico de luta de nossas lideranças, na busca por um futuro melhor para nossa comunidade.

As tensões não se passavam somente no meio social entre as comunidades, mas refletia no meio acadêmico no qual estávamos inseridos. A vila Surumu, localizada a 200 km de Boa Vista, via Br 174, estava localizada no município de Pacaraima. Na época tinha como prefeito Paulo Cesar Quartiero, empresário e maior rizicultor que ocupava com duas fazendas a área Raposa Serra do Sol e sempre estava à frente das manifestações contrárias a área contínua no Surumu. Contudo, foi na sua gestão no ano de 2006 que a Universidade Estadual

⁵ Mijadouro é a parte pela qual escorre água na pedra.

de Roraima (UERR), foi implantada na sede do município, e também disponibilizando uma sala descentralizada da sede para a vila Surumu, na escola estadual Padre José de Anchieta, favorecendo os povos indígenas que viviam ali.

Para esta sala descentralizada em Surumu, foram disponibilizadas 40 vagas no turno noturno para o curso superior com Licenciatura em Pedagogia. *Sisa'pan* fazia parte dos 40 acadêmicos, sendo a sua maioria alunos indígenas. Tínhamos alunos da sede do município, das comunidades Barro, São Jorge, Surumu, Contão e etc. Alguns acadêmicos já eram professores com muitos anos de experiência em Surumu, formados na antiga missão São José. Outros estavam entrando para cursar uma universidade pela primeira vez. Dentro do espaço acadêmico, várias opiniões formadas a respeito da terra indígena refletiam nas vozes de alguns acadêmicos, tendo embates muitas das vezes calorosos. Ou seja, havia alunos que apoiavam a demarcação da terra em área contínua e alunos que apoiavam a terra em favor dos pequenos colonos, fazendeiros e os rizicultores.

— *Aqui não existe mais índio. Aqui existe caboco aculturado.*

— *Os fazendeiros poluem nosso rio Surumu. A terra é nossa!*

A maioria dos acadêmicos trabalhavam durante o dia em suas comunidades e à noite iam para a Universidade. Apesar dos conflitos pessoais e interpessoais, mantivemos o respeito sobre a fala de cada um e seguíamos com nossas aulas, porém era nítido o desconforto durante o debate acadêmico em sala.

Não demorou muito tempo para que os conflitos externos ao Surumu, prejudicasse a vida dos acadêmicos. Com os ânimos bastante acirrados devido a tentativa de desintrusão dos rizicultores, pontes foram queimadas na região, impossibilitando a passagem de carros e caminhões para a vila Surumu. Como as pontes foram queimadas, nossos professores ficaram impossibilitados de continuar com suas aulas. Neste mesmo período, manifestantes contrários à homologação da terra indígena interditaram a ponte sobre o rio Surumu. Então, como forma de garantir a segurança dos professores da universidade, as aulas tiveram que ser suspensas até que se acalmassem os ânimos.

No sábado (5), o grupo liderado pelo rizicultor Paulo César Quartiero fez uma cratera na cabeceira da ponte sobre o Rio Surumu, usando uma retroescavadeira, impossibilitando a passagem de veículos pelo local. O outro acesso já estava bloqueado, depois que a ponte sobre o rio Araçá foi incendiada. (G1: 06/04/08).

Figura Retroescavadeira fazendo a cratera na cabeceira da ponte sobre o rio Surumu



Fonte: Foto retirada da internet.

Lógico que ficamos muito tristes diante de tal situação, mas infelizmente, não pudemos fazer nada. Tivemos que esperar o retorno das atividades do próximo semestre. Todavia, o nosso curso superior que duraria três anos e meio e já estávamos próximos de finalizar o quarto semestre, perdurou por mais 4 anos, num sistema modular, com uma aula às sexta-feiras à noite e no sábado o dia todo. Apesar disso, continuamos firmes nos estudos até o ano de 2012.

Por estar trabalhando em sua comunidade, *Sisa'pan* optou por seguir seus estudos e concluir seu curso, mesmo diante de muitas dificuldades. Há de se registrar que muitos de nossos amigos acadêmicos ficaram pelo caminho ou trilharam novos horizontes, mas aquela experiência em sala com múltiplas ideias, crenças e valores serviram para a formação humana de *Sisa'pan*. Compartilhar as alegrias, as tristezas, as aflições, as agonias de um curso superior em meio a um conflito entre indígenas e não indígenas só nos fortaleceu enquanto pessoa, enquanto povo indígena Macuxi.

Fomos testemunhas de muitos fatos que aconteceram na região, sendo o mais importante no ano de 2009, quando saíram de forma definitiva os pequenos colonos, não indígenas que moravam em Surumu, os fazendeiros e os grandes rizicultores da área homologada.

Por fim, mediante as indenizações recebidas, os comerciantes, funcionários públicos (a maioria professores), não indígenas que eram casados com indígenas em Surumu que

trabalhavam na fazenda Depósito, em sua maioria, deixaram a vila Surumu. Mas tivemos casos em que não indígenas casados com indígena, não saíram de Surumu. Até mesmo em nossa comunidade, tivemos uma família que foi indenizada e foi embora da comunidade; no entanto, uma das filhas desta família ainda permanece até os dias atuais em São Jorge.

Contudo, é pertinente destacar que a referida fazenda Depósito, a maior em produção de arroz, ficava localizada ao lado da comunidade São Jorge. Nesta fazenda tínhamos muitos jovens de nossa comunidade que trabalhavam como vaqueiros ou no cuidado com a plantação do arroz. Nela havia, hangar para aviões, pista de pouso, oficina, quartos dos funcionários, galpão dos maquinários, cozinha, a casa do proprietário e uma grande criação de gado. No roteiro de viagem de desobriga no ano de 1942 do monge Dom Alcuino, relata sua passagem nessa fazenda, sendo essa de propriedade da firma J.G, às margens do rio Surumu.

No entanto, a saída do principal líder daquele movimento contrário à homologação de sua fazenda, causou surpresa a forma como deixou o local. Antes de sair, a mando do proprietário, os funcionários da fazenda, com o auxílio de um trator, destruíram todas as edificações do local. Não permaneceu nada em pé, tudo foi ao chão. Até mesmo a pista de pouso foi explodida. O que permaneceu de pé, foi o cercado da fazenda. O que restou foi muito entulho e muitas peças de ferro as margens do rio.

5.2.2 Arrozeiro destroi tudo antes de sair de reserva em RR

O fazendeiro Paulo César Quartiero, maior produtor rural instalado no interior da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, decidiu adotar a política da terra arrasada. Insatisfeito com a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), que determinou a sua saída daquela área até quinta-feira, ele está disposto a não deixar nada em pé. Nenhuma casa, galpão, curral, rede de eletricidade, sistema de irrigação, nada que possa ser utilizado pelos índios, que, na sexta-feira, devem tomar posse das duas fazendas que ele possui naquela área.

Ontem à tarde, na Fazenda Depósito, que fica a cerca de 170 quilômetros da capital, Boa Vista, a movimentação era intensa. Carretas enormes e fechadas deixavam a fazenda levando o rebanho da raça canchim que Quartiero possui, com quase cinco mil cabeças. Em outra parte, grupos de peões retiravam telhas, portas, esquadrias, estruturas metálicas, enfim, todo o material que pode ser aproveitado em outra obra. Logo atrás deles, vinha uma enorme retroescavadeira, derrubando paredes e revolvendo pisos. (Fonte. G1: 27/04/09).

Refletindo sobre a destruição da fazenda Depósito, penso que o proprietário imaginava que a sua “posse” ficaria com os indígenas ligados ao Conselho indígena de Roraima. Apesar da destruição, a área da fazenda ficou com a comunidade São Jorge. Com a posse da área, os moradores começaram a se organizar, a se planejar de como iriam trabalhar aquela área da fazenda, já que não havia sobrado nenhuma edificação.

A antiga fazenda passa a ser chamada de “*Retiro Vovó Lucinda*”, em homenagem à matriarca da família Barbosa e fundadora da comunidade. Também temos o “*Retiro Vovó Geraldo*”, construído às margens do igarapé do Pacu para trabalhar o gado da comunidade. No retiro Vovó Lucinda, aos poucos foram construídas casas, barracões e curral para dar suporte nos trabalhos comunitários. O gado da comunidade passa a ocupar a área desocupada, projetos de reflorestamento são implantados, projeto de gado, carneiro e granja são adquiridos para ocupar a terra.

Em síntese, após a desintrusão da terra indígena Raposa Serra do Sol em Surumu, a vida aos poucos foi “normalizando”. Cada um ocupando seu espaço na antiga vila. É verdade que a vila tornou-se duas comunidades, a comunidade Barro e a comunidade Surumu. Cada um com seu tuxaua e organização própria. Cada um respeitando seu espaço e suas vozes, mesmo com opiniões divergentes.

Enfim, não chegaram às Organizações não Governamentais (Ongs), não chegaram os americanos, os indígenas não voltaram a andar nus, os indígenas não morreram de fome. Todos viveram e vivem em coletividade, nas suas reuniões, nos trabalhos comunitários, um ajudando ao outro. Em São Jorge, ficou mais evidente a união dos parentes, que um dia podiam estar em lados opostos, mas que através dos trabalhos desenvolvidos na área de educação, saúde e projetos de gado os laços de companheirismo, respeito, união e esperança de dias melhores fortaleceram a vida comunitária dos povos indígenas na região. Ou seja, após o término da luta pela terra naquela época, São Jorge passa a receber mais reuniões de catequistas, professores e agentes de saúde, para fortalecer os laços entre as comunidades e organizações indígenas.

Com o passar dos anos, infelizmente o *Sisa'pan*, precisou sair da comunidade e foi morar na cidade de Boa Vista. Foi trabalhar com os Karaiwa na cidade e com os Wapichana da Serra da Lua, nas comunidades Malacacheta e Canauanim. Porém, nunca deixou de visitar seu povo Macuxi em São Jorge e na região Surumu. Talvez no futuro, possa regressar para o seu lugar de origem e viver com seus familiares, com o seu povo e contar as *pantonkon* dos nossos ancestrais e um pouco da luta pela homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, às futuras gerações.

Houve uma retomada do território ancestral do povo indígena. Chegou a hora da demarcação e homologação. E isso ninguém pode negar, mesmo que no presente existam outras ameaças como a tese do Marco Temporal, “A luta continua”. A retomada do sentimento de pertencimento étnico Macuxi se fortaleceu e se consolidou. Muitas vivências, experiências de luta, do dia a dia, fortaleceram a identidade de *Sisa'pan*. *Makuusi uuri*. Em

tempos difíceis para nós povos indígenas de Roraima e do Brasil, é necessário resistir, existir e persistir.

5.3 O SURGIMENTO DA COMUNIDADE *MEREN MERE'PA*

Aprendemos a contar nossas histórias ouvindo nossos pajés, anciãos, nossos vovôs e vovós na sua oralidade. Desse modo, o tempo de colher, de caçar, de plantar, de pescar e os ensinamentos dos pajés eram repassados aos mais novos através da fala. E eles tinham a função de educar seus filhos. Tudo era ouvido com atenção e guardado na memória.

Muitas das histórias que hoje conhecemos e ouvimos sobre o nosso povo Macuxi, foram contadas por nossos ancestrais aos nossos avós e aos nossos pais e permanecem vivas na memória, mesmo 100 anos depois dos primeiros registros feitos por quem veio de fora e passou pelo nosso território. Agora podemos escrever a nossa própria versão da história.

Antigamente, nossos avós chamavam nosso lugar de *Meren mere'pa*, que significa arco-íris na língua Macuxi. Com a chegada dos missionários na comunidade, mudaram o nome para São Jorge.

A mudança do nome da comunidade se deu em consonância com o tuxaua e seus membros quando em recorrente visita aos indígenas um eclesiástico contou a história lendária da luta que São Jorge (santo da igreja católica) travou com um dragão. Sem dúvida, os indígenas se identificaram com o personagem da história, porque em épocas passadas lutaram com bravura para expulsar outros povos daquela região. Naquela ocasião, havia 15 pessoas, hoje são 22 famílias residentes em São Jorge, totalizando 160 pessoas de etnia Makuxi. (Silva, 2019. p. 32)

5.3.1 E assim, contaram nossos amooko'pokon sobre a origem da comunidade indígena São Jorge

Há muito tempo atrás, a terra não era dividida por cercados. Não havia estradas. Não existiam carros e nem motos. Nossos ancestrais andavam livremente pelo território, realizando trocas com outros povos ou seguiram em busca de novas terras para morar. Os nossos vovôs Macuxi, já viviam nesse imenso território que hoje conhecemos como Roraima. Aqui não havia fronteiras que delimitavam nosso espaço. Conhecíamos o território de norte a sul e de leste a oeste, cada ponto das terras de Makunaimi. Fazíamos reuniões para falar sobre nossos locais de moradia, dos animais, das serras, dos rios, das ~~pantonkon~~ sobre *Makunaimi*, *Anikê*, *Insikiran*, *Maruwai* e os temidos Kanaimé. Nossos *pia'sankon* (pajés) compartilhavam muitos *pantonkon* sobre a criação do mundo.

Nesse território, habitavam vários povos indígenas como os Taurepang, os Jaricuna, os Wapichana e em maior número os Macuxi. Esses povos já realizavam trocas e casamentos interétnicos há muito tempo. A partir daí, foram surgindo as famílias que futuramente morariam em “Panelão” e, tempos depois, fundariam a comunidade Meren Mere’pa.

Nesse imenso território, no início do século XX, nossos ancestrais Macuxi e Taurepang resolveram fazer suas casas em um local chamado Panelão, uma serra de nome Panelão, do lado direito do rio Surumu, perto da serra do Banco. Era um local com muitas pinturas rupestres, com desenhos de animais, pessoas e aves. Havia também muitas urnas funerárias de barro, onde os povos que ali viviam, colocavam os restos mortais dos seus parentes. Nossos ancestrais diziam, que as pinturas rupestres presentes em diversas pedras na região, foram feitas por Makunaimî e seus irmãos. Essas pinturas podem ser encontradas do Monte Roraima a na Pedra Pintada. Ouvi do meu tio que a maioria dessas pedras foram deixadas por Makunaimî.

Os Macuxi que viveram em Panelão, não lembram em que ano chegaram ali para morar, pois o tempo era medido de outro jeito, mas tinham a certeza que seus pais, avôs viveram nesse local e assim contaram para seus filhos. Viviam da caça, da pesca, da coleta de frutos e plantavam suas roças. Utilizavam objetos de barro para fazer suas refeições. As vestimentas dos homens daquela época eram as tradicionais, como o rabo⁶, usavam cocares, brincos. As mulheres usavam pulseiras de miçanga e vestiam-se com saias de algodão, também conhecidas como tangas. Para beber, saboreavam o prakrî (caxiri) e o aluá, juntamente com o caldo apimentado conhecido como a damorida.

Figura Aponno' Yepin- Serra do Banco

⁶ Rabo consistia em uma faixa de liber ou de pano passada entre as pernas, sendo as pontas presas na frente e atrás por um fio atado na cintura, ficando dobras para baixo. (Diniz, 1972, p. 56)



Fonte: fotografia do autor, 2024.

Outros *amooko'pokon* Macuxi situaram-se no sopé da serra do Banco, formando ali sua comunidade com outros familiares. Plantaram suas roças, caçavam e pescavam. Próximo da serra do Banco está o rio Surumu. Nessa serra está o banco de Makunaimî, deixado ali há bastante tempo. E até hoje ouvimos diversas *Pantonkon* sobre o seu banco e suas aventuras com seus irmãos Anikê e Insikiran.

Ao passar por essa região de lavrados e serras, onde localiza-se São Jorge, o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg em sua obra “Do Roraima ao Orinoco”, descreve em 1911, várias histórias contadas pelos indígenas dessa região o que me traz na memória fatos narrados por meus tios, tias, pai e minha mãe, sobre o território que ocupavam situado às margens da serra do Panelão, ou onde plantaram suas primeiras roças na serra do Banco, ou sobre as festas que participavam na serra do Mel e sobre histórias de Makunaima:

Pirokaí me conta uma lenda da serra do Banco: em tempos antigos havia um grande banco em seu cume, mas Makunaíma, o herói da tribo, tirou o assento e o levou para uma serra vizinha, mais baixa, onde ainda se pode vê-lo na forma de um rochedo grande e plano. Os quatro pés do banco formam, como quatro altos pilares de rocha, um quadrado no alto da serra do Banco, ou muréi-tepô, que deve a ele seu nome, pois muréi designa, em Makuschí, o banco baixo feito de um só pedaço de madeira. (Koch-Grünberg, 2006, p.51)

Este registro histórico do etnólogo alemão é muito importante para pensarmos como foi escrita a história dos povos indígenas no início da colonização do estado de Roraima, ou a história de invasão do território indígena ao norte e nordeste de Roraima. Koch-Grünberg, manteve contato e registrou várias histórias, cantos, danças, dos indígenas que habitavam essa

região como os Macuxi, os Wapichana, os Taurepang e etc. No entanto, é importante salientar que atualmente utilizamos para a nossa escrita o termo *panton*, que significa história na língua Macuxi, e não lenda como cita o etnólogo. Assim como não usamos a palavra tribo, mas sim povo indígena, comunidade ou etnia.

