

PROJETO DO GADO - “UMA VACA PARA O ÍNDIO”: PROCESSO HISTÓRICO, ORGANIZAÇÃO E LUTA PELO TERRITÓRIO. RORAIMA:1980 - 2009

Introdução

A produção do espaço na Amazônia brasileira, classicamente dividida em ciclos, sofreu perceptíveis mudanças na sua dinâmica social, pressionada por forças de produção externas, que inicialmente se materializou com o extrativismo - drogas do sertão e o látex. Com o final do ciclo da borracha, preocupado com a soberania territorial e organização do espaço amazônico, o governo militar instituiu o II Plano de Integração e Desenvolvimento da Amazônia na década de 70. Progressivamente a pecuária se destacou e passou a ter um papel fundamental na dinâmica econômica, constituindo a base material na paisagem rural da região. O gado bovino foi usado como objeto e subterfúgio territorial: posse e manutenção da terra, contribuindo para a identidade do espaço. A propriedade passa a ser valorizada, não por sua extensão, potencialidade agrícola ou riqueza geomorfológica, mais pelo número de gado que se possui. A revolução tecnológica se fez presente no desenvolver das atividades econômicas com o foco no lucro, investimento do grande capital, o que agravou os problemas sociais em função das condições de apropriação desigual dos modos de produção. Um caso clássico desses problemas é o latifundiário: disputa pela terra entre índios, posseiros, mineradoras e fazendeiros.

No desenrolar do processo colonizador, os indígenas perdiam e/ou remodelavam seus territórios e conseqüentemente, re-elaboravam seus espaços tradicionais e empurrados pela necessidade se sujeitavam a forma de produção dos não índios e como conseqüência inevitável, além das terras, descaracterizava-se suas identidades

* Graduado em História-UFRR, Especialização em Educação Infantil - UFRR, Especialização em Pedagogia Escolar – FACINTER/IBPEX. Professor da Educação Básica da rede pública estadual de ensino. Presidiu a Comissão de Implantação e Fortalecimento dos Conselhos Escolares no Sistema Público de Ensino de Boa Vista-RR. e-mail : ronalson3@gmail.com

étnico cultural. Entretanto, a estratégia do colonizador, a de usar o gado como objeto-meio para ocupação territorial, tinha sido absorvida. Os indígenas do noroeste de Roraima utilizaram o mesmo elemento justificador da extensão territorial, segundo o modo capitalista de produção para garantia da terra. Este objeto significativo de territorialidade provocou tal movimento espalhou – se e atualmente se encontra em 08 regiões indígenas: Serras, Baixo Cotíngo, Surumu, Raposa, Taiano, Amajari, Serra da Lua e São Marcos, numa produção extensiva, segundo a FUNAI (2009) com mais de 40 mil reses.

O papel do gado na organização do espaço em Roraima

Durante séculos a colonização portuguesa usou várias estratégias para garantir a posse da Coroa no Vale do Rio Branco, dentre elas, as fortificações e os aldeamentos, projetos que acabaram cumprindo seu papel naquele momento, mas que não teve continuidade. Na empreitada portuguesa, o gado fora usado como objeto de apoio, um exemplo disso foram as fundações das fazendas reais; São Marcos, São José e São Bento, em 1787, onde visava-se a utilizações destes na manutenção do Forte São Joaquim - Construído entre os anos 1775 a 1776, além de servir de base para o abastecimento do comércio de carne bovina na província do Rio Negro. “Esse projeto, como os dos aldeamentos, objetivavam consolidar as fronteiras ao norte e reafirmar de forma mais intensiva a presença portuguesa na região” (VIEIRA, 2007, p.32). A dinâmica produtiva organizou o espaço dando condições materiais para o latifúndio baseado na pecuária, Viera (2007) também afirma que no último século, duas das fazendas nacionais (São Bento e São José), estavam sob a tutela de 150 fazendeiros, latifundiários dos quais nem conheciam os limites exatos de suas terras e a ela dava valor de acordo com as cabeças de gado existentes. “A implantação das fazendas nos campos dessa região atendia um dos programas governamentais do Brasil-Português de valorização econômica da terra, garantindo-lhes a ocupação, alimento e defesa [...]”, (OLIVEIRA, 2003, p.83).