Nesse tempo, ainda não existia a comunidade *Meren Mere'pa*. Mas nossos ancestrais já transitavam por esse local, pois sempre que realizavam suas viagens a procura de barro (argila) para produzirem seus utensílios, paravam para descansar às margens do rio Surumu. Pois só encontravam o barro propício para produzir seus objetos, próximo a serra do Marari, na comunidade que hoje conhecemos como Barro. “Sempre a gente vinha para cá, esse barro era lugar de fazer panela, o barro era bom para fazer panela. Eu vi a vovó Cecília fazendo pote, panela, prato, fazer muita coisa. Iam buscar aí”, lembra vovó Maria Lima.

Em outras ocasiões, participavam das festividades na Serra do Mel, conhecida pelos Macuxi como *Koimélemong*. No entanto, do Panelão para o Barro era muito distante, tinham que caminhar bastante e atravessar o rio. Para o surgimento da comunidade *Meren Mere'pa*, a busca pelo barro foi fator importante, pois em Panelão, não havia tal material.

Então, da maloca do Contão, veio o Macuxi de nome Geraldo, que casou-se com Lucinda, indígena do povo Taurepang, moradora do Panelão. Lucinda, juntamente com seus irmãos vieram das malocas da Venezuela, provavelmente da região de Pauji. Eles desceram as serras e fixaram-se no território dos Macuxi. Naquele tempo, os Taurepang vovô Hermínio, pai de Lucinda, Domingos, Filismino, Aluizio e família vinham no verão pescar nos rios, lagos e igarapés dos lavrados do Surumu até o igarapé do Maruwai. Em uma dessas pescarias, dizia o amooko' Domingos Hermínio, os jovens Geraldo e Lucinda se conheceram. E tempos depois, formaram a família Barbosa. Os parentes Taurepang sempre vinham de suas malocas do lado Venezuelano pescar na Boca da Mata e Geraldo Barbosa era quem os convidava para pescar nas savanas do Surumu, pois a região era rica em peixe. As pescarias eram feitas em coletividade, chegava muita gente, de todo canto. Vinham os Taurepang e os Macuxi do Contão, do Taxi e do Barro.

Em seus relatos de viagem, Koch-Grünberg (1911 a 1913), descreve muito bem essa região com seus igarapés e variados tipos de peixes. Em 13 de julho, ele acampa num riacho que descreveu como de águas rápidas, que tem numerosos peixes, tucunaré, matrinxã e traíra. Exalta o sabor do tucunaré e sua beleza. A matrinxã gorda e saborosa também chama a sua atenção. Até as nossas traíras, o que é muito comum em nossa região e possuem muitas espinhas, achou saborosas.

Entre o passado e o presente, seus descendentes ainda contam, lembram que o vovô tinha um boi e o nome dele era carnaval. “A gente pegava as cargas deles aqui e ia deixar na maloca da Boca da Mata. O rancho deles que eles pegaram, o peixe, o jacaré veado, tudo moqueado”. Eles iam com o vovô Severino deixar lá em uma casa bem no fundo na Boca da Mata. De lá, eles entraram na mata e iam embora. “A gente passava aí por onde é a escola de Sorocaima”.

Nesse período, nossos ancestrais eram chamados por seus nomes nas línguas indígenas. O sobrenome Barbosa, assim como aconteceu com os demais sobrenomes atribuídos aos indígenas, só veio com o batismo, realizado pelos primeiros missionários que chegaram à região. Na maloca do Banco, permaneceu o vovô Hermínio e sua esposa Madalena, juntamente com seus filhos Domingos, Filismino, Lucinda e Aluizio. Tempos depois, Domingos Hermínio dos Santos, patriarca da família dos Santos, se casou com Agda Santos. Ambas as famílias, Barbosa e dos Santos, foram fundamentais para a formação da comunidade *Meren Mere'pa*.

Geraldo passou a morar com Lucinda Barbosa no Panelão. No decorrer dos anos, tiveram cinco filhos: Leonilde Maria Barbosa, Petronília Barbosa, Severino Barbosa, José Barbosa e Fidelis Barbosa. Era de lá que saíam com outros Macuxi em busca do barro. Seguiam pela margem esquerda do rio Surumu, até o igarapé do Barro, próximo a serra do Marari.

Como encontravam barro em abundância para produzir seus utensílios do outro lado do rio, Geraldo e demais familiares, resolveram mudar para a margem esquerda do rio Surumu, em um local que já era utilizado como ponto de descanso quando realizavam longas viagens pelo território. Em *Meren Mere'pa*, primeiro, chegou Geraldo Barbosa com sua família. E eles acolheram os demais Macuxi que foram, anos mais tarde, da comunidade Banco para lá.

Dizia o *amooko'* Severino Barbosa, que a primeira casa de *Meren Mere'pa* foi cobertura de capim, pois nessa região de lavrado não havia palhas, mas sim um certo tipo de capim que crescia em abundância na região.

Morando às margens do rio Surumu, o pai do *amooko'* Severino, chamou o lugar de *Meren Mere'pa*, que significa arco-íris na língua Macuxi. Assim, os nossos ancestrais no início do século XX passaram a morar em *Meren Mere'pa*.

Falaram nossos vovôs que a escolha do nome “Arco-íris” para o novo lugar que decidiram morar, se deu pelo fato de que “o Arco-íris morava em uma pedra grande próxima ao centro da maloca”. E quando chovia, ele (*Meren Mere'*) se mudava para outras serras” até

o rio. Para os Macuxi daquele tempo, o arco-íris, era uma “cobra grande”, que se movia no céu, um ser encantado, misterioso e que os moradores não podiam passar por ele. Durante muitos anos esse foi o nome indígena da comunidade.

Quando o arco-íris surgia, *ko'ko* Lucinda dizia aos seus filhos: “não olhem pra lá, não apontem o dedo, senão vai enrolar. Vai puxar o braço de vocês. Não olhem, vocês vão ficar cegos”. A cabeça da cobra era a pedra grande que existe na maloca e passava pela panela dos animais até desaparecer no rio, num lugar que seria o final do seu rabo. Por isso, as pessoas tinham muito medo do *meren mere*.

Antigamente existia um caminho que passava pelo centro da comunidade e nossos ancestrais o chamavam de “caminho da panela dos veados”. Ali existia uma panela de barro que ficava de “boca para cima” onde os animais paravam para comer e beber água. Passava veado, capivara, catitu, jacaré, pato, cutia e até matinta.

Tinha Matinta e ele passava aqui assobiando. Hoje passa, mas é muito difícil. Esse ser estava ofendendo, matando as crianças. Aquele que não acreditava, não respeitava, ele dava quebrante. O Matinta é passageiro, ele se transforma em pássaros, morcego, é um espírito voador. Então o pajé retirou a panela do local. Hoje os animais não passam mais pelo caminho, mas durante a noite os moradores ainda escutam os assobios do Matinta.

Naquele tempo em que não havia fazendas, cercas e estradas, o povo indígena só se comunicava na língua Macuxi. Na comunidade, colocavam roça, com a plantação de mandioca para a produção da farinha e do beiju, jerimum, batata e banana. E para beber, produziam o *prakrî* e o aluá de milho. Fabricavam seus próprios utensílios domésticos como panelas, pratos e potes de barro.

Alimentavam-se basicamente da farinha, do beiju, da banana, do cará e da damorida⁷ de peixe ou de carne de caça. Como moravam próximos ao rio Surumu, obtinham variados peixes, como a matrinxã, o piau, o pacamu, o pacu e outros. Ou pescavam no igarapé do Pacu as traíras, o pacu, as piranhas, a matrinxã e o tucunaré. Nossos vovôs dizem que nesse local, o igarapé do Pacu, há uma pedra encantada com o desenho de dois peixes, por isso o igarapé tem esse nome. É um local misterioso, não pode mexer, pois segundo eles, se alguém mexer, ficará doente.

Noutros tempos, havia muito pacu e aracu pintado no igarapé. Hoje não tem mais pacu. Há somente curimatã, aracu cabeça gorda, tucunaré e traíras. Disse o *amooko'* Francisco

⁷ É um prato indígena feito à base de pimenta. Seu caldo pode ser de peixe ou carne moqueada misturado com tucupi ou folhas de pimenta.

Barbosa: “eles (os pacus) moravam no lago do Diabo e depois iam para o igarapé do Pacu. Mas agora o lago do Diabo seca e os peixes não ficam mais aí”.

No verão, é o período que o igarapé recebe visitas de pessoas vindas de outras localidades. Vem de parentes das comunidades Bananal, do Sorocaima, do Taxi, do Barro, do Contão, do Maturuca, da Laje, dentre outros. O igarapé do Pacu, até hoje sustenta famílias indígenas que vem das malocas da Venezuela e da Serra do Sol. Mesmo com a falta do pacu, é muito abundante em outros peixes.

São Jorge tem seus lugares cheios de mistérios, uma mistura entre o que todo mundo vê e da relação com os espíritos da natureza, eles são cheios das nossas *pantonkon*. Acontecimentos que quando necessário eram tratados com as orações dos nossos pajés. Além do caminho da panela dos animais, existiam e ainda existem outros locais que trazem medo aos Macuxi mais idosos da comunidade, dentre eles estão a “pedra do Gaiato”, “pedra da Sereia” e a “casa do Boto”, localizados em uma laje enorme na margem do rio.

Figura Pedra da Sereia e do Boto



Fonte: fotografia de Gilvan Costa, 2025.

Segundo nossos pajés, na laje às margens do rio convivem dois espíritos e os chefes são os botos e as sereias. Na pedra da Sereia e na casa do Boto, “ninguém podia banhar sozinho meio dia, de luto, se banhasse menstruada, dava um temporal enorme. Não podia passar por lá”. Na parte mais alta da laje, embaixo da pedra, existe uma porta (passagem), lá é a casa do Boto e até hoje eles vivem lá.

O rezador da comunidade, Francisco Barbosa, neto do pajé Geraldo, lembra de um fato que aconteceu na Pedra da Sereia. “Uma vez a sereia pegou a alma do compadre Carlos,

para namorar com ele, quase que o cabra vai namorar (morrer), teve ruim”. Vovô Severino trabalhou, fez sessão, mas quem cuidou dele foi o finado pia’san Alquino, da maloca do Taxi. Em suas sessões, Francisco conta que já viu a sereia, é uma mulher baixinha, com cabelos compridos, que aparecia para ele sentada no banco.

No passado, em São Jorge, viveram três pajés: Vovô Geraldo, Luiz Pajé, (Macuxi oriundo da região da Raposa/Xumina) e vovó Cecília. Depois de suas passagens para outra vida, permaneceram na comunidade os rezadores Severino Barbosa e Francisco Barbosa.

Sobre os mistérios existentes em São Jorge e a relação de Francisco com a natureza, ele nos disse: “A gente que trabalha com oração, a gente trata com o espírito da natureza. Na pedra do Gaiato, quando a gente descia para o rio, se a gente falasse, ei gaiato. Ele repetia, ele respondia. E gaiato, eu acredito que é o espírito da natureza, porque mudou, acabou, não tem mais o eco da pedra”. A pedra do gaiato é enorme e fica no caminho que vai para o rio. Quando passávamos por lá, tínhamos que fazer o sinal da cruz.

Noutras épocas, quando a criança ficava doente. Elas adoeciam muito aqui. “Eu vi a vovó Cecília trabalhando com a criança. Tá doente, tá provocando, tá passando mal, batia folha e descobriram, é o Gaiato. O Gaiato pegou a alma dela, trazia, descia na sessão. Por que você fez isso com a minha filha, por que você está ajudando a minha filha? Ah, porque ela falou isso de mim, que eu sou feio, que eu sou chato, os espíritos brigavam com Gaiato. São coisas reais que a gente vê acontecer dentro dos espíritos da natureza”. Quando os pajés trabalhavam, eles incorporaram o *amooko*’ Geraldo Barbosa, vão buscá-lo na serra do Banco. E ele vem, desce sempre assobiando nas sessões.

O rio Surumu e o Cotingo são os principais da região. Do Surumu, nossos ancestrais retiravam o alimento para sustentar suas famílias. Nesse rio, colocaram nomes em vários pontos onde pescavam. Tem a cachoeira do Papagaio, o Poção, a Pancada, e demais locais. Cada local tem sua história de como surgiu.

Com a invasão do território Macuxi por fazendeiros no final do século XIX, o contato com os homens brancos era inevitável. Primeiro chegaram os padres Beneditinos, em 1910, e construíram uma Missão Católica às margens do rio Surumu. Depois, no ano de 1923, houve a introdução da primeira fazenda de gado na região do médio Surumu, chamada Hamburgo. E por fim, a criação da “vila Surumu”, em meados da década de 1930, em pleno território indígena da comunidade do Barro. Barro era uma comunidade onde viviam muitos Macuxi. E esses mantinham contato com os parentes de *Meren Mere’pa*.

Os primeiros moradores da “Vila Surumu” eram de famílias oriundas da região nordeste do país, e os Macuxi os chamavam de “civilizados”, pois eram pessoas não indígenas.

Próximos a *Meren Mere’pa*, já existiam as malocas *Koimélemong* (maloca do Mel), Barro, Taxi, Limão e Contão. E eles também mantinham contato com os parentes Taurepang que moravam na Venezuela.

Os Macuxi de *Meren Mere’pa*, mantiveram contato com os homens brancos, primeiro com os missionários Beneditinos, que chegaram na região, vindos fugidos da vila de Boa Vista, devido a uma perseguição por parte de um coronel chamado Bento Brasil. Nesse período, estes missionários católicos, que eram dois irmãos confessos e dois padres, construíram uma missão às margens do rio Surumu, formada por barracões, com paredes de barro e cobertos de palhas. E os Macuxi que habitavam a região, aos poucos começaram a frequentar e a acompanhar os padres na catequese e batismo dos indígenas. Os padres também alfabetizavam as crianças indígenas na língua portuguesa.

Contudo, a permanência dos padres na região durou apenas três anos, devido a doenças contraídas nesse período, principalmente a malária e a febre amarela. Por isso eles tiveram que retornar para Boa Vista.

Os padres beneditinos voltaram à região em meados de 1925. Dessa vez, quem estava à frente dos trabalhos da catequese era o padre Dom Alcuino Meyer. Os Macuxi que já se foram, contavam que este padre também foi responsável pela mudança do nome da comunidade *Meren Mere’pa* para São Jorge.

Diziam nossos ancestrais Macuxi que Dom Alcuino, sempre chegava a cavalo na comunidade. Reunia os moradores, pregava, fazia a catequese, batizava e gostava de contar muitas histórias dos Santos da Igreja Católica. Somente o padre falava, porque os Macuxi não compreendiam o que ele dizia. Geraldo Barbosa era o que mais compreendia a língua do padre. Certa noite, o padre contando suas histórias aos Macuxi da comunidade, apontou o dedo para a lua e disse que lá existia um cavalo, e que aquele cavalo seria do Santo Guerreiro, São Jorge.

Ko’ko Lucinda ficou encantada com a história que o padre contara e propôs ao seu marido, Geraldo Barbosa, a mudança do nome da comunidade de *Meren Mere’pa* para São Jorge. A partir desse tempo, a comunidade recebeu o nome do santo guerreiro.

“- Qual o nome daquela luz lá no céu?” _ Perguntou o padre. Geraldo respondeu: “- *Kapoi*. É lua o nome dela”, _ disse o padre.

O padre então perguntou: “- Qual o nome do seu lugar, Geraldo?”

Geraldo respondeu: “- *Meren Mere’pa*”. _ Respondeu o padre: “- não Geraldo. O nome do seu lugar será São Jorge”.

“- *Inna, inna, inna*”, _ responderam os outros Macuxi.

Quando o padre chegava, os encontros, as missas, aconteciam na casa de Geraldo Barbosa. Era o local onde todos se sentam para ouvir a catequese.

Assim o pajé foi arrebatado pela igreja católica e a comunidade segue até a atualidade bastante vinculada a essa religião.

Durante muitos anos a igreja católica, seja através dos Monges Beneditinos e posteriormente pelos Missionários da Consolata teve muita influência sobre os moradores de São Jorge. A filha do senhor Aluízio Hermínio, Maria Creuza, rememora o tempo em que não havia padres.

Aí, naquele tempo não existia padre, né. Aí, era assim, todo mundo, até minha mãe, meu pai, se batizaram já velho, porque não tinha padre pra batizar. Aí eu me lembro que o padre me virou pra derramar água na minha cabeça. Os padres e madres usavam batinas brancas. Quando eles apareciam lá, a gente dizia: lá vem os passarão.

Houve uma época em que missionários da Baptist Mid-Missions, tentaram construir também uma escola/internato em São Jorge, mas Geraldo Barbosa, não consentiu, pois já havia sido batizado pela igreja católica. Assim nos narra Ireunice Barbosa de Sousa.

A escola (dos protestantes) era pra ser construída aqui no São Jorge, né. Mas só que vovô Geraldo, ele não quis não. Ele não queria. Porque ele já era batizado...ai mandou pra lá. Não quis aqui. Ai atravessaram pra lá e fizeram bem aí no Azul, o Betel. Era um lugar bonito, teve escola aí.

Quando foi construída a missão São José, na responsabilidade dos missionários da Consolata, era muito comum aos finais de semana, principalmente aos domingos, os moradores de São Jorge passarem o dia na missão para participarem das missas ou de cursos de corte e costura que eram oferecidos às mulheres.

O tuxaua da comunidade e catequista, Francisco Barbosa dos Santos, de 72 anos, trabalhou muitos anos com os padres da Consolata. Principalmente nos serviços de carpintaria e na construção de casas, barracões e etc. Ele nos conta um pouco sobre sua relação de amizade com os padres e de quando eles visitavam São Jorge, a partir da década de 1960.

Assim, de 68 até 79 eu tive fora do São Jorge, mas antes eles (padres) vinham. Não vinham toda semana, mas eles faziam uma visita. Mas porque também a gente ia mais pra lá pra missão do que mesmo eles vim na comunidade. Mas eles vinham fazer uma visita junto com as irmãs, quer dizer quando eu tava aqui né, até 68 para 69 foi quando eu fui embora para Boa Vista aí eu só voltei em 77. De 77 para cá sempre eles já sempre visitavam. Quando for tempo também que começou, eles, fazer curso de catequista, aí eles incentivavam. Algumas vezes na semana eles vinham, no mês que quero dizer, eles marcavam e vinham, mas não era direto não. Mas sempre eles faziam essas visitas, não só aqui no São Jorge, como em outras

comunidades, eles faziam essa visita. O que eu sei até aí, eles convidavam pra fazer batizado, depois que eu passei a conviver aqui também eles sempre frequentaram. Não deixaram de dar mau exemplo também de brigar, de lutar, de fazer mal aos fazendeiros, isso aí sempre eles aconselhavam mesmo. Mas, graças a Deus, no demais foi tudo bem. Que eu sei até aí, eles nunca disseram, não, ninguém vai mais visitar São Jorge, eles sempre visitaram. Os padres sempre vinham. Inclusive eu tinha muita amizade com eles, porque eu já trabalhava direto com eles, eu conheci eles em 77, aí já vim convivendo na vida deles, aí quando eu tava aqui, onde encontrava com eles, convidava eles. Mesmo lombrado, eles me atendiam. Aqui no São Jorge, a gente não tem nada o que dizer assim, dos padres, a não ser a tirada da língua materna, mesmo, que eles proibiam, mas outras coisas, parece que eles nunca fizeram mal não (Narrativa do Tuxaua Francisco Barbosa dos Santos).

Depois de muitos anos, os moradores da comunidade conseguiram fazer uma igreja de alvenaria. E sempre que possível tem a presença de um padre celebrando a missa.

Os *amooko*’ de São Jorge lembram que a comunidade foi formada com as seguintes famílias: Geraldo Barbosa e Lucinda Barbosa, Noberto Lima e Cecília Rota, Filismino Hermínio e Antônia Souza, Domingos Hermínio e Luiza dos Santos, Laurentino e Anita, Luiz Marajó e Agda. Estes foram os primeiros Macuxi moradores de São Jorge.

Como nossos vovôs não sabiam escrever e só falavam a língua Macuxi, não registraram o ano em que isso aconteceu, mas a mudança do nome da comunidade possa ter ocorrido entre os anos de 1925 e final da década de 1930, período em que o padre atuou na região. Muitas de nossas histórias indígenas também foram registradas pelo monge Dom Alcuino⁸.

A influência das histórias dos santos da igreja Católica foi tão grande entre os Macuxi que na localidade tinha São Jorge (comunidade), uma casa com o nome de São José, do vovô Luiz Hermínio, outra residência com o nome de São Pedro, do vovô Filismino, e o local do vovô Domingos, o mesmo chamou de Diabo, pois zangara devido não ter outro nome de santo para colocar como nome na sua moradia. Ele morava próximo a uma serrota e mudou o nome para Bela Vista, mas sua morada ficou conhecida mesmo como Diabo. A história do lugar do vovô Domingos é contada até os dias atuais pelos moradores mais antigos de São Jorge.

Até meados de 1930, pode-se dizer que os Macuxi de São Jorge, vestiam-se no modo tradicional, *seminus*, mas aos poucos foram substituindo suas vestimentas por roupas europeias, ou como chamavam “roupa do civilizado”. Assim como foram substituindo suas panelas de barro por panelas de alumínio, passaram a utilizar o fósforo para fazer o fogo, o sal, o querosene e etc. Aos poucos a cultura do homem branco foi adentrando em *Meren Mere’pa*.

⁸ A publicação *Kaikusiyamî, Warayamî moroopai Maikanyamî*: Onças, Antas e Raposas: Mitos o Povo Makuxi registrados pelo Monge beneditino Dom Alcuino Meyer, OSB entre 1926 e 1948, organizado por Pe. Ronaldo B. MacDonell, SFM, publicado pela Diocese de Roraima em 2011.

Antes de usarmos o sal industrializado em nossa alimentação, existia um lugar de onde nossos ancestrais retiravam o sal diretamente da natureza. Era alimento de grande valor de troca entre os indígenas. Lá na serra do Saba, entre o Jawari e a Roça, dizem nossos vovôs que existia um lugar com um olho d'água, como uma cacimba que descia da serra. E quando essa cacimba secava, a água evaporava e formava pedras de sal. Então os nossos vovôs utilizavam na alimentação, para salgar os peixes, pois era uma região que sempre pescavam. No inverno a água se espalhava por outros lugares no lavrado.

Durante muito tempo, utilizou-se o sal natural e hoje este local não existe mais, devido a ação dos animais, principalmente do gado, que já pisoteou bastante e a cacimba secou.

Jawari e Roça são lugares distantes de Panelão e São Jorge, isso evidencia como nossos ancestrais transitavam por longos caminhos pelo território indígena, pois cem anos atrás, nossos familiares Taurepang e Macuxi já pescavam nesta região.

O dia da última caçada chegou. Trinta anos atrás, nossos vovôs fizeram sua última caçada na região da serra do Saba. “No Natal de 1993, nós fomos caçar lá no Saba. Aí nós fomos lá ver o sal, o buraco do sal. Aí o vovô Severino disse, cuidado, cuidado com o bicho. Foi eu, compadre Edmundo e João Figueira”, nos conta o *amooko* Francisco Barbosa.

O etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg, que esteve de passagem pela região das savanas rumo ao Monte Roraima, fazendo seu percurso na maioria das vezes a pé, relata sobre as águas salinas da região.

Em alguns pontos isolados mais baixos, também na estiagem, restam acúmulos de água semelhantes a lagoas, aos quais os animais acorrem de longe. Ao lado deles, salinas naturais, ou seja, lugares de terra salobra, reconhecíveis pela completa falta de vegetação, atraem os animais. Os índios tiram daí o seu sal ao passar essa terra com água por uma peneira fina, deixando, então, a água evaporar.

Houve uma época em que a escassez de alimento foi muito grande devido a um forte verão e como o lavrado ficou muito seco, Geraldo, sua esposa Lucinda e outros familiares, migraram para a mata, em um lugar chamado de Bananal, próximo à fronteira com a Venezuela. Passaram um período nesse local e depois retornaram para *Meren Mere'pa*.

Com a chegada dos primeiros fazendeiros na região, que conhecemos como Surumu, também iniciaram os conflitos entre indígenas e fazendeiros. Especificamente com os *amooko'pokon* Domingos Hermínio dos Santos, Filismino Hermínio dos Santos, Aluízio Hermínio dos Santos, Agda Hermínio dos Santos, irmãos e irmã de Lucinda Hermínio, esposa de Geraldo Barbosa. Também viviam no Banco, Luiz Pajé, marido de Agda Hermínio dos Santos que desde o início do século XX já habitava o território com seus familiares, no sopé da serra do Banco, em sua maloca de mesmo nome, Banco. Nessa época, não havia fazendas

nos arredores da comunidade, mas nossos ancestrais já habitavam o local, como descreve o etnólogo Koch-Grünberg, (2006. p. 51) ao encontrar nosso bisavô de nome Hermino, em 1911.

Descemos ao vale até uma aldeia Makuschí, cujas cabanas redondas estão pitorescamente dispersas na savana. À parte, vê-se um *curral* com gado. É o domicílio do chefe Manuel, um irmão mais jovem do chefe geral Idelfonso. Atualmente só há duas famílias aqui. Manuel encontra-se na grande aldeia ao pé da serra do Mel. Seu cunhado Hermino, um homem bonito, esbelto e alto, como a maioria dos Makuschí desta região, faz as honras da casa. Conta-nos histórias ruins sobre Idelfonso. Como muitos de sua raça, este se corrompeu totalmente em razão do longo contato com os brancos e deixa que eles o usem para todas as malandragens possíveis.

Tempos depois, entre as décadas de 1940 e 1950, chegou à região um fazendeiro português, se dizendo dono das terras onde morava o vovô Domingos Hermínio e seus familiares. Este senhor de sobrenome Campos, senhor Campos, mandou construir uma cerca delimitando o que dizia ser suas terras. O cercado, porém, foi construído passando no centro da maloca e durante anos vovô Domingos viveu dessa forma, cercado em sua própria terra.

Domingos Hermínio, não sabia o que era uma propriedade privada, não conhecia as leis do homem branco que chegavam naquela época. E como não tinha documento daquele lugar, o fazendeiro se dizia dono, pois tinha muito gado para colocar ali e que tinha comprado aquela terra.

Depois de tantas ameaças sofridas pelo fazendeiro, Domingos procurou Geraldo Barbosa e pediu para morar em São Jorge. Então na década de 1950, *amooko'* Domingos, deixa o Banco com sua família e demais moradores e fixam moradia do outro lado do rio, em São Jorge. Contudo, a expulsão teve outro motivo, como nos contaram os filhos(as) e netos de Geraldo e Lucinda, e familiares do senhor Luiz Pajé e Agda.

Diziam que ko'ko Lucinda tinha uma sobrinha Macuxi muito bonita, de nome Mocinha. Uma jovem de aproximadamente 15 anos, filha de Luiz pajé e vovó Agda Hermínio. Então o fazendeiro a queria para trabalhar de doméstica em sua casa na cidade de Boa Vista. Mas Mocinha não aceitou o convite e seu pai mandou ela morar com vovô Geraldo, em São Jorge. Com a recusa de não ter Mocinha para levá-la para Boa Vista, o fazendeiro então decidiu expulsar todos os moradores da maloca do Banco. Primeiro, ordenou a seus capangas que colocassem o gado na roça dos moradores e depois os expulsou. Campos, ainda chegou a ir em São Jorge atrás da menina que morava com Geraldo, adentrando em sua casa, mas o mesmo não a entregou ao fazendeiro. Quando retornou para sua fazenda “Cearazinho”, disse à Luiz pajé, pai de Mocinha: “- pode sair daqui senão eu mato todos vocês. A terra é minha, a fazenda é minha”. “- Tá bom, nós vamos embora. Nós vamos sair, o

senhor mora aqui com sua mulher e com sua família. Quando nós chegamos aqui, não tinha fazenda”. _ Disse vovô Filismino. “- Só era nós mesmo e Perdiz (maloca). Agora você, o senhor chega, não sei de onde e vem querer tomar nosso lugar, manda a gente embora. Mas nós vamos lá pro meu cunhado Geraldo”. Diante disso, Domingos, Filismino, Luiz pajé, e seus familiares foram embora, mesmo com a certeza que a terra lhes pertencia.

Os moradores colocaram seus pertences como roupas, panelas, palhas e outros objetos em uma carroça puxada por boi e foram embora para São Jorge. Contudo, não satisfeito com a situação, quando o senhor Severino Ambrósio retornava para pegar as últimas coisas do vovô Luiz pajé, levou um tiro pelas costas, pois o fazendeiro não deixou pegar mais nada. Severino, ferido, entrou no mato e teve que se esconder nas serras. E somente ao anoitecer foi encontrado pelos moradores de São Jorge próximo ao igarapé do Sol. No dia seguinte, seus familiares o levaram numa rede para a vila Surumu e depois foi transportado para Boa Vista.

No outro dia, Luiz pajé, Domingos Hermínio, Severino Barbosa e vovô Filismino, foram à delegacia de Surumu, prestar queixa contra o fazendeiro. Contudo o caso parou por aí, pois Campos alegou que os indígenas estavam em suas terras e queriam carregar suas coisas. Naquela época o indígena não tinha direito em quase nada. Esse acontecimento ainda é contado por nossos familiares mais idosos de São Jorge.

O *amooko*’ João de Souza, nasceu na maloca do Banco. Com dez anos de idade na época, lembra quando seu pai Filismino, seus tios e tias foram expulsos de lá pelo fazendeiro Campos. Do outro lado do rio, em São Jorge, só morava Geraldo e sua família. Então depois todos foram morar em São Jorge.

Após passarem alguns anos em São Jorge, Filismino, pai de João, foi convidado por um senhor chamado “Paraibano” para tomar conta de um sítio chamado “Bandeira Branca”, na região do médio São Marcos, que hoje compreende a terra indígena São Marcos. Então seu pai levou toda a família para viver no sítio. Na Bandeira Branca, vovô Filismino adoeceu e precisou ser removido para o hospital de Surumu, mas infelizmente não resistiu a doença e faleceu em 1970. Sua esposa Antônia, ainda permaneceu morando com seus filhos no sítio, quando em 1972 a convite do senhor Severino Barbosa, retornou para morar em São Jorge. Na comunidade, João de Souza casou-se com Ireunice Barbosa, filha de Severino Barbosa e Maria Luiza. Na região de Surumu, ele é bastante conhecido como João Bandeira, ou simplesmente Bandeira, nome dado por ter vivido no sítio “Bandeira Branca”.

É importante ressaltar que em 1917, o estado do Amazonas já havia concedido uma área aos povos Macuxi e Taurepang, nas confluências dos rios Surumu e Cotingo, mas o decreto de criação da área indígena nunca foi respeitado pelos fazendeiros que continuaram

invadindo o território indígena. Foi dessa forma que chegaram até a maloca do Banco e adjacências.

Em São Jorge, Domingos Hermínio casou-se com a vovó Luzia e tiveram muitos filhos, pois a sua primeira esposa havia falecido no Banco. Permaneceram em São Jorge até meados da década de 1970 e depois foram embora para lugares distintos.

Geraldo passou a guiar a comunidade formada por aproximadamente quinze pessoas. E conforme foi chegando mais gente para morar, colaboravam nos trabalhos e na vida comunitária. Geraldo Barbosa, era *pia'san* e conhecia muitas rezas. Tinha reza para curar as doenças nas crianças e adultos, tinha a reza para deixar o caçador ou o pescador marupiar (esperto). Fazia muitos trabalhos espirituais e com o tempo os próprios fazendeiros o chamavam para cuidar da saúde deles. Era ele que trazia as informações sobre o que acontecia em Boa Vista e de outros lugares. Quando fazia seus trabalhos aos fazendeiros, recebia como pagamento: bolas de arame, sal, açúcar, roupas e etc.

Geraldo Barbosa, era um *pia'san* muito respeitado, muito conhecido em Boa Vista, pois sempre era chamado pelos médicos para acompanhar os doentes. Quando os médicos precisavam de sua ajuda, ele ia muita das vezes no avião da Força Aérea Brasileira (FAB).

Na comunidade, Geraldo fez uma casa grande para morar com seus filhos e netos. A casa era coberta metade de zinco e outra metade de palha, sendo fechada com adobe. Tinha uma sala enorme, onde recebia os padres que vinham catequizar os moradores.

Vovô Geraldo, pela manhã, se juntava à comunidade nos dias de domingo. Ele afirmou: “A gente rezava”, (o que aprenderam com os padres) e depois ele benzia (orações do pajé) a gente. Nesse tempo eu era criança e éramos muitas crianças.

Do norte, em tempos de verão, os Ingarikó desciam das serras e chegavam até São Jorge. Estes vinham realizar trocas com os vizinhos Macuxi. Traziam anzois, linhas e outros utensílios para trocar por sal, tabaco, tarrafas, peixes, caças moqueados ou roupas. O Vovô Geraldo sempre realizava as trocas, pois acreditava que os Ingarikó eram Kanaimé e tinha medo que fizessem algum mau com sua família. Com o passar dos anos, os Ingarikó deixaram de visitar São Jorge.