O trabalho indígena, na região, foi usado, pois era à mão de obra existente e disponível na época. Esse trabalho, em alguns casos, foi obtido de maneira compulsória. “Comerciantes e fazendeiros chegaram a retirar a força de arma em punho, os índios das malocas para trabalhar nas fazendas e no comércio” (CIRINO, 2000, p.82). Porém, o domínio e apropriação da mão de obra indígena não se deram sem reação, “Nesse contexto o número reduzido de brancos não impedia as dispersões dos índios que fugiam das aldeias missionárias e povoados, deslocando-se para o interior da selva” (OLIVEIRA, 2003, p.79). A mão de obra indígena foi bastante

difundida na região, onde diante da escassez cada vez maior da caça e da pesca, os indígenas se sujeitavam aos trabalhos do trato com o gado. “A história da absorção dos povos indígenas da região do Rio Branco, principalmente os Macuxi e Wapixana, está intimamente ligada á expansão da pecuária que necessitou não só do trabalho indígena, mas também utilizou grandes extensões de terra”. Cirino, (2000, p.43). Ainda sobre a questão do uso do trabalho na colonização roraimense, temos.

Dessa forma, não é difícil concluir que as fazendas de gado, ao menos em Roraima. Não apresentava grandes diferenças da grande lavoura existente no restante do país, pois [...] empregavam trabalhadores escravos como forma predominante de trabalho, sendo que esta se utilizava a mão-de-obra negra e aquela da mão-de-obra indígena, apenas aparentemente livre. (VIEIRA, 2007, p.38)

Um das formas de pagamento ao índio era ‘a quarta’ - no tempo da ferra, quatro reses eram laçadas e separadas, três iam para o dono da fazenda e uma para o vaqueiro, que depois tinha que prestar conta com os barracões da fazenda – lugar onde o fazendeiro vendia no avarejo, geralmente com preços inflacionados. As compras de gêneros alimentícios, de higiene e vestimentas, em geral eram feitas a fiados. Em alguns casos depois da ferra e abatido o valor do fiado nos barracões, o vaqueiro ficava devendo para o fazendeiro e se comprometia quitar os débitos na próxima ferra. Pra Santos (2008, p.132) “A divisão do trabalho pode, também ser vista como processo pelo qual os recursos disponíveis se distribuem social e geograficamente”. Nesse sentido a colonização não tinha grandes opções se não usar a força de trabalho dos colonos e dos indígenas, impondo sua condição remuneratória ilusória, sobre isso Vieira (2007, p.54) comenta:

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

O espaço construído já dava conta de caracterizar a divisão social do trabalho, estratificando a sociedade local em classes, modelo tradicionalmente constituída pelo capitalismo, com a apropriação compulsória da mão de obra indígena e/ou pagamentos com valores aquém do real correspondente a produção, esta relação também se estendia aos colonos que aqui chegavam e só possuíam sua força de trabalho, relações estas, firmadas sob a aparente harmonia entre dominados e dominantes.

A utilização do gado como estratégia de posse da terra, foi sem dúvida usada pelo colonizador, que ao chegar e não encontrado resistência, começava a criação

bovina mantendo uma boa relação com os índios. Em muitos casos até se tornava ‘compadre’ destes. Quando os conflitos judiciais pela terra eram inevitáveis, não era incomum a decisão de o estado legalista beneficiar o invasor, diante da apatia dos donatários nativos. A sociedade dominante organizava o espaço baseada na estrutura filosófica do capitalismo e se apropria dos instrumentos do estado para manter sua hegemonia sobre os dominados. Castro (2010, p.80) citando Engels, define estado como produto da sociedade em determinado grau de desenvolvimento e que a própria existência dele é o reconhecimento que a sociedade se estruturou de forma contraditória. Para existir a possibilidade de convivência entre as classes “um poder, aparentemente situado acima da sociedade, tornou-se necessário para moderar o conflito e mantê-los no limite da ordem [...]”. O discurso ideológico do estado se faz por vezes ecoar nos atores e instituições pertencentes à classe hegemônica. A despeito disso, Vieira (2007, p.52), exemplifica:

Um caso de apropriação indevida de terras indígenas ocorreu em 1979, na maloca da barata, região do Taiano, onde vivem os Wapixana. Um senhor chamado Eptácio Andrade de Lucena possuía uma fazenda denominada Triunfo. Para aumentar suas posses, diz ter comprado do tuxaua José Lourenço uma barraca (benfeitoria) numa área denominada de Campo Maior, com 700 hectares de terra, pela quantia de Cem Cruzeiros, em 1961. Em 1971, o fazendeiro entrou na justiça, por intermédio do seu filho, promotor Hitler de Lucena, e do escritório de advocacia do senhor Alcir da Rocha, alegando que a fazenda Triunfo tinha necessidade de ampliar seus campos de pastagem, considerados insuficientes para alimentar 500 cabeças de gado. O documento é finalizado pelo Juiz Eutáquio, depois de ouvir quatro testemunhas favoráveis ao proprietário da fazenda, manda despejar o tuxaua da área em litígio.

No final do século XX, o gado já fazia parte da cultura produtiva indígena, mas sempre com foco operacional, mão de obra a serviço do fazendeiro. Na disputa territorial, os indígenas compreenderam que fora esse objeto produtivo que proporcionara a desterritorialização, retalhando suas terras, minando-as com fazendas particulares. “Assim, de um lado empurrados pela necessidade e de outro pela consciência de que, só seguindo o exemplo dos invasores a luta poderia ter sucesso, os índios começaram a comprar gados e porcos”. (CIDR, 1990, p.46). Agora este objeto estaria sendo usado como estratégia aprendida, para oportunizar autonomia sócia política e econômica, e fortalecer a organização em defesa da terra, ou seja, uma verdadeira ‘patada do boi’, “A criação de gado selvagem é, ao mesmo tempo, maldição e benção para Roraima: instrumento de ocupação das terras e opressão dos fazendeiros; caminho de resgate nas mãos das comunidades indígenas” (MON-
GIANO, 2011, p.47).

De modo geral os indígenas de Roraima nas décadas de 70 a 90, sofriam fortes reflexos da colonização: transformação do espaço devido o trato com o gado, além da presença do garimpo (ouro e diamante) e conseqüentemente a gradativa eliminação de fortes elementos culturais, a despeito disso Santilli (2001, p.99) reforça, “finalmente a grande invasão da área [Raposa Serra do Sol] de proporções nunca antes alcançadas, e a instalação maciça de garimpeiros só ocorreram recentemente, isto é, desde 1990”. Os índios do lavrado viviam, nesse momento, dependentes dos serviços dos garimpos e dos fazendeiros. A base material constituída fortalecia a sociedade envolvente e deixava as comunidades indígenas dentro de um sistema de dependência com os não índios.

Ao que tudo indica, estava selada a sorte dos vários grupos indígenas da região Rio Branco. Muitos desses grupos já desapareceram, principalmente depois da intensificação dos contatos, no final do século XIX, com o avanço da pecuária e da mineração. [...] os índios de Roraima e suas terras foram sendo incorporadas com mais intensidade somente a partir das últimas três décadas do século XX. Isso ocorreu devido ao avanço das diversas frentes de expansão baseadas na pecuária e na mineração, quase três séculos depois, especialmente após a abertura da rodovia Manaus – Boa Vista em 1977 (BR 174) e com o início da construção do trecho roraimense da Perimetral Norte (BR 210), período em que o fluxo de migração para o território aumentou consideravelmente. (VIEIRA, 2007, p56.).

Foi em Maturuca¹, comunidade localizada próxima ao Rio Mau, que se originou uma das estratégias mais eficazes na organização e defesa dos direitos indígenas, o Projeto do gado, criação extensiva com caráter exclusivamente comunitário. Inicialmente o projeto intitulou-se “Uma vaca para o índio”² que visava arrecadar das comunidades católicas na Europa, um capital de giro para compra de matrizes, com o objetivo de fomentar a criação de gado nas comunidades indígenas das serras de Roraima. “A Itália foi o país mais generoso: chegaram doações de paróquias, de comunidades, de escolas, de universidades, de padres, de bispos e até do Papa João Paulo II” (MONGIANO, 2011, p.61).