A filha mais nova de Geraldo e Lucinda, a Macuxi Leonilde Maria Barbosa, dizia que quando ele saía para trabalhar longe, deixava orientações de como agir se acaso chegasse algum “branco” em sua casa querendo fazer mal. Geraldo falava para ela pegar a sua flecha e lançar na barriga do branco. Era ela que sempre acompanhava seu pai nas pescarias e em algumas viagens, pois seus irmãos e irmãs não moravam mais com ele. “Nossa casa era de adobe, de chão batido, mas papai sempre gostava da casa limpa”. Todavia, foi com os brancos

que ele conheceu a escola, a água gelada, a eletricidade e outras coisas. Quando ele retornava, dizia que um dia na comunidade iria ter escola, o aprendizado do português e teria luz. As informações da vida fora da comunidade eram repassadas por ele.

Misteriosamente, Geraldo, morreu na cidade de Boa Vista. Dizem que ele foi envenenado e seu corpo foi enterrado num cemitério da cidade. Mas antes, repassou seus ensinamentos espirituais para seus filhos Fidelis e Severino, que seguiram os passos do pai. Após sua morte, coube a seu filho Severino cuidar da comunidade junto a sua mãe.

Com a morte de seu esposo, coube a Macuxi Lucinda, liderar seu povo. Depois que o vovô morreu, ela tomou a frente da comunidade. Ela se segurou muito com seus irmãos, o vovô Domingo, o vovô Filismino, e o seu filho mais velho, Severino Barbosa. Ele sempre viveu com ela. Seu neto, Francisco Barbosa, relembra que no tempo que conviveu com ela, sempre eram protegidos. Lucinda foi mãe e pai ao mesmo tempo.

Todo mundo respeitava a vovó Lucinda, pois era a matriarca da comunidade. E o seu filho Severino era o braço direito dela, quem sempre teve mais junto dela. Era ele quem chamava para ir pra roça e para fazer adjunta (ajuri, trabalho coletivo).

A neta de Lucinda Barbosa, Clotilde, também recorda como era a sua vida quando criança com sua avó: “o que eu lembro da mãe Lucinda, ela era a mãe de todo mundo assim, de quem morava com ela. Eu lembro que ela acordava todo mundo cedo né, botava para tomar banho, para carregar água do rio para encher as coisas em casa e a mamãe (avó) trabalhava muito na roça. Todos os dias ela levava a gente para roça. Eu lembro que a gente ia todo dia de manhãzinha cedo para roça. Mas ela tinha a rocinha dela assim, ela não chamava não, eu não lembro que ela chamava as mulheres para ir para roça não. Ela chamava quem morava com ela e alguém assim né, que ela convidava, tipo uma comadre, ‘bora na roça amanhã arrancar mandioca’. Assim ela sempre foi uma mulher independente nos trabalhos”.

Após a morte de Geraldo, os tuxauas das comunidades: Contão (Antônio), do Barro (Silvestre Messias) e do Taxi (Alquino), participaram de uma reunião em Surumu onde escolheram Severino Barbosa, filho de Geraldo, para ser o tuxaua da comunidade São Jorge. Desta forma, Severino ocupou o cargo de tuxaua por mais de vinte anos.

Severino Barbosa, viu a ocupação do território Macuxi por inúmeras fazendas de gado: Depósito, Darôra, Niterói, Redenção, Panorama, Flecha e outras que se formam próximas à comunidade, assim como a ampliação da vila Surumu.

Durante seu mandato, Severino participou das primeiras reuniões dos tuxauas na missão Surumu, debatendo sobre a situação do território Macuxi, das comunidades e do modo de vida que os parentes levavam naquela época.

Quando era tuxaua de São Jorge, relatou sua vivência com a invasão das fazendas no território Macuxi. Disse o *amooko* Severino Barbosa: “os fazendeiros cercaram as terras e nós mesmos permitimos isso. Antes o SPI defendia as terras dos índios, depois chegaram os brancos dizendo que o SPI não existia mais e ocuparam as nossas terras. Meu pai não deixou entrar ninguém e foi cadastrar a nossa terra no INCRA e pagamos pela terra”.

João de Souza, ainda recorda o período em que pagaram pela área do São Jorge. “Aí não tinha tuxaua, tinha tuxaua não. Tuxaua só no Contão. Aí nós pagava aqui na época do São Jorge, nós pagava pro INCRA. Finado tio Geraldo, pagava pro INCRA. O Senhor Zé do Angá foi nosso avalista. Na última prestação nós pagamos 16 cruzeiros. Essa área foi paga para o INCRA”.

Enquanto Geraldo Barbosa viveu e pagou por sua terra, ainda não se falava em uma terra contínua para os povos indígenas Macuxi, Wapichana e Ingarikó que habitavam aquele território. Mas, vinte anos depois, surgiram as primeiras reuniões para se tratar sobre o tema.

Certo dia, chegou de Brasília um tenente da Funai chamado Aduplo. “- Quem é o tuxaua aqui? Quem é o mais velho aí? Como é que vocês vivem aqui?” Responderam: “- Rapaz, a gente trabalha de roça aqui”. E Aduplo seguiu perguntando: “- Vocês têm gado? Tem gado da missão. Como é essa área aqui. Essa área é da FUNAI? Essa área é de vocês?” E responderam: “- Não, nós paga, a gente paga essa área aqui, a gente paga para o Incra”. O representante da Funai questionou: “- Cadê o documento? Vocês pagam para o Incra? Olha vou dizer uma coisa para vocês. Vocês não têm que pagar essa área aqui não. Isso aqui é de vocês, foi dado pelo Marechal Rondon. O Incra não manda nada aqui dentro”. E meus parentes explicaram: “- Não, porque eles vieram aqui e demarcaram essa área pra nós, até lá no igarapé do Taxi, nós estamos pagando”. A Funai sugeriu: “- Levem esse documento e dêem baixa nesse processo lá no Incra, que a área foi dada pelo marechal Rondon”. E o Tenente Aduplo da Funai de Brasília falou: “- E de hoje em diante, como o senhor é o mais velho, o senhor vai ser o tuxaua”. Assim, Severino foi nomeado Tuxaua.

Para concretizar a posse, a demarcação da área da comunidade São Jorge, fizeram o levantamento da terra. Quando chegou a São Jorge, estavam presentes João de Souza, Severino Barbosa e Bertuliano Barbosa. O tenente perguntou: “- essa área não está pequena pra vocês tuxaua? Pro senhor, pra vovó?” Bertuliano respondeu: “- está não, dá pra gente viver”. E o agente disse: “- Está bem, assina aí então”. A área da comunidade em comparação a outras daquela época, era pequena.

Um fato marcante na vida de Severino, que o mesmo gostava de narrar, é que quando era criança, em 1927, ele e aproximadamente 180 indígenas, a maioria Macuxi,

acompanharam o Marechal Cândido Rondon até o Monte Roraima para delimitar a fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana. Sua função era carregar cimento e ferragens durante a viagem. Nesta, a maioria dos Macuxi andavam seminus e poucos usavam roupas.

Ele nos contava como nossos ancestrais viviam. Ele era o nosso amooko', era o nosso rezador, nosso contador de histórias, o guardião da comunidade. Gostava sempre de dizer que ocupassem a terra, plantássemos, criássemos animais, pois tinha sido seu pai que havia lutado pela terra e a terra era nossa. Fazia questão de dizer que quando era criança “andava nú, sem roupa, e usava o rabo”.

Apesar do contato com a sociedade branca, a vida em São Jorge seguia como anos atrás. Continuavam trabalhando na roça, plantando mandioca, milho, feijão, banana, jerimum, cana e batata, próximo ao igapó do rio Surumu. Caçavam veados, catitus e outros animais na serra do Banco, ou na serra do Humaitá. A produção era de subsistência (consumo próprio).

As roças dos Macuxi de São Jorge, sempre foram no igapó. Um dos motivos para a saída dos Macuxi do Panelão foi devido ao Banco (maloca) ser melhor para fazer as roças. Era mais próximo do rio. Cada um tinha um pedaço de roça. No inverno rigoroso o rio enchia bastante e levava toda a produção. A macaxeira, as batatas apodreceram debaixo d'água.

Rememora a *ko'ko* Maria Creuza, filha de Aluízio Hermínio dos Santos e Aulinda de Lima: “eu lembro que vovó Lucinda mergulhava para arrancar mandioca debaixo d'água. Seguravam a canoa e ela mergulhava. A casa do tio Filismino, era na ponta da serra do Banco. As meninas iam lá pegar massa, arrancar mandioca para fazer farinha. Papai dizia para minha mãe: “Aulinda, dá essa mandioca pra mana Lucinda, pra fazer farinha pra ela’. Aí iam arrancar mandioca, ralar mandioca”.

Quando o inverno era forte, a correnteza virava, carregava, levava tudo. Era triste a vida. Por esse motivo, até hoje as roças são pequenas em São Jorge. E os moradores continuam plantando próximo ao igapó do rio Surumu. Atualmente, nos meses de inverno, o rio continua a encher bastante e os cuidados com as plantações continuam. Quando chove bastante e as roças ficam submersas por três dias, os moradores já começam a retirar a mandioca, mesmo que pequenas, para que não haja desperdício.

Chegou um tempo que não tínhamos muita produção em nossas roças no igapó, então nossas lideranças resolveram fazer suas roças na serra do Mel, distante 10 quilômetros da comunidade. Narrou Francisco Barbosa: “Fomos colocar a roça no Mel, Maloca do Mel, devido às enchentes. A enchente no rio aqui, que a gente trabalhava ia para o fundo, ninguém tinha roça pra dizer assim, tem mandioca, tem milho. Porque quando a capivara não comia, alagava tudo, levava tudo, era aquela tristeza, até hoje é assim aqui. Aí surgiu essa roça no

Mel, primeira roça foi colocada lá pelos alunos do Cantagalo, o projeto, aí como deu bom a gente teve essa iniciativa de colocar essa roça lá. Vovô Severino, João Figueira, plantaram milho, maniva, melancia e esse foi o motivo de colocar a roça lá, o motivo foi a enchente”.

Com o passar dos anos, chegaram mais fazendas na região, principalmente da família do senhor Elias Madeira. Muitos moradores de São Jorge foram trabalhar como vaqueiros nas fazendas, recebendo um salário ou fazendo trabalhos esporádicos. Outros foram se aventurar nos garimpos na Venezuela, nas serras de Pacaraima, no rio Cotingo e rio Quinô. Outros foram para Boa Vista e depois de algum tempo, retornavam para sua comunidade.

“Trabalhei em muitas fazendas como vaqueiro. Trabalhei na Serra Grande, Tipografia, Araguari. Os fazendeiros eram Elias Madeira, Adolfo Brasil e Sindô Barbosa. Tudo era no laço, não tinha manga no curral naquela época. Um dia Cícero Pereira, falou com meu pai. Era eu, Ladislau e Joaquim. Falou com Fausto e com o velho Panelada, pai de Joaquim. Pra trazer mercadoria da “Nova Fazenda” no rio Uraricoera, pra trazer mercadoria pro Surumu (vila). Eram três carros de boi, um pra mim, um pro Ladislau e outro pro Joaquim. Pegava a mercadoria e vinha. Passávamos dez, doze ou treze dias pra chegar na vila Surumu. Não tinha casa, bicicleta, não tinha nada, nem estrada, só caminho. Trazíamos tabaco, querosene, sal, açúcar, cachaça, arroz, feijão. Ganhamos um cruzeiro por dia. Quando encontravam um lote de gado sem ferro, o fazendeiro ferrava pra si, e assim aumentava seu gado” _ rememora o amooko’ João de Souza, filho de Filismino Hermínio dos Santos e Antônia de Souza.

Em São Jorge, os filhos(as) de Geraldo e Lucinda, formaram suas famílias. Severino casou-se com a indígena Maria Luiza, filha de Luiz pajé e Agda, e após a sua morte casou-se com a Macuxi da maloca do Limão, a jovem Iracy Crispim. Fidelis Barbosa, foi embora ainda jovem da comunidade e formou sua família na comunidade do Mutamba, região de Amajari, e posteriormente foi morar na comunidade do Pium, na região de Alto Alegre e teve duas esposas, dona Santa e Estela Cavalcante. José Barbosa casou-se com a Macuxi Auristela dos Santos, filha de Domingos Hermínio dos Santos e *ko’ko* Agda dos Santos. Leonilde Maria Barbosa casou-se com o Macuxi Diogo Hermínio, filho do vovô Domingos e *ko’ko* Agda, enquanto Petronília Barbosa casou-se com Genésio Reis, um senhor de família nordestina. Mauricio dos Santos e Manoel dos Santos, filhos de Domingos Hermínio não casaram na comunidade. E Maria Lima dos Santos, filha do senhor Aluizio Hermínio e dona Aulinda, casou-se com Bertuliano Barbosa.

Depois da morte do vovô Severino, Maria Lima dos Santos é a pessoa mais idosa da comunidade São Jorge. A avó dela, Cecília, só falava Macuxi, não usava o português, mas a neta Maria entende apenas algumas palavras na língua Macuxi, que chama de gíria.

Figura Maria Lima dos Santos



Fonte: fotografia do autor, 2024.

Geraldo Barbosa e Lucinda foram os fundadores da comunidade São Jorge. Depois chegaram seus irmãos e sobrinhos vindos expulsos do Banco. Destas primeiras famílias, algumas foram embora para outras localidades, mas permaneceram principalmente as famílias do vovô Geraldo, as famílias do vovô Domingos Hermínio, Filisminio e vovô Aluízio Hermínio.

Assim como chegaram muitas fazendas no território indígena, a vila Surumu crescia a cada ano. Havia comércios, destacamento policial, hospital e bares. Havia um alto consumo de bebida alcoólica pelos indígenas e não indígenas da região e isso acabava afetando a vida social nas comunidades.

Em São Jorge, Maria Barbosa, ainda jovem, teve 3 filhos: Clotilde, Atilon e Luiz Carlos. Depois casou-se com Diogo Hermínio, com quem teve mais quatro filhos: Marinildes, Iranilde, Irani e Sérgio. Mas a bebida alcoólica trouxe muitos problemas na sua vida, principalmente as agressões físicas, vindas de seu marido. Cansada das agressões que sofria, resolveu separar-se de Diogo.

Após passar um período em São Jorge, Maria resolveu viver na Venezuela, onde permaneceu por quase vinte anos. Diogo também seguiu para morar com seus parentes em uma comunidade chamada Pauji, na Venezuela. Os filhos mais novos do casal: Irani, Iranilde e Sérgio, sob a responsabilidade do seu irmão Luiz Carlos, foram morar e estudar na vila Surumu, na escola Padre José de Anchieta. E de lá foram viver em Boa Vista, pois em Surumu, não havia na época escola com 2º grau.

Antigamente, as casas eram de paredes de barro, cobertas com palhas de buriti e tinham o chão batido. Bebião a água diretamente do rio, faziam o fogo para iluminar as casas e, tempos depois, passaram a usar a lamparina.

Desta geração, foram tuxauas na comunidade: o senhor Severino Barbosa, o senhor João de Souza, o senhor Bertuliano Barbosa, Valdenildo Lima e Francisco Barbosa. Destes, Severino e Bertuliano, não estão mais vivos.

Quando os padres da Consolata chegaram à missão São José na década de 1950, o contato com os moradores de São Jorge ficou mais frequente. Realizaram batismos, casamentos, colhiam as histórias indígenas e aprenderam a falar o Macuxi. Também se tornaram mais frequentes as idas ao povoado Surumu pelos Macuxi de São Jorge. Na vila Surumu chegava mais gente de outras regiões e a vila foi ficando cada vez maior, principalmente devido a haver muitas fazendas aos arredores.

O contato com missionários, fazendeiros e garimpeiros, que adentravam no território Macuxi, fez aos poucos a cultura Macuxi de São Jorge desaparecer. Nas décadas seguintes formaram-se muitas fazendas como: Darôra, Niteroi, Diamante Rosa, Panorama, Flecha, Brasileira, Redenção e etc. Com isso, a cultura Macuxi foi dando espaço à forma de vida social do homem branco, porque muitos dos nossos avós e pais foram trabalhar nas fazendas da região. Ora, trabalhando com o gado, sendo vaqueiros, caseiros, ora fazendo cercas para o homem branco, assim como muitas mães foram trabalhar de domésticas nas casas dos fazendeiros. Ko'ko Maria Barbosa era parteira e ajudou no nascimento de muitas crianças em São Jorge. Ela ajudou também as mulheres não indígenas que moravam na vila Surumu.

Aos seis meses de idade, Francisco Barbosa, foi dado aos seus avós Geraldo e Lucinda Barbosa. Quando completou sete anos de idade voltou a morar com seus pais, José Barbosa e

Auristela dos Santos. E quando chegou para morar em São Jorge, seu pai já trabalhava como vaqueiro na fazenda Depósito. Em seguida, foram trabalhar na fazenda Darôra, do senhor Elias Madeira. Ambas as fazendas eram localizadas na Terra indígena Raposa Serra do Sol.

Seu pai estudou na escola dos missionários americanos, no Betel. Era uma pessoa muito inteligente e religiosa. Quando Francisco chegou para morar com seus pais, José queria que o filho fosse também estudar na “escola dos americanos”. Mas como não tinha quem o levasse para a escola, pois tinha que atravessar o rio de canoa, sua vó Lucinda não deixou que fosse sozinho e por este motivo, Francisco só começou a estudar aos 11 anos na missão São José.

Figura Internato Betel



Fonte: Boa Vista de Antigamente (Facebook).

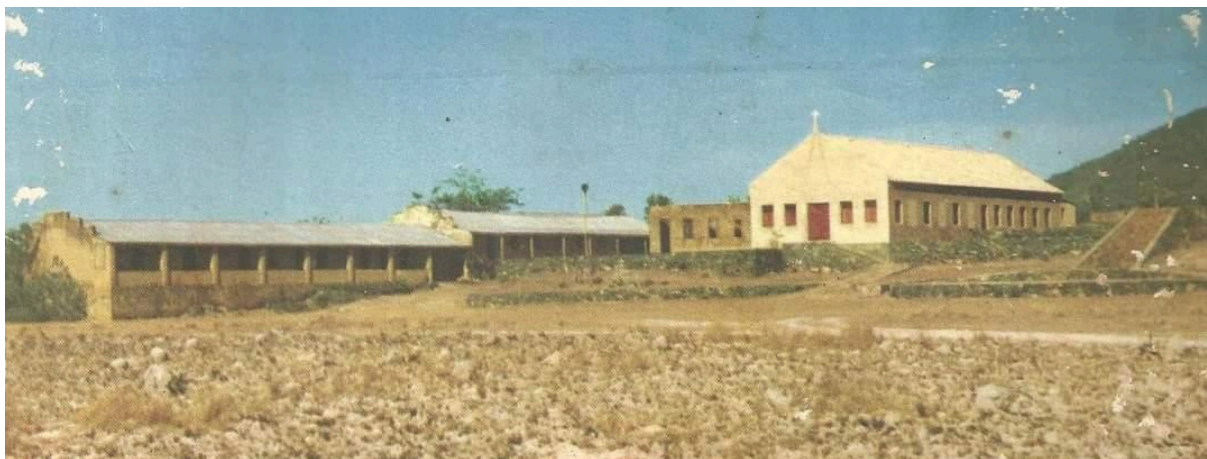
Dos filhos da primeira geração de São Jorge, alguns foram estudar na missão São José e outros foram estudar no Betel, uma escola de missionários protestantes americanos localizada no local que ficou conhecido como Azul, na margem direita do rio Surumu. Anos depois, os missionários deixaram o local. Quando crianças, as filhas do vovô Domingos,

como Elza e Celiuza e seus irmãos Diogo e Manuel, estudaram com os “missionários americanos”. Maria Barbosa, filha de Geraldo, também estudou em Betel.

Vovó Ireunice Barbosa de Souza, lembra que a missão dos americanos, como ficou conhecida, ia ser construída em São Jorge, mas seu avô Geraldo, não permitiu, pois ele já era batizado pela igreja católica e não queria outra igreja aqui. Então os americanos se mudaram para o outro lado do rio.

Como os primeiros alunos de São Jorge não eram acostumados com sistema rígido de ensino dos padres na missão São José, alguns permaneceram estudando, outros abandonaram os estudos. Pois, aqueles alunos que não falavam o português eram proibidos de falar a língua Macuxi, e até mesmo cantar os seus parixaras⁹. Por isso, muitos desistiram de estudar na missão.

Missão São José- Surumu



Fonte:

Nesse tempo, os padres chamavam a língua Macuxi de “gíria”, da mesma forma adotada pela sociedade branca de Surumu e outros fazendeiros que já estavam instalados na região de Cotingo a Maturuca, e que aquilo não servia para “nós”, era uma coisa feia. Era comum alguns padres, assim como os “civilizados” da vila, chamarem um Macuxi de caboco, ou uma Macuxi de “caboca”.

O amoko’ Francisco Barbosa dos Santos, hoje com 72 anos, começou a estudar na 2ª série na missão São José, quando tinha onze anos. Aprendeu a ler e escrever com seu pai José, que foi aluno na escola dos “americanos” no Betel. Sua passagem como aluno na missão foi rápida, durou apenas dois anos devido ter um desentendimento com sua professora e não estudou mais. “Nós entramos no recreio. Nós tínhamos perdido no futebol lá. Cheguei e fiquei de cabeça baixa na mesa, a professora começou a falar e eu continuava de cabeça baixa. Ela

⁹ Dança e canto ancestral realizado pelos Macuxi.

pediu para eu levantar a cabeça, então eu disse: pode falar que eu estou escutando. Ela chegou e me deu um tapa na cabeça e bati com a boca na mesa, já levantei zangado e empurrei ela com força também. Então ela me disse que ia me botar de castigo de joelho no milho. Eu sair da sala e o padre chegou e disse para eu entrar na sala, mas eu não entrei”.

Ele conta que na missão o sistema de ensino era rígido. A sabatina era toda sexta-feira. “Você não podia poupar a mão do outro não. Você tinha que bater com força mesmo porque se você não batia, ele (o padre) pegava e batia com força. A gente tinha medo da sabatina, tinha que saber a tabuada. Eu aprendi matemática porque eu tinha medo de apanhar, levar bolo. Eu vi o padre colocando o finado Maurício (do Canta Galo) de castigo, porque ele não falava português só falava Macuxi. “Tem que largar essa língua, essa língua não é tua, o português é a tua língua”. Pegou ele pela orelha e levou para a diretoria. Lá tinha milho no chão, a gente ficava de castigo, de joelho em cima do milho. A maioria dos alunos falavam na língua materna, tinha aluno do Taxi, o Hermógenes, o Pedro. Quando a gente ia merendar, os alunos falantes sentavam em outra mesa separados de nós porque não entendíamos o que eles falavam”.

Nessa época, em meados de 1967, juntamente com Francisco Barbosa, estudavam na missão os alunos Evaristo, filho do senhor Fidelis Barbosa, Lázaro, filho do senhor Bento, Eloy e Sebastiana. O caminho para a missão era realizado a pé, não tinha cavalo ou bicicleta. Saíam às 6:30 da manhã para estar lá às 7:00h.

Uma aluna de São Jorge, com 11 anos, chegou para estudar na missão Surumu, chamava-se Clotilde Barbosa, hoje com 67 anos de idade, filha de Leonilde Maria Barbosa. Trouxe consigo em suas memórias as vivências do internato, de como eram as aulas com alunas e alunos indígenas e não indígenas, assim como o aprendizado com as madres.

O internato era a única escola da região. Estudava indígenas e não indígenas. Me lembro que tinha umas alunas lá do Limão (maloca). Essas meninas era a “Olíbia”, a Iolanda e parece que o nome da outra era Sebastiana. Eu lembro que elas tinham os dentes serrados, como se fosse dentes de piranhas. Era comum no Limão os jovens terem os dentes amolados. Eu tinha tipo 11 anos mais ou menos né, de 10 anos para 11 anos, quando eu comecei a estudar lá. A Gerocilda, filha do Sabá Marajó e o Hitler Ambrósio também estudava junto com a gente. Nós íamos do São Jorge para a missão estudar. Essa era a única escola que tinha. Os alunos que não pertenciam aí no Surumu, vinham de outras comunidades e eram internos, tanto masculino como feminino. Eles eram internos, tinham a área de dormitório deles, o masculino e o feminino. O masculino ficava à esquerda da igreja e as meninas à direita da igreja né, que era lá na casa das madres (Narrativa de Clotilde Barbosa).

No espaço escolar do internato, os alunos indígenas não falavam a língua materna, não cantavam o parixara. Se falassem, era somente quando retornavam para suas comunidades. “Mas nessa época aí eles não dançavam, ninguém dançava parichara e nem eles não falavam a

língua materna. Se eles falavam era quando ia nas férias né, para suas comunidades, mas aí no internato eles não falavam. Agora, poderia até falar assim entre eles né, mas assim com os demais eles não falavam e esse internato que tinha não era só dos indígenas não, era para branco também. Porque a Idelvânia né, os irmãos dela, o Severiano, esse pessoal com o irmão deles. O nosso relacionamento com esses outros alunos era mais na hora do recreio que a gente conversava, porque na sala de aula não tinha como. Também quando a gente ia para biblioteca, porque tinha uma biblioteca aí a gente, os alunos da outra turma né, para fazer pesquisa essas coisas assim. Na biblioteca, aí era onde juntava variedades assim, mas fora isso só na hora do intervalo e também quando havia datas comemorativas, porque festejavam muitas datas comemorativas na escola e todo mundo tinha que participar. A gente apresentava mais datas comemorativas, eram né jogral, assim tudo falado, cantado, poesias, poema, essas coisas assim né, a gente já apresentava. Fazia muito teatro usando os desfechos bíblicos, que era nas aulas de religião. Tinha uma irmã que se chamava irmã Leonildes, era ela que tomava conta das meninas. E ela gostava muito de mim, ela me convidava para ir para o internato, aí eu ia final de semana para lá, eu passava sábado, domingo, que ela ensinava a gente bordar dia de sábado, aprender a costurar, elas ensinavam a gente a costurar, a talhar a roupa, esse negócio de corte e costura né. Então eu tinha essa ligação de convivência com as meninas e as mães”. Esse choque cultural colaborou para que os Macuxi de São Jorge deixassem várias práticas da sua cultura indígena de lado, esquecidas.

O *amooko*’ João de Souza lembra que na maloca do Banco, na Maloquinha, dançavam parixara, principalmente no Natal. Muitas malocas, muita gente do Curicaca, do Barro, do Taxi, do São Jorge, Perdiz e do Banco. Chegavam pintados de tabatinga, com suas flautas de taboca. Cantavam, dançavam e faziam competições de caxiri.

O parixara ficou em desuso, a língua Macuxi foi sendo substituída gradualmente pela língua portuguesa, mas a vida comunal da caça, pesca e a agricultura de subsistência continuava em São Jorge. A língua Macuxi só era falada entre os vovôs e vovós da comunidade. Estes, porém, não repassaram, não ensinaram seus filhos a falarem o Macuxi. A única *ko’ko* que só falava na língua materna com seus familiares era a vovó Cecília, mãe de Aulinda, que era mãe de Maria Creuza. Somente os mais velhos como Lucinda, Domingos, Geraldo, respondiam na língua Macuxi. Na vida diária, falavam em português. Ou seja, somente os mais velhos falavam a língua materna, mas não repassavam aos seus filhos.

Quando era criança, nas décadas de 1960, a filha mais velha de Maria Barbosa lembra que “na comunidade os mais velhos não tinham o costume de se chamar, se reunir para dançar parixara, mas eles acordam muito cedo. Eles faziam muito caxiri né, sempre fazia caxiri, aluá,

assim não faltava não. Era de milho, de macaxeira, coisa assim de mandioca e eles acordam cedo, chamavam tipo, gritavam né. Aí as pessoas vinham mesmo, amanhecia conversando tomando caxiri ali. Dali já quando saía preparado para ir para roça, eles trabalhavam muito de adjunta, se reuniam muito no adjunta. E assim, tem uma coisa que era muito bonita naquela época assim, que hoje eu vejo né. A diferença era que tudo era repartido, quando ia caçar, quando ia pescar sempre mandava um pouquinho lá para o compadre, para comadre e não cobrava não. Não dizia, leva esse daqui traz um pedaço, de trocar por farinha ou trocar por beiju, não levava. Hoje mudou muito, tudo mudou”.

Antes da escola chegar a São Jorge, os filhos(as) dos pais desta localidade foram estudar na missão dos padres da Consolata, agora chamada missão São José. Nessa missão, estudavam meninos e meninas, filhos(as) dos homens brancos com filhos(as) de indígenas, principalmente Macuxi e Wapichana, filhos(as) dos fazendeiros e crianças órfãs. Quem morava perto da missão, voltava pra casa e retornava no dia seguinte. E quem morava longe, tinha que permanecer na escola e só podia ir pra casa na época das férias. Tinha alunos das mais diversas malocas, como do Taxi, da Raposa, da Curicaca, do Barro, do Maturuca do Limão e etc.

Em tempos distintos estudaram na missão São José os filhos dos primeiros moradores de São Jorge: João de Souza, Evaristo Barbosa, Francisco Barbosa dos Santos, Lázaro, Isabel, Gerocilda de Lima, Atilon Barbosa, Clotilde Barbosa, Terezinha Barbosa, Hitler Ambrósio, Dilmo de Lima, Maria Nazinha dos Santos Barbosa, Luiz Carlos Barbosa e Marinildes Barbosa dos Santos.

Os alunos de São Jorge iam caminhando para a missão ou a cavalo, para aqueles que possuíam. Não havia outra forma de transporte. Muitos dos nossos vovôs e vovós estudaram na missão dos padres da Consolata. “Quando os alunos surgiam no horizonte a cavalo, os alunos da missão falavam: lá vem o pessoal do São Jorge, lembrou o Macuxi da região da Raposa, Alci Fidelis.

Nosso *amooko*’ João de Souza, conta que os Macuxi de São Jorge, crianças e jovens, também contribuíram na construção da missão São José. Severino Barbosa, Sebastião Marajó, Diogo dos Santos, João de Souza, trabalharam quebrando e carregando pedra do rio Surumu para ajudar na edificação. João conta que carregava tijolos e areia na lata. Assim como transportavam telhas da beira do lago até a missão. “Se a pessoa não desse duas viagens de areia, ficava sem merenda. Cada aluno tinha que dar dez viagens carregando um tijolo”. Nessa época era uma criança que tinha uns 9 anos de idade.

A missão foi construída e durante muitos anos serviu como escola e internato, atendendo e catequizando muitas crianças e jovens indígenas e não indígenas em Roraima.

Cansados de verem seus filhos indo caminhando para a escola da missão, no sol ou na chuva, na década de 1970 os pais pediram ajuda aos missionários para que fosse implantada uma escola em São Jorge. Então os padres entraram em acordo com os moradores e solicitaram que construíssem um barracão que passou a servir como escola. Em contrapartida, eles encaminharam uma professora para dar aula para as crianças e para os pais da comunidade.

A primeira escola construída era coberta de palha e fechada com tijolo e adobe. Era uma escola grande. Como não havia palha na comunidade, os pais tiveram que ir até a maloca Curicaca, tirar palha. A primeira professora foi a ko'ko Ireunice Barbosa de Souza, filha de Severino Barbosa e Maria Luiza. Quando tinha nove anos, sua mãe faleceu e ela foi enviada para estudar no internato das irmãs da Consolata em Boa Vista. Nas férias, seu pai ia ao seu encontro em Boa Vista e de lá retornavam no avião da Força Aérea Brasileira (FAB), pois nessa época não havia estradas. Durante anos fez esse trajeto, e quando tinha 17 anos, retornou para sua comunidade.

Quando regressou para São Jorge, foi ensinar seus pais, tios, as pessoas mais idosas a escreverem seus nomes, assinar seus nomes, pois precisavam tirar seus documentos pessoais como o título de eleitor. Como já estava formada, foi contratada pelos missionários da Consolata para ministrar aula na maloca do Cantagalo. Lá foi alfabetizar as crianças Macuxi na língua portuguesa. “Tirar o Macuxi para falar o português”. Anos depois, foi lecionar na Maloca do Limão. “Sentia muita dificuldade, pois as crianças só falavam na língua Macuxi”.

Depois da primeira escola, foi construída uma outra de tábuas, que recebeu o nome de Santo Antônio de Pádua. Desta vez, chegou a professora Idelvânia Rodrigues, enviada também pelos padres da Consolata. Ela também havia estudado no internato de Surumu e, por fim, chegou a escola construída de alvenaria com duas salas de aula, sendo até hoje utilizada pela comunidade.

No início dos anos 1980, aos 78 anos morreu Vovó Lucinda, matriarca da comunidade, da família Barbosa. Em São Jorge ainda permaneciam seus filhos: Maria e Severino Barbosa. Petronília e Fidelis, não moravam mais em São Jorge. Com o passar dos anos, nossos primeiros moradores de São Jorge foram: Geraldo, Filismino, Domingos, Severino Ambrósio, Aluizio, Agda e Lucinda.

É a partir da década de 1980 que entra um novo cenário na vida dos moradores de São Jorge, modificando o modo de se organizar, de conhecer e lutar pelos seus direitos,

principalmente, direitos relacionados à terra, educação e saúde. O acesso à educação fica mais próximo aos filhos dos moradores. Com a escola implementada na comunidade, vários professores não indígenas passaram pela escola.

Nas décadas de 1980 até o início dos anos 2000, na comunidade houve uma rotatividade muito grande de professores não indígenas. Trazendo uma educação que não condizia com a realidade da comunidade. Se no passado os pais, por algum motivo, não repassaram o ensino da língua materna Macuxi aos seus filhos, os cantos tradicionais como o parixara, o tukui, no início dos anos 2000, o cenário mudou completamente. Os pais, preocupados com a forma que o ensino na escola estava tomando, resolveram reivindicar um professor indígena que falasse a língua Macuxi. Pois na comunidade não havia mais pessoas que falavam fluentemente o Macuxi. Somente o *amooko* Severino Barbosa, era capaz de se expressar na língua materna.