Desde o início o projeto contou com a simpatia e a ajuda do Mons. Ersílio Tonini Arcebispo de Ravenna - Itália, figura estratégica que muito contribuiu para o sucesso da iniciativa. Mons. Tonini chegou mesmo a lançar uma campanha no jornal “Avverire” e na revista “Famiglia Cristiana” para a arrecadação de fundos, Diocese

1 No ano de 1980, a aldeia Maturuca, chamada pelos índios de Coração da Raposa Serra do Sol, recebeu o primeiro lote de gado. Após duas décadas, somando o gado comunitário e individual, a comunidade (formada por 339 pessoas) tem mais de 600 animais. Disponível: <<http://www.cir.org.br/portal/projetodogado>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2012.

2 Projeto ONG/13/89/17. “Uma vaca para o índio”, Co - financiado: CEE - (Comunidade Econômica Européia), MSP - (Moviment Siviluppo e Pace), Itália pela Conferência Episcopal Italiana e Diocese de Roraima.

de Roraima (1989), tendo visitado o projeto do gado em duas oportunidades, uma em 1990 e outra no ano seguinte. O resultado da campanha foi a compra de 5.924 cabeças de gado³, doadas através de projetos para as comunidades indígenas. O primeiro lote foi comprado em 1979, em Surumu e recebeu o ferro com as iniciais M e + (cruz), respectivamente alusivos a comunidade de Maturuca e Diocese de Roraima. Após a compra, os rebanhos eram repassados diretamente para as comunidades indígenas. Para otimizar o investimento a Diocese operacionalizou 02 (dois) depósitos de gado em Surumu, que tinham a finalidade de melhorar o rebanho para que o repasse às comunidades fossem de qualidade. A partir de 2002, os projetos foram todos distribuídos para regiões, ficando os depósitos desativados.

Segundo Mongiano (2011, p.60), bispo da Diocese de Roraima e na ocasião, elenco dessa trama, Pe. Jorge Dal Bem Bem foi o mentor do projeto do gado M+ “[...] me apresentou um projeto bem articulado, que ele mesmo redigiu [...] o projeto foi apresentado ao delegado da FUNAI que o aprovou”. Entretanto, esse modo produtivo não começou sem base experimental, outras iniciativas, utilizando a produção extensiva do gado, já haviam sido testadas. É o caso, por exemplo, das comunidades de Santa Inês e Guariba na região do Amajari, que receberam respectivamente vinte e vinte e sete reses, estando esta última sob a orientação do padre Lírio Girardi, e que não teve os mesmos elementos essenciais do projeto do gado das Serras, Diocese de Roraima (1984).

A Fundação Nacional do índio, também fez parecido investimento produtivo, porém com princípios-objetivos diferentes ao do projeto do gado M+. Para esta instituição, o gado deveria beneficiar as comunidades indígenas, resolvendo exclusivamente o problema de a segurança alimentar. Nesse mesmo sentido, os então governadores, Getúlio Aberto de Souza Cruz e Neudo Ribeiro Campos implantaram outros projetos do gado subsidiado pelo Estado, porém estas iniciativas não tiveram grandes êxitos. No jornal de Boa Vista (1991) de 14 de abril, temos a seguinte matéria:

A FUNAI iniciara no dia 25 de abril o repasse de 495 bovinos entre reprodutores e matrizes para quatorze comunidades indígenas do estado. A primeira etapa será na região do Amajari [...] comunidades do Araçá, Ponta da Serra, Ouro e Boqueirão [...], Sorocaima I, Mangueira, São Francisco e Cajueiro que serão beneficiadas recebendo reprodutores e matrizes, [...] o prazo concedido pela FUNAI para que a devolução dos animais fosse feita foi inicialmente de cinco anos, mas por solicitação dos tuxauas foi mudada para oito e até mesmo dez anos.