Então o sentimento de pertencimento étnico Macuxi, fez com que os pais da comunidade fossem atrás de seus direitos, para que seus filhos pudessem aprender a falar o Macuxi com ajuda dos professores. O sentimento étnico em dizer *Makuusi urî*, em que se reconhece como povo, fez aflorar os seus direitos. Tal reivindicação se tornou realidade com a contratação do professor Macuxi, Valderício de Lima, sendo o mesmo batizado na comunidade com o nome indígena de *Timuru*. Ele foi o primeiro professor a trabalhar o ensino da língua materna Macuxi na escola.

Aquilo que nossos ancestrais falaram, começou a se cumprir. Chegou a escola, a estrada, a energia elétrica, a água encanada, o posto de saúde, o fogão a gás e as casas que eram cobertas de palhas deram lugar às cobertas por telhas. As casas que eram de adobe, passaram a ser construídas de alvenaria. Deixamos nossa língua materna de lado e priorizamos a língua portuguesa.

Nesse mesmo período, a comunidade começa a trabalhar seu projeto de gado, para a retomada da terra, assim como outras comunidades adjacentes. É o período que se torna mais evidente para os moradores a questão da luta pela terra, pois São Jorge está localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Conforme nossos anciãos, o primeiro projeto de gado chegou através do governador Getúlio Cruz, em meados de 1987/1988, que comprou 37 cabeças de gado da fazenda Depósito e doou para a comunidade. Contudo, a doação do rebanho bovino não foi bem vista pelos Missionários da Consolata, pois diziam que com o gado doado, o fazendeiro podia tomar nossa terra. A fala dos missionários refletia a preocupação com a ocupação da terra

pelo gado do invasor, uma vez que desde a década de 1940 os fazendeiros ocuparam as terras dos Macuxi, que iam do vale do Surumu até a região das serras.

Com a invasão das fazendas no território Macuxi, o gado foi alcançando lugares longínquos e adentrando nas roças das malocas, destruindo suas produções agrícolas e o fazendeiro começou a cercar o leito dos rios, dos igarapés para dar acesso ao seu gado. Como dizem nossos anciões, “ a terra do branco ia até onde o gado pastava”. Sempre que ocorria a invasão do gado nas roças, os indígenas matavam o gado como forma de retaliação e mudavam-se de lugar ou permaneciam em sua maloca, pois acreditavam que aquela terra lhes pertencia.

A narrativa do senhor Alcides, liderança indígena e vaqueiro por anos na comunidade Barro, no trabalho de Gilmaria Fernandes Ribeiro, intitulado “Criadores de gado: experiência dos Macuxi com o gado bovino”, vem explicar como a invasão das fazendas no território Macuxi foram cercando as comunidades.

[...] era assim né, bem aqui era uma maloca, o fazendeiro passou cerca bem aqui assim, do outro lado outra fazenda e só ficou essa partezinha aqui da comunidade, aí não tinha como a gente criar. Eu disse por que eu vi, eu presenciei várias comunidades cercadas. Aí não tinha como a gente fazer a criação, ficamos isolados mesmo nessa parte né e quando a gente começou a botar esse projeto, inclusive comigo aqui no Baixo Cotingo, quando eu era coordenador da região, ia levando gado para a comunidade, 150 reses e aí eu fui impedido pelo fazendeiro. Olha você não pode levar esse gado para as comunidades, esse gado é dos padres, dos americanos não pode levar, senão você vai tomar minha terra. Houve tiro por causa disso, impedimento muito grande contra a gente, sofrimento grande com a gente, fazendeiro sim. Não queria, não queria e botava na cabeça dos parentes, esse gado é de estrangeiro, vocês não podem aceitar esse gado, aí não queria, não queria. A gente tinha muita certeza que não era do estrangeiro, apenas era uma ajuda que a gente tinha. A FUNAI do SPI, segundo meus avós que iam lá, eles tinham 30 mil cabeças de gado ali no São Marcos. Só que eles nunca doaram para as comunidades, no tempo do SPI. E aí eles falaram muito, os tuxauas, que era tuxaua antigamente, nós temos gado, são trinta mil cabeças de gado, eles usaram muito esse gado e nunca doaram esse projeto gado pra nós. Ficou com eles pra lá mesmo. Aí só um pouquinho que já tava no final que eles foram doaram essas 36 reses eu acho para as comunidades. E assim a gente começou também o gado começou a produzir, começou já ocupar ele não quer saber, onde põe ele (o gado) ele vai andando, não quer saber não, vai andando. Onde bota ele é assim [...] (Alcides, 2018, p.38).

O senhor Alcides é oriundo da região do Baixo Cotingo, no município de Normandia. Durante muitos anos, ele trabalhou como vaqueiro em sua região e na região do Surumu. Na década de 2000, era vaqueiro da fazenda São José, pertencente aos Missionários da Consolata, em Surumu. Quando saiu da fazenda, pediu ao tuxaua de São Jorge, Francisco Barbosa, para fazer sua casa nas terras que compreendia a comunidade. Em reunião comunitária foi aceito para morar, mas até hoje ele participa das reuniões e trabalhos comunitários da comunidade do Barro.

Em São Jorge, não havia gado comunitário, mas os moradores possuíam animais domésticos como patos, galinhas, carneiros, cavalos, porcos e outros. Em seu território, o gado do fazendeiro e da missão São José, pastavam livremente nos arredores da comunidade, chegando inclusive a invadir as roças dos moradores. Do outro lado do rio Surumu, onde também eram colocadas as roças dos moradores de São Jorge, o gado da fazenda Azul e Belo Horizonte invadia as roças. E desta forma, geram os conflitos entre fazendeiros e moradores. Porém, assim como aconteceu em outras comunidades com a invasão do gado em nosso território, nossos anciões guardam em suas memórias momentos de violência entre a comunidade e o gado dos fazendeiros.

Em relação à diminuição da caça e da pesca, devido à invasão do gado, os Makuxi aumentaram as próprias criações de aves, suínos e, ultimamente, também de gado. A estas é preciso acrescentar os cavalos que utilizam, normalmente, para viajar. Para se ter uma ideia precisa sobre a criação de animais numa típica maloca Makuxi reportamos, a seguir, dados relativos à maloca de São Jorge, no rio Surumu. Das dezessete famílias que compõem esta maloca, cinco não possuem criações, enquanto as outras conseguem ter um total de 89 cavalos, 82 porcos, 143 ovinos, 11 picotes, 2 patos, 97 galinhas e 20 cabeças-de-gado. Nesta maloca não existem criações que pertençam a toda a comunidade. São propriedades particulares de cada família. Interessante notar que só a família do tuxaua possui quase todas as variedades citadas, enquanto as outras possuem, sobretudo, cavalos, porcos e galinhas. (CIDR, 1989, p. 50)

É oportuno destacar que tais situações de conflitos também foram narradas pelos Macuxi da comunidade Santa Rosa, quando tratam da chegada e da invasão das fazendas de gado no seu território, trazendo situações em que os moradores da maloca do Banco, moradia de nossos ancestrais, vivenciaram.

Dentre os vários problemas gerados por tal acontecimento vale destacar que inicialmente os fazendeiros quando não utilizavam da força e do próprio prestígio que tinham caso exemplificado no depoimento do senhor Eduardo Magalhães (em: 05.06.2016) que relatou que em meados de 1950 um militar chamado Campos construiu um cercado passando no meio da área da antiga maloca do Banco, na região do Surumu, fato que ele levou os moradores abandonaram o local e migrarem para a maloca São Jorge [...] No caso mais específico de Orokaima, de uma forma geral, a chegada das fazendas de gado trouxe inúmeros problemas, fato que inclusive levou estes na época a matarem gado dos fazendeiros (conforme depoimento de vovô José Peres, ex-tuxaua da maloca Curicaca-28.05.2006). Também muitas foram as vezes em que os moradores de Orokaima foram ameaçados e até acusados absurdamente de serem estes invasores, fato exemplificado nas palavras de Zilma Andrade (filha do ex-tuxaua Vitalino Andrade - em: 12.11.2006): "os fazendeiros falavam que a área era da fazenda (referindo-se A fazenda Milagres que na época pertencia a Elias Madeira)... Quem era o invasor era o papai porque só ele que era índio". (Cunha, 2007, p.8)

Cabe salientar que a narrativa contada pelos Macuxi da maloca do Santa Rosa, quando o senhor Campos, proprietário da fazenda “Cearazinho”, construiu um cercado passando no meio da área da antiga maloca do Banco, é confirmada pelo neto do Vovô Domingos

Hermínio dos Santos, o senhor Francisco Barbosa dos Santos, hoje com 72 anos. Ele tinha 7 anos e recorda que a cerca construída passava em frente a casa do seu avô.

As relações tensas entre os moradores de São Jorge e fazendeiros, evidenciam os conflitos pela posse da terra, como demonstrada na narrativa da ko'ko Maria Lima dos Santos, sobre um fazendeiro chamado Sindô Barbosa, que queria comprar a área da comunidade São Jorge para a criação de gado:

Tinha uma fazenda lá do outro lado, o nome da fazenda era Barracão. O nome do fazendeiro era Sindô. Quando o pessoal morava lá no Banco (maloca), de primeiro, eles iam fazer compra aí na casa desse fazendeiro Sindô, ele era do Ceará. Ele tinha muitas coisas, aí o pessoal comprava dele. Ele ainda não tinha visto pra cá pro São Jorge, aí quando ele veio, tô dizendo que antes não tinha mato, era tudo limpo, só lavrado. Aí ele achou bonito aqui no São Jorge. Aí ele perguntou do vovô Geraldo: hem! seu Geraldo, esse campo aqui não tem gado? Às vezes aparece gado do fazendeiro. Já existia Darôra, Niterói, essas fazendas pra lá, aí de lá vem o vaqueiro e leva. Aí ele (fazendeiro) disse assim, Geraldo, não sei quantas reses ele ofereceu, pra dar pro vovô Geraldo (querendo comprar São Jorge), você num quer? E se o senhor comprar pra fazenda, pra onde que eu vou? Esse meu lugar aqui não tinha branco nenhum. Esse São Jorge, é meu, todo mundo acha São Jorge, bonito. Eu tenho neto, bisneto, tataraneto, sobrinhos, todos vão ficar aqui. Aí quando morre, outro vai ficando, vai ficando. O senhor não quer gado? Não. Se eu quiser gado, eu mesmo compro. Eu mesmo compro. Eu não preciso trocar meu lugar pelo gado. Mas ele ficou doido mesmo disso. Aí veio outro fazendeiro pra comprar São Jorge. O gado do São Jorge é pesado, vai vender, gado pesado. Veio muita gente querendo comprar São Jorge. Meu tio (Geraldo) dizia, se ele fosse daqui, pra onde ele ia ficar, aqui era lugar dele (Narrativa de Maria Creuza, comunidade São Jorge, setembro de 2023).

Com a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a fazenda Niterói, ficou sob a responsabilidade da comunidade do Surumu, enquanto a fazenda Darôra passou para os domínios da comunidade do Taxi, ambas na região Surumu.

Sobre a introdução do gado em São Jorge, o *amooko* João de Souza, que já exerceu os cargos de conselheiro e coordenador do gado quando atuava junto ao CINTER (Conselho Indígena do Território de Roraima), e foi tuxaua da comunidade por muitos anos, relembra importantes momentos dessa época:

Nós tínhamos uma bicicleta que era para fazer as viagens, os trabalhos, eu fui com o padre pegar a bicicleta para ir ao Canta Galo, mas o padre não deixou. Quando foi 4:00 da madrugada eu peguei a minha bicicleta e fui para o Canta Galo, ver como é que estava a confusão lá. Quando eu cheguei lá tinha gente lá, o finado Neto. O finado neto: e aí seu Manoel derrubaram? Derrubamos p** nenhuma, não chegou foi ninguém lá. Rumm é mesmo. Rapaz eu ia trazer um documento pra vocês, mas o padre sac** não deixou. E aí de hoje para frente eu não vou trabalhar mais nessa organização não. Isso era em 1987/1988. Eu fui lá com o padre deixar a chave da bicicleta, falei para ele padre eu não vou mais trabalhar na organização, vou sair do CIR, vou sair do conselho. Não, mas porquê? Já chega. Aí eu sair. Depois que eu sair, o Amaral saiu, o Quinca Padilha saiu, o pessoal começaram a sair. Era difícil aqui pra gente, pra nós, botavam muita dificuldade. Os padres. O padre Jorge, padre Pedro, o padre Luiz, pra ninguém pegar nada do branco. Se pegasse, eles estão dando para tomar nossa área. Quando o Getúlio Cruz, deu esse gado pra gente aqui, vixe Maria foi a maior confusão. O padre Pedro: você pegou gado do governo. Foram 37 vacas e um reprodutor... Primeiro projeto foi do Getúlio Cruz, governador.

Quando nós pegamos o gado o padre ficou bravo: você pegou o gado do governo tuxaua, você vai ser preso. Eu disse quem ia ser preso era o padre, não eu. Antes não tinha projeto M+, da Funai, nada. Primeiro projeto foi do Getúlio Cruz. Aí antes de eu sair (Cinter) que eu era coordenador, aí eu fiquei para entregar o gado. A briga tava mais feio aí na Maloquinha, Contão e Boca da Mata. Aí eu fui entregando o gado. Fui entregar na Maloquinha, daqui foi eu e o Elivan. Levamos 64 rezes da missão, gado M+. Daí eu peguei, nós, eu e o compadre Edmundo, deixar lá no Contão, e depois fomos pra Boca da Mata. Aí quando nós pegamos esse gado aqui do Getúlio Cruz, o padre zangou, ele brigou comigo e a dona Ireu (esposa do senhor João). Eu disse para ele: padre eu não vou preso, quem vai ser preso é ele o governador, eu não tenho nada com polícia. Fomos buscar o gado aqui mesmo no depósito. Aí ele, o Getúlio, veio aqui né, fez uma reunião na escola. Veio ele, seu Peixinho, finado Pedro Vaqueiro, seu Totonho, que era o administrador. Aí ele disse: Peixinho, tem aonde comprar esse gado, ainda essa semana e dá para o Tuxaua aqui. Aí ele disse: tem. Aí no Depósito tem pra vender. Destar, que era dele do Getúlio Cruz né, a gente não tá sabendo da máfia que estavam fazendo com o Zé cabrito...o Zé cabrito acabou ficando com ela (fazenda Depósito). O senhor vai lá e pegar as 37 matrizes e um reprodutor. Noutro dia. “Bandeira”, manda fazer o ferro e amanhã entrego o gado pra vocês. Aí nós fomos lá, foi eu e o compadre Chico. Nós que recebemos o gado lá e trouxemos pra cá. Até hoje tem gado aí. Aí quando o padre soube que nós tínhamos pegado, imediatamente o irmão Francisco mandou me chamar. Fui com o compadre Francisco. Compadre, o irmão mandou mensagem, chamar. Fui pra lá (na missão). Oh! Tuxaua velho, amanhã vem aqui pegar gado do projeto M+. É, tá bom. Traz vaqueiro pra levar. Fizemos uma reunião. Tão dando projeto pra nós. Vamos receber? Vamos. Fizemos um curral lá, e está aí até hoje. Recebemos 51 rezes, M+. Da Funai nunca pegamos. Mas teve gente que pegou, o Canta Galo era pra tá rico de gado. Nós repassamos 5 ciclos para o Canta Galo, acabaram com tudo. Mas ainda tem gado. (João de Souza, setembro de 2024).

O projeto M+, mais conhecido como “Uma vaca para o índio”, foi criado em 1980, apoiado pela Igreja Católica, com o objetivo de desenvolver economicamente as comunidades indígenas, ocupar a terra e retomar o seu território, pois desde as primeiras décadas do século XX, as fazendas foram invadindo as áreas das malocas Macuxi que compreendem a região do Surumu até a região das Serras.

Segundo Cavalcante (2010, p.72), o projeto do gado consiste em proporcionar às comunidades indígenas, no primeiro momento, sob a forma de empréstimo, a aquisição de 50 vacas e 02 reprodutores, e depois em um segundo momento, em caráter definitivo, a produção bovina excedente do número oficial recebido. Após cinco anos, a comunidade beneficiada teria que repassar o rebanho para outra comunidade indicada pelo Conselho Regional, de acordo com os critérios de seleção. Por sua vez, a comunidade que recebe o projeto se compromete em sua manutenção através dos cuidados como gado, construção de currais, vacinas e reprodução.

Com o projeto de gado inserido nas comunidades, os tuxauas puderam se organizar melhor na luta pela terra, pois o gado passava a ocupar as terras das comunidades. Se no passado o gado era sinônimo de “maldição” nas comunidades, trazendo enormes prejuízos e sofrimento, agora é sinônimo de auto sustentabilidade e resistência. Junto a isso, durante esse período, as lideranças fortaleceram o movimento indígena em Roraima na busca pela

demarcação, homologação e da retomada de suas terras, principalmente da Terra indígena Raposa Serra do Sol, fato consolidado na década do ano 2000. A primeira comunidade a receber o projeto “Uma vaca para o índio”, foi a maloca do Maturuca, localizada na região das Serras, hoje município de Uiramutã.

Da década de 1980 até o ano de 2014, a comunidade São Jorge recebeu 3 repasses de gado do projeto M +, hoje totalizando mais de 500 cabeças de gado. Nossos moradores têm muito orgulho da criação bovina, sendo um projeto deixado por nossos primeiros tuxauas, um projeto que sempre deu certo na comunidade e atualmente o rebanho fica no “Retiro comunitário vovó Lucinda”, nome dado à antiga fazenda Depósito. Como diz o vovô João, “em São Jorge nós não criamos gado, é ele que nos cria”.

Contudo, no início do século XXI, a vida social pouco se altera. Os pais e filhos da comunidade continuam trabalhando nas roças, nas fazendas, principalmente na fazenda Depósito. Ou realizando trabalhos esporádicos na vila Surumu. Outros fazem o caminho da retomada, regressando para a comunidade.

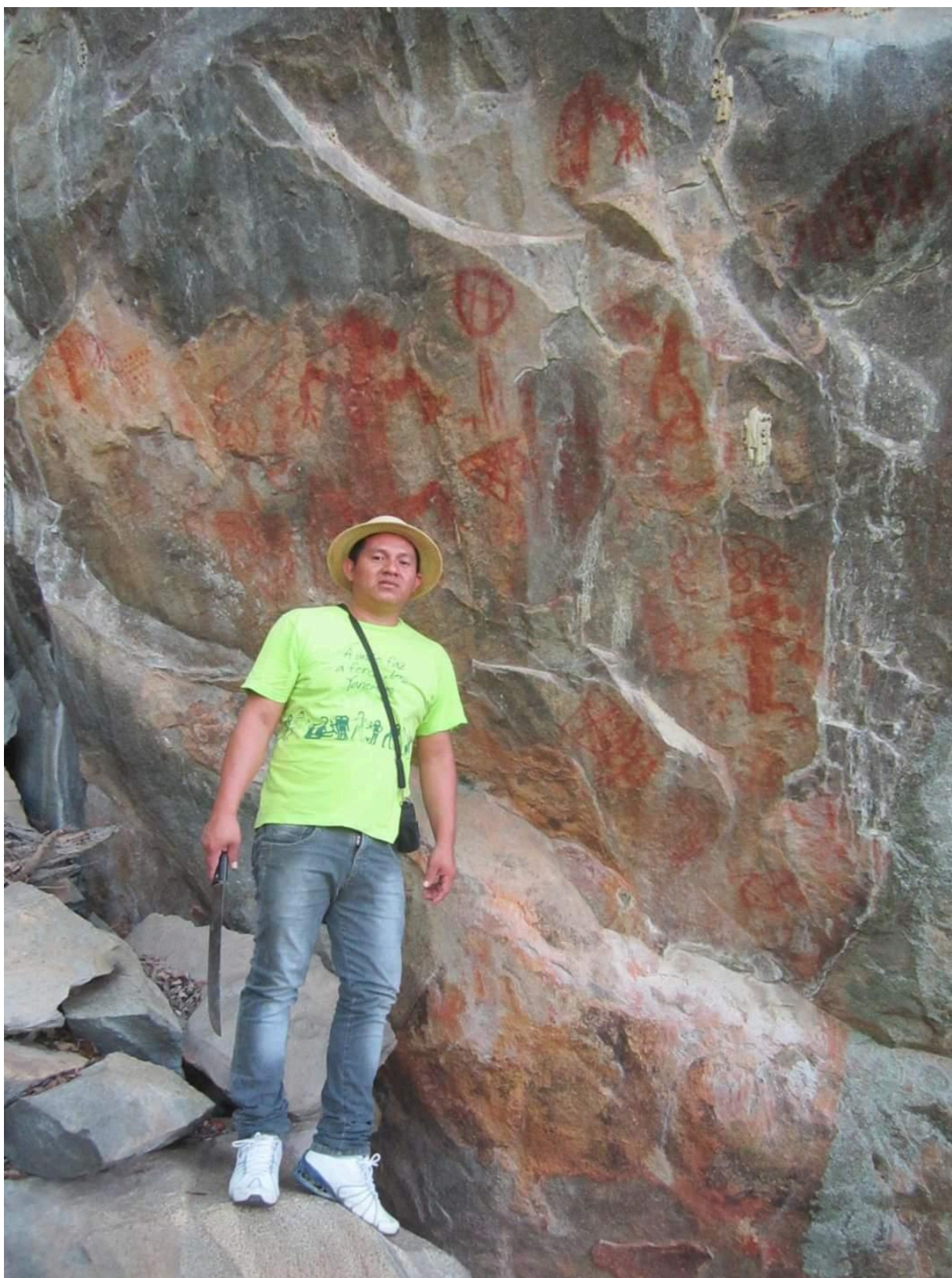
Quando chegou o tempo da modernidade, com a televisão, o aparelho celular, os carros e motos na comunidade, foi o tempo que gradativamente vamos perdendo os nossos guardiões de São Jorge, filhos de Geraldo e Lucinda. Maria, Fidelis, Petronília, Bertuliano e por fim o nosso último *amooko*’, Severino Barbosa.

Atualmente São Jorge tem como tuxaua o senhor Francisco Barbosa dos Santos, neto de Geraldo e Lucinda. Se no passado, nossos ancestrais pagaram para ter direito a terra, *Anna Pata*, hoje temos a nossa terra demarcada e homologada. Temos nosso território protegido e ocupado. Fizemos a retomada do nosso território ancestral.

A comunidade permanece com uma população de aproximadamente 150 pessoas e dezoito famílias, descendentes dos primeiros moradores. Sempre houve essa rotatividade de pessoas. Às vezes a população aumenta e depois vão para outras localidades.

Hoje há muitos jovens que saíram para cursar uma faculdade na cidade de Boa Vista. Muitos já se formaram e voltaram para trabalhar na comunidade. Outros saíram em busca de emprego. Mas, o território Macuxi de São Jorge, com seus locais misteriosos, chamados pela universidade de sítios arqueológicos e suas *pantonkon* continuam protegidos por seus guardiões. Desta vez, protegido por seus netos, bisnetos e tataranetos. E assim a vida segue até os dias atuais.

Figura Sítio arqueológico Pedra da Raposa- comunidade São Jorge



Fonte: fotografia de alunos da Escola Estadual Indígena Santo Antônio de Pádua, 2006.

6 CONCEPÇÃO, ELABORAÇÃO E SUGESTÕES DE APLICAÇÃO DO PRODUTO

Desde minha aprovação no Mestrado Profissional em Ensino de História-Profhistória eu já tinha em mente realizar algum trabalho focado para o fortalecimento da identidade indígena em espaço escolar. A proposta de início era produzir uma cartilha com meus alunos do 4^a ano na Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete. Mas, no decorrer das discussões na academia, pude conhecer vários autores que escrevem, debatem e lutam pela causa indígena e resolvi dar um olhar especial para minha comunidade São Jorge. Percebi que existiam fatos importantes sobre a memória, identidade e ancestralidade do meu povo Macuxi que poderiam ser trabalhados e escritos na futura dissertação. Não somente sobre meu povo, mas um pouco sobre a trajetória do presente autor na ressignificação de sua identidade indígena. A partir dessa nova visão, foco o trabalho para os alunos da escola estadual indígena Santo Antônio de Pádua, na comunidade indígena São Jorge, localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a 208 km da capital Boa Vista.

O produto da dissertação foi a elaboração de um livro didático com histórias Macuxi, produzido através de textos e ilustrações, elaborados a partir das vivências na comunidade São Jorge, das histórias narradas por membros da comunidade, trazendo a oralidade na composição do livro. As *pantonkon* de nossos ancestrais revelam sua visão de mundo. É importante salientar a participação do autor nesta produção, colaborando com a escrita de fatos de sua história de vida, evidenciando o seu pertencimento étnico.

DEFINIÇÃO LIVRO DIDÁTICO

O livro didático é, em primeiro lugar, o portador dos saberes escolares, um dos componentes explícitos da cultura escolar. De modo geral o livro didático é a transcrição do que era ensinado, ou que deveria ser ensinado, em cada momento da história da escolarização.

(Dossiê Contextos de recepção e interpretação dos manuais escolares • Hist. Educ. 20 (50)

• Sep-Dec 2016, Kazumi Munakata, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil).

)

Para Bittencourt ...Os livros didáticos, como sempre tenho apresentado, são um importante instrumento para

que o conhecimento sobre História, ou qualquer outra disciplina, seja apresentado e, em princípio, assimilado pelos alunos nas salas de aula. Tem sido, ao longo da nossa história educacional, o material didático mais utilizado nas salas de aula e os professores são bastante dependentes deles para as suas práticas educativas.

Os livros didáticos de História local poderiam ser significativos nesta introdução, uma vez que os povos indígenas são muitos e com histórias antigas e de contato muito variadas por todas as regiões brasileiras, mas estes livros não foram e nem têm sido muito produzidos e consumidos por uma série de razões – dentre elas as de interesse econômico.

O livro didático é destinado aos alunos do ensino fundamental II e aos professores da Escola Estadual indígena Santo Antônio de Pádua, mas também ficará disponível aos moradores desta localidade para que conheçam um pouco das histórias escritas sobre o seu povo. Assim, os alunos e os moradores de São Jorge, poderão perceber como é possível usar o livro didático no fortalecimento da identidade Macuxi. Esta produção é uma forma de fortalecimento da cultura indígena Macuxi, pois com a construção do livro, possibilitará que outros professores possam utilizá-lo, organizando para ensinar história indígena em escolas indígenas e não indígenas de Roraima.

Pensando na forma que os livros didáticos trazem seus conteúdos, aqui me reporto aos livros de história, com temas ou imagens totalmente descontextualizadas de nós. A elaboração do livro didático inclui sobretudo as *pantonkon*/histórias (sobre o território, os sítios arqueológicos, origem da comunidade e etc) dos Macuxi da Terra indígena Raposa Serra do Sol, da comunidade indígena São Jorge.

Ao mesmo tempo, no livro, narro minha trajetória de vida, desde a minha saída (minha família) da comunidade, passando por várias localidades como garimpos na Venezuela, a vida difícil na cidade de Boa Vista, vivências nas comunidades indígenas Malacacheta, Canauanim e Tabalascada, com o povo Wapichana, na região Serra da Lua e por fim o (re)encontro, o retorno para minha comunidade, atuando como professor nas séries iniciais do ensino fundamental I e ensino fundamental II na Escola Estadual Indígena Santo Antônio de Pádua, na comunidade São Jorge.

O presente trabalho me faz repensar sobre a invisibilidade do indígena no livro didático adotado nas escolas indígenas e não indígenas, que ainda nos traz informações insuficientes, estereotipadas sobre os povos indígenas no Brasil.

Esse processo da escrita tem seu valor e sua importância para conhecermos um pouco das nossas histórias locais contadas através dos livros. Faço essa análise da escrita, mas consciente que a oralidade ao longo dos anos vem dando conta da transmissão dessas histórias. Neste sentido, o processo da escrita envolve mais a inclusão no ensino de História na minha comunidade ou em outras comunidades e até na capital Boa Vista, como também nos outros municípios do estado de Roraima que possuem uma população Macuxi urbana e que merecem ter suas histórias consideradas nas escolas.

Desta forma, ressalto que as histórias que ouvi sobre meu povo indígena, as histórias que eu conto sobre meu povo, tem um significado, um valor importante, tanto que seguem na memória e na oralidade. Isto significa dizer que minha contribuição é, para além disso, pois pretendemos continuar contando oralmente, continuar ouvindo e agora também escrever.

Jan Vansiva (2010) apud Gil (2019 p.156), colabora quando defende que a oralidade é uma atitude diante da realidade, e não a ausência da habilidade de saber escrever. Pois segundo ele, as sociedades orais são as que melhor preservam a capacidade de compreensão de seu passado, por meio da memória coletiva. Ou seja, retomar as memórias ancestrais contribui para compreender o presente e projetar o futuro.

Neste sentido, acredito que escrever, construir um livro sobre os principais momentos da memória ancestral do meu povo, contribui para o fortalecimento da identidade Macuxi em São Jorge. Não somente para compreender o passado do meu povo, mas para contribuir no

presente e no futuro. Apesar dos nossos anciões, fundadores de nossa comunidade já terem partido para outra vida, a memória ainda está viva na oralidade de seus descendentes.

Neste sentido, ressalto a importância de se trabalhar o ensino de história na escola da comunidade, levando em consideração o narrado no passado pelos nossos ancestrais e as histórias do tempo presente. Desta forma, penso que a escola indígena a partir da concepção da escrita também tem esse papel fundamental de produção, de guardião da memória e da história do nosso povo Macuxi.

Por isso, foi elaborado um livro didático com histórias que ainda estão presentes na memória dos moradores, enfatizando os principais acontecimentos da comunidade, a invasão do território, as relações com outras comunidades indígenas, o espaço e sua proximidade com a natureza e o contato com o homem branco.

Ao longo de 19 anos, minha experiência com a educação escolar indígena, permite-me dizer que trabalhar a temática indígena, o ensino de História nas escolas indígenas é desafiador, devido a vários fatores como os que já foram aqui mencionados.

Deste modo, compartilho o entendimento de Circe Bittencourt (2023, p. 2), quando afirma que “O ensino de História nas escolas indígenas tem sido uma tarefa complexa e sempre desafiante para todas as comunidades indígenas brasileiras, incluindo as escolas urbanas de vários grupos”.

Para trabalhar o ensino de História nas escolas indígenas a autora considera importante destacar alguns aspectos:

Assim, um primeiro aspecto a considerar sobre o ensino de História nas escolas indígenas é o de situar-se, cada comunidade, neste momento presente em uma teia de relações entre presente-passado-futuro. Sempre tenho considerado fundamental a reflexão inicial sobre as relações de tempo e espaço de cada comunidade para o ensino escolar (construído sobre outra lógica temporal e espacial nos currículos nacionais). Temos, neste aspecto, de considerar a importância do estudo escolar envolver a história da comunidade pelas suas próprias origens – as da ancestralidade do povo, pelas narrativas dos mais velhos, dos xamãs [...] (Bittencourt, 2023, p. 2).

Diante do exposto, pretende-se que os professores possam aplicar o produto para os alunos e a comunidade. Como citado anteriormente, devido a escola ser de pequeno porte e não ter uma estrutura adequada para a apresentação dos trabalhos, pode ser utilizado o malocão comunitário para expor as produções. Sendo assim, o produto elaborado será apresentado à comunidade sob a orientação do professor, destacando a importância do texto, do produto para a comunidade escolar e geral.

Trabalhar a temática indígena sempre foi um tema desafiador, sobretudo quando queremos falar sobre a questão da identidade, o ensino nas escolas indígenas ou a luta pela

terra, que são temas importantes a serem debatidos quando se vive em uma comunidade indígena. Atualmente a negação da identidade é visível quando questionado a alguns jovens em nossas escolas e comunidades. O sentimento de pertencimento étnico parece distante da realidade que sonhamos.

Durante minha experiência enquanto professor na Escola Estadual Indígena Santo Antônio de Pádua e pesquisador na região Surumu, me deparei com vários questionamentos sobre a negação da identidade. Alguns alunos sentiam vergonha em falar que eram indígenas, outros me perguntavam para que servia o estudo da língua materna na sua vida. Por outro lado, muitos se sentiam orgulhosos em se declarar como indígena, então percebi que havia um conflito de ideias nos jovens da escola e da comunidade.

Para compreendermos um pouco desta “negação” na comunidade São Jorge, temos que voltar 60, 70 anos atrás e saber que a primeira escola para os moradores desta localidade foi na antiga Missão Católica São José, distante 7 km da comunidade e a escola dos americanos, conhecida como Betel, na margem direita do rio Surumu. Ambas eram escola/internato, a primeira administrada por monges Beneditinos e, posteriormente, pelos missionários do Instituto da Consolata e a segunda, administrada pelos missionários da Baptist Mid-Missions. A Missão Católica São José, atendia crianças indígenas e não indígenas. A escola denominada Padre José de Anchieta, que funcionava dentro da missão, foi criada em 1950. Nos relatos de meus primos, que hoje têm 70 anos e estudaram na antiga missão, dizem que as aulas eram rígidas e que eram proibidos de falar e cantar na língua materna Macuxi. Eram castigados pelos padres com puxões de orelha ou até mesmo agredidos.

Para Silva (2019. p. 30), que realizou uma de suas etapas de pesquisa de doutorado na comunidade São Jorge, refletindo sobre a construção dos sentidos sobre Makunaima por meio de uma análise comparativa, conclui:

A convivência com os religiosos católicos ocasionou algumas mudanças nas práticas culturais e na identidade étnica original. Nesse período, os índios foram inibidos de falarem a língua nativa e de realizarem os rituais da pajelança, porque não condiziam com os princípios religiosos dos missionários. Com isso, os índios absorveram não só a cultura do outro, mas a língua, os costumes, as tradições e as crenças.