3 Fonte: Revista Missionária, “FAMIGLI CRISTIANA” (Família Cristã) Nº 16-18 Abril de 1990.

Essa mesma região como vemos, recebeu vários projetos. Em 2009, Amajari possuía 4.904 reses entre machos e fêmeas, FUNAI (2009), ficando com o quarto lugar entre as regiões indígenas, na produção de gado bovino. Entretanto, dos projetos implantados, o promovido pela instituição religiosa, possuía um apelo ideológico de fortalecimento e união dos povos indígenas em processo de definição territorial ou consolidação dos mesmos. Esta afirmação pode ser comprovada pelo documento encaminhado a Comissão de gado M+ da região do Amajari pelo tuxaua Peres (2003), “[...] viemos pela presente solicitar o segundo ciclo do Projeto de gado M+ [...], é nosso interesse aumentar a produção de gado para ocupar a terra, e também suprir [suprir] nossas necessidades de auto-sustentação [...]”.

Maturuca, efetivamente só recebeu seu projeto em 04 de fevereiro de 1980. Foram 52 cabeças de gado e dois reprodutores, sob responsabilidade do Conselho Comunitário da maloca, além da própria Missão. Para celebrar a entrega do gado foi assinado o documento - Termo de Compromisso, em três cópias. Essa era uma das condições burocráticas para o recebimento do projeto. Dessa forma assinou o documento, a maloca premiada com o projeto, no caso Maturuca, a FUNAI e a própria Igreja Católica. “Os fazendeiros começaram a não gostar disso. Perceberam que se este processo continuasse nas malocas, o rebanho das comunidades iria aumentar de maneira tal, que não poderiam defender a tese de que os índios não precisam de terra porque não tem criação”. (CIDR, 1990, p.47). Começava ali, uma lenta e progressiva organização das comunidades indígenas que mudaria os rumos das relações políticas com a sociedade envolvente. Uma organização baseada na união das comunidades, orientada pela Diocese de Roraima que buscava a territorialização dos seus espaços.

O gado, objeto do processo produtivo colonialista, remodelador do território, agora assumiria um significado historicamente adverso, daquele inserido pelos não índios. “são as ações que [...] definem os objetos, dando-lhes sentido [...], as duas categorias, objeto e ação, materialidade e evento devem ser tratadas unitariamente.” (SANTOS, 2008, p.86). Souto no lavrado o gado justificaria a extensão territorial nos moldes capitalista de produção, fortalecendo os princípios da propriedade privada. A estratégia era anular o discurso dos fazendeiros, que justificavam o direito pela posse da terra devido à necessidade de pasto para o gado. Como vemos, o gado, objeto produtivo e ordenador do espaço amazônico, foi resultado dos sistemas de ações da colonização. Na base produtiva pecuarista inúmeros atos políticos, jurídicos e administrativos se implantaram, formando o caráter sócio estrutural do espaço roraimense e com ele se modelaram historicamente os territórios.

Podemos afirmar que a nova direção de ação, assumida pela Igreja Católica para América Latina e conseqüentemente no Brasil, refletiu sua opção preferencial pelos indígenas em processo de desterritorialização. Conforme Haesbaert (2011), o termo desterritorialização toma seu sentido a partir do significado de território que se propõe, portanto, estamos nos referindo a território como espaço apropriado pelo poder político. O argumento ideológico repassados aos indígenas era “se nós tivermos o gado a terra é nossa”, lema que se contrapunha ao discurso dos fazendeiros: “Terra sem gado não tem dono”.

Na busca pela definição territorial, os indígenas aos poucos foram se organizando, primeiro por meios de encontros regionais e posteriormente em assembléias gerais, além da temática religiosa, se tratava das existenciais. As primeiras reuniões aconteceram na comunidade de Moscow, posteriormente, Maturuca sediava os encontros, que segundo Mongiano (2011) passou a ser a local oficial das assembléias. Os resultados das reflexões apontaram as condições precárias em que a comunidade se encontravam, e estas estavam associadas às condições de desorganização e o uso excessivo da bebida alcoólica. Dos encaminhamentos tirados, a mais substancial naquele momento foi à postura constituída de dar um basta à bebida alcoólica. Nesse processo de réorganização espacial foi realizada uma nova eleição para o cargo de tuxaua, tendo naquela ocasião sido eleito o Senhor Jaci José de Souza. O lema que alimentava a reação indígena era “ou vai ou racha”. Mais que um lema, essa expressão vinha de encontro a uma situação, já insuportável para os indígenas. O sentido do lema foi assumido por grande parte da comunidade e sem dúvida foi um marco histórico para a mudança de postura daquelas gentes. Mongiano (2011, p.64) “[Falando de Pe. Jorge Dal Ben] educou os índios numa total dedicação à causa e introduziu o lema: “ou vai ou racha”, que ainda hoje continua sendo um estímulo na organização indígena”.