No ano de sua criação, até o ano de 1982, a escola funcionou no prédio da antiga Missão São José. E em janeiro de 1983, foi transferida para um prédio próprio na antiga Vila Pereira Surumu, hoje comunidade indígena do Barro.

Nessa região, já na década de 1940, começaram as primeiras incursões de garimpeiros na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, assim como as instalações das primeiras fazendas na região Surumu.

Historicamente, foi no começo do século XX que os garimpeiros começaram a invadir as áreas indígenas do norte. Tratavam-se de simples indivíduos ou de pequenos grupos que deslocavam-se de outras partes do país e que aqui chegavam com a ilusão da riqueza fácil. Surumu (a atual Vila Pereira), em área Makuxi, era o lugar de encontro mais importante. Ali, os índios eram “contratados” como carregadores e, posteriormente, como braços nos locais de garimpagem. (Centro de Informação Diocese de Roraima, 1990, p.11)

Com a ajuda dos missionários da missão São José, na década de 1970, a escola chegou à comunidade São Jorge, com o ensino Mobral, com o objetivo de ensinar os membros da comunidade a escrever para assinar os seus nomes e retirar os seus documentos pessoais. De 1979 até o ano 2000 a escola foi administrada por professores indígenas e não indígenas. E, nesse período, não havia nenhuma preocupação com o ensino da língua Macuxi ou com o ensino diferenciado da educação escolar indígena, o ensino ofertado era somente o que envolvia o conhecimento chamado de universal.

Desta forma, é importante destacar que as experiências com a educação escolar no território Macuxi, data do início do século XX com os monges beneditinos, na incipiente missão católica, como evidenciou Koch-Grünberg, durante sua passagem no vale do Rio Branco. De acordo com o etnólogo a escola era assim composta:

A sede da missão consiste em algumas construções térreas e provisórias, com paredes de pau-a-pique e telhados em parte de palha de palmeira, em parte de folha canelada. Compreendem a capela, as celas dos padres e irmãos, a sala de aula, que também serve de refeitório, a cozinha, a despensa e outros recintos pequenos. [...] Numa casa conjugada, vizinha de um alpendre para guardar ferramentas e tábuas, fica o dormitório dos, até agora, oito alunos, que pertencem a diferentes tribos, e uma câmara escura confortavelmente mobiliada. (Koch-Grunberg, 2006, p.133)

De um modo geral, foi somente na década de 1960 que algumas comunidades indígenas, principalmente Macuxi e Wapichanas, passaram a ter escolas, sendo inicialmente administradas pela nova ordem religiosa da igreja católica, os missionários do instituto da Consolata. Já na década seguinte, o governo do antigo Território Federal de Roraima assumiu a responsabilidade do ensino, criando várias escolas em comunidades indígenas, principalmente naquela época, escola de 1º grau. Contudo, as escolas nas comunidades produziram um efeito negativo na cultura indígena, pois o ensino não condizia com a realidade das comunidades, o que nos leva a crer que a escola contribuiu, em dado momento, para a negação da cultura indígena.

A escola vem quebrar violentamente estes costumes, introduzindo a maneira branca de ensinar. Assim, meninos que nunca foram acostumados a ficar horas sentados, têm que acostumar-se a tempos e ritmos completamente estranhos à vida dos outros índios. (Centro de Informação Diocese de Roraima, 1990, p.23)

Penso que o processo de colonização na região, também contribuiu significativamente para o desaparecimento ou esquecimento da língua Macuxi na comunidade São Jorge, ou seja, esse contato interracial com missionários, fazendeiros e garimpeiros mudou a forma de pensar, de agir dos nossos primeiros moradores, o que se fez sentir no pensamento de seus filhos e netos no decorrer dos anos. Mas penso que o aprender a falar o português, também foi uma forma de não ser enganado e proteger-se da sociedade envolvente.

Nos anos cinquenta, a língua makuxi começou a sofrer uma série de ataques por parte da sociedade envolvente. Passou a ser chamada de “gíria”, termo cuja acepção estava carregada de significação negativa. “Falar gíria não presta” pode ser considerada o slogan deste ataque que envolveu o governo local, através da Secretaria de Educação, a igreja e órgãos de assistência aos índios. (Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989, p.45-46)

Aos nossos pais, que foram alunos na escola/internato, não lhes foi ensinado a importância do uso da língua materna Macuxi em espaço escolar, pelo contrário, lhes foi negado o direito de falar a sua própria língua, de cantar nos seus rituais. Para os missionários e fazendeiros a língua Macuxi era uma gíria. Então, “Falar gíria não presta”, “Falar gíria é feio”, isso era muito comum de ser ouvido por nós indígenas na região Surumu. Isso nos trazia um sentimento de inferioridade, de coisa ruim. Quando falávamos com nossos anciões sobre a importância da língua Macuxi, eles se referiam a ela como gíria.

Silveira (2016, p.19), destaca que os povos indígenas do Brasil passaram por inúmeras transformações, mas apesar de tudo mantêm suas identidades.

Os diversos povos indígenas que habitam hoje o país passaram por transformações culturais, como todos os povos do mundo. Muitas dessas transformações tiveram a marca da extrema violência, da subjugação e do desrespeito vivenciados a partir da chegada dos invasores europeus. E apesar disto, passados séculos, continuam afirmando as suas identidades étnicas, construídas e reconstruídas nas diversas vezes em que sentiram necessidade.

Na década de 2000, os pais dos alunos preocupados com ensino dos seus filhos e principalmente por não haver no seu quadro de professores o profissional de língua Macuxi, para ensinar os seus filhos a falar e escrever a língua materna, começaram a reivindicar da secretaria de educação o professor de língua materna para atuar na escola. No ano de 2005 chega o primeiro professor para trabalhar a disciplina de língua Macuxi. Durante nossas reuniões comunitárias ou de pais e mestres, muitos sentiam-se orgulhosos em receber o professor, o elogiavam, pois viam em casa seus filhos lendo as primeiras palavras em Macuxi, cada um tendo um nome em Macuxi, cantando e dançando o parixara, pois segundo eles,

estavam perdendo a língua materna, a cultura, não sabiam ler e nem falar. O único Macuxi falante da comunidade era o senhor Severino Barbosa, que faleceu em setembro de 2023.

Hoje, podemos afirmar que a escola na comunidade tem um papel muito importante no fortalecimento da cultura dos alunos. A partir daí, percebe-se que houve uma grande mudança no pensamento dos jovens, na comunidade quanto a questão da identidade. Se no passado os seus pais foram obrigados a esquecer a língua materna por diversos fatores, hoje os jovens procuram valorizar o seu pertencimento étnico, através das danças, dos cantos e defendendo o seu território.

Luciano (2006, p.38) destaca que “Ser índio passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural importante no país. Ser índio transformou-se em sinônimo de orgulho identitário”. Fruto, principalmente do movimento indígena local e nacional. A partir do movimento indígena organizado, pudemos reivindicar a educação escolar indígena, a saúde e as demarcações de nossas terras indígenas. Pode-se dizer que hoje trabalham nas escolas somente professores indígenas, umas das grandes reivindicações dos tuxauas na década de 1990. Mas isso não significa dizer que está tudo bem, ainda temos muitos desafios, pois assim como existem estudantes que negam a sua identidade, também há professor que não se identifica como indígena, apesar de ter comprovado com algum documento sua etnia para atuar em uma escola indígena.

O problema central desta pesquisa foi saber como trabalhar o fortalecimento da identidade indígena através do ensino de história Macuxi. Para isso foi elaborado um livro como apoio pedagógico aos professores e alunos de São Jorge. Pois entendo que contar a história de como surgiu a comunidade, seus fundadores, como chegaram a esse local, porque a comunidade recebeu este nome ou ainda contar a história dos nomes dos lagos que existem neste território, vá fortalecer seus laços de pertencimento étnico com seus ancestrais e compreender que passado, presente e futuro estão interligados.

Neste sentido, Tiago Hakiy, trabalhando o conceito de ancestralidade, enfatiza que o Brasil precisa se conhecer levando em consideração a importância dos povos indígenas na formação do povo brasileiro.

O Brasil necessita se conhecer, é impossível pensar em nossa história sem levar em consideração os povos aqui existentes, sem louvar a ancestralidade presente no canto dos pássaros e nas brisas do passado. Por isso, e muito mais, devemos encontrar mecanismos para a manutenção da cultura indígena, primordial para o surgimento da nação brasileira. (Hakiy *apud* Dorrico, 2018, p. 37)

Desta forma, as narrativas contadas por indígenas Macuxi da comunidade indígena São Jorge, das experiências na docência do autor em diferentes escolas do estado de Roraima e em pesquisas de obras referentes ao pretendo trabalho, foram o norte desta pesquisa.

As obras de Bittencourt foram de fundamental importância para a pesquisa, pois nos deram uma ideia de como os povos indígenas ficaram esquecidos, invisíveis ou estereotipados nos livros didáticos.

Como destaca Bittencourt (2013, p. 104-105), “O livro didático era o responsável exclusivo das falsas representações sobre os povos indígenas”. Ou seja, nos livros temos uma visão muito limitada dos povos indígenas.

Para Bittencourt (1994, p. 107), “os povos indígenas ficaram à margem da história do Brasil, embora, paradoxalmente, sempre estivessem presentes na programação curricular de ensino de História”. E a autora continua reforçando que um dos principais colaboradores para isso foi o uso dos livros didáticos na escola.

Abordando o conceito de Ensino de História, Bittencourt (2008, p.59) traz uma importante contribuição no que concerne a conteúdos e métodos de ensino de história. A autora ressalta que a História, enquanto disciplina escolar, possui uma longa história, permeada de conflitos e controvérsias na elaboração de seus conteúdos e métodos. De acordo com Bittencourt (2008), o ensino de história sempre esteve presente nas escolas elementares ou escolas primárias brasileiras, variando, no entanto, de importância no período que vai do século XIX ao atual.

Circe Bittencourt é referência a todos que se debruçam a pensar o campo do Ensino de História, ao longo de sua carreira sua pauta gira em torno do ensino nas escolas indígenas no contexto amazônico, pois atuou muito tempo com os povos Terena, de Mato Grosso do Sul e com os Timbira da região junto ao Tocantins (Maranhão e Tocantins atual).

Bittencourt (1994, p.111), já enfatizava a forma do ensino de História para as populações indígenas. Para essa população específica, ressalta que pensar a construção de conteúdos de História envolve três aspectos. A necessidade de se refletir sobre a história local ou de grupo, sobre a história do conjunto dos grupos indígenas e sobre a história dos brancos que deve abranger, por seu lado, a história dos contatos e relações entre índios e brancos e da história ocidental cristã.

Desta forma, trabalhar o ensino de história para as populações indígenas torna-se também um tema desafiador. Pois, as histórias dos povos indígenas sempre foram repassadas através da oralidade, e apenas a pouco tempo vimos obras de autores indígenas publicadas, através de um longo período com o domínio da escrita.

O presente trabalho, com a história oral, colabora para dar mais visibilidade ao povo Macuxi, através da escrita, da oralidade dos que ainda permanecem vivos. E deixar registrado, a história para nossas futuras gerações.

Para Alberti (2003), a narrativa é a base da história oral, pois o entrevistado transforma o que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a passagem dos nossos anciãos para a outra vida, se nós não registramos suas histórias, fica tudo na memória de quem partiu. Alguns pesquisadores não indígenas registraram alguns fatos da nossa comunidade, das histórias locais, mas somente para fins acadêmicos, para obtenção de títulos e para melhorar sua condição financeira. E socialmente, culturalmente o que deixaram para nossos moradores? Hoje fiz essa pesquisa através da escrita dos que compartilham conosco pela oralidade, nas falas dos que ainda permanecem vivos, para deixar registrado, a história do meu povo às nossas futuras gerações.

A pesquisa teve relevância, pois trabalhou a memória e a ancestralidade de um povo indígena, envolveu personagens de povos diferentes na elaboração da história, demonstrando desta forma que somos povos com história significativa e específica, e que somos capazes de contribuir intelectualmente com a universidade e com a sociedade.

Podemos dizer que a pesquisa contribuiu expressivamente com as escolas e comunidades indígenas de Roraima e até nacionalmente.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003. **Narrativas na História Oral**. (CPDOC-FGV)

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **A história das populações indígenas na escola: memórias e esquecimentos**. In: PEREIRA, Amilcar Araujo; MONTEIRO, Ana Maria (Orgs.). **Ensino de histórias afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013. p. 101-132

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **O ensino de História para populações indígenas**. Brasília, ano 14, n. 63, jul./set. 1994

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Entrevista parte do projeto A Escuta de **Intelectuais Mulheres e suas contribuições para o campo do Ensino De História**, realizado durante a disciplina História do Ensino de História, UFRR-2023.

BRANDÃO, Ruth Silviano. **A vida escrita**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

CAVALCANTE, Moura. Ronalson. Projeto do gado. “Uma vaca para o índio”: Processo histórico, organização e luta pelo território, Roraima- 1980-2009. **Revista Textos Debates**, Boa Vista, n. 18, p.251-268, jan/jun 2010.

CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima. **Índios de Roraima – Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana**. Coleção Histórico-etnológica no 1. Boa Vista, RR, 1989. 106p.

CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima. **Índios e Brancos em Roraima**. Coleção Histórico-etnológica no 2. Boa Vista, RR, 1990. 85p.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação,**

crítica e recepção [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de. **Dicionário de ensino de história**. Rio de Janeiro: FGV Editora,

FIOROTTI, Devair Antônio e Silva, Terêncio Luiz. **Panton pia': Eremukon do circum-Roraima**. Cantores Manaaka e Yauyo. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2018.

GOMES, Dhiogo Rezende. **Mê Ixujarênh - Ausência, Presença e Busca: O Ensino de História na Escola Indígena Tekator do Povo Panhĩ – Apinajé**. Dissertação Mestrado Profissional em Ensino de História. Araguaína, TO: Universidade Federal do Tocantins, 2016.

GIL, Carmem Zeli de Vargas. **Memória**. In FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de. **Dicionário de ensino de história**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019. pp. 156-159.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAKIY, Tiago. **Literatura indígena – a voz da ancestralidade**. In DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, pp. 37, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Literatura indígena: da oralidade à memória escrita**. In DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, pp. 39, 2018.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. Ailton Krenak. – 1ª ed. – São Paulo : Companhia das letras. 2022.

KOCH-GRUNBER, Teodor. **Do Roraima ao Orinoco, v.1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913** / Teodor Koch-Grunber; tradução Cristina Alberts-Franco. – São Paulo: Editora UNESP 2006.

LAKATOS, EVA MARIA. **Fundamentos de metodologia científica** / Marina de Andrade Marconi, Eva Maria Lakatos. – 8. ed. – São Paulo: Atlas, 2017.

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.

MEYER, Dom Alcuíno. **Nota sobre a Missão Beneditina do rio Branco**, elaborado por Meyer, arquivo mosteiro de São Bento- RJ.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura indígena: da oralidade à memória escrita**. In DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira;

DANNER, Fernando (Orgs). *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, pp. 81, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. COHN, Sérgio (orgs). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017. (Coleção Tembetá).

MUNDURUKU, Daniel. *Literatura Indígena e as novas tecnologias da memória*. Revista do laboratório de Linguagens. LEETRA. Universidade Federal de São Carlos, Volume 01, Nº1, 2012.

PEREIRA, Zineide Sarmiento. **Atores indígenas no debate da Raposa Serra do Sol** / Zineide Sarmiento Pereira. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2023.

REPETTO, Maxim. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**/Maxim Repetto. Boa Vista: editora da UFRR, 2008.

SILVA, Matilde da. Rev. Igarapé, Porto Velho (RO), v.14, n.2, p. 60-75, 2021

SANTILLI, Paulo. **Fronteiras da República : História e política entre os Macuxi no vale do rio Branco**. 1994. São Paulo.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito** / Paulo Santilli. – São Paulo: editora Unespe, 2001.

SILVEIRA, Thais Elisa da Silva da. **Identidades in(visíveis): indígenas no contexto urbano e o ensino de história na região metropolitana do Rio de Janeiro** / Thais Elisa da Silva da Silveira. Dissertação (Mestrado Profissional em rede nacional PROFHISTÓRIA) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores. 2016.

SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e. **Iperu U'komanto: formas e sentido no mito Makunaima** / Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva — 2019 152 f. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) — Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara)

SILVA, Sandra Rodrigues e. **Um Rio, uma Ponte, uma Cisão: Comunidades Indígenas Surumu e Barro, Roraima, Brasil**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Boa Vista-RR, 2018.

ARTIGO: VIOLÊNCIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS E A IGREJA CATÓLICA EM RORAIMA: ENTRE A DITADURA E A DEMOCRACIA