Para incentivar os índios na organização da luta e reestruturação étnico social, comunidade de Maturuca usou um elemento cultural próprio dos índios, o “Ajuri”, uma espécie de mutirão, onde o índio dono de, por exemplo, uma roça, convida os parentes para ajudá-lo no trabalho da derrubada ou colheita, e em troca oferece comida e o caxirî, bebida tradicional, fermentada com teor alcoólico feito a partir da mandioca, arroz ou batata. Entretanto, orientado pelos missionários, o ajurî foi trocado pelo ‘trabalho de união’, o que não foi apenas uma modificação ao nome dado aquele tipo de mutirão, mas uma nova concepção comunitária baseada na ajuda

mútua e sem ter que se ofertar algo em troca, pelo ao menos em caráter imediatista, principalmente, a bebida alcoólica.

Objetivamente várias atividades foram encaminhadas e efetivadas, como abertura de roças, implantação de posto médico, escolas, atividades de lazer, corte e costura entre outros. Dessa organização funcional construiu-se o Conselho Indígena da comunidade, formado por homens e mulheres. Na frente deste trabalho interventivo, destacou-se o padre Jorge Dal Ben, figura emblemática na defesa enfática das causas indígenas. Oliveira chama atenção para uma ruptura temporal, se não total, mas parcial entre o estado e a igreja.

O período de 1975 a 2000 foi assinalado por vários conflitos entre o Estado e a Igreja Católica na disputa de poder sobre o índio. Por sua vez, o índio se organizava em Assembleias e Conselhos, ganhando apoio de ONGs nacionais e internacionais, solidárias as sua causa. A Igreja, representada pela Diocese de Roraima, adotou novas normas internacionais enunciadas pela convenção de Genebra N°. 107 da OIT (1957), das revisões parciais da Convenção N°. 169 (1991) e das recomendações relativas às populações “aborígenes e tribais”, além de outros instrumentos internacionais referentes à discriminação dos povos indígenas, que foram elaborados entre os anos de 1950 e 1980. (OLIVEIRA, 2003, p.137).

Posteriormente surgiram os conselhos regionais em cada uma das regiões, compostos pelos tuxauas das respectivas áreas, estes buscavam alternativas políticas econômicas frente a uma forte situação de violência e opressão por parte de fazendeiros e garimpeiros que ocupavam suas terras tradicionais. A organização se constituía na filosofia solidária, com forte apelo de união, chegou-se a colocar um feixe de varas de madeira nativa no altar da igreja de Surumun, era o símbolo da resistência, os gravetos eram frágeis facilmente quebráveis, mas juntos formavam um feixe resistente, declarando abertamente a estratégia escolhida pelos seus pares.

As malocas isoladas eram vulneráveis: só unidas podiam resistir, Por isso, durante as reuniões, ficava exposto um feixe de varinhas amarradas com um laço de vimes, confeccionado pela comunidade de Maturuca, para simbolizar a união das comunidades na luta. (MONGIANO, 2011, p. 64).

Em 1987, após uma assembleia geral realizada no Surumu, surge o Conselho Indígena de Roraima – CIR⁴, que a princípio chamava-se Conselho indígena do território federal de Roraima – CINTER. O conselho hoje gerencia a política da organização dos direitos indígenas em aproximadamente 300 comunidades, entre os povos Macuxi, Wapichana, Patamona, Sapara, Taurepang, Wai-wai, Yanomami, Igaricó e

4 No Conselho são tomadas decisões participativas e se desenvolvem diversas atividades e projetos cujo objetivo é fortalecer a identidade indígena, organizar uma sempre maior capacidade de articulação interna e externa e alcançar uma real autonomia econômica dos índios. Disponível <http://www.socioambiental.org/nsa/doc/cir_raposa.html> Acesso em: 25 de outubro de 2012.

Yekuana, com mais 22 mil indígenas sob sua tutela. Em sua estrutura hierárquica, tem-se a figura de um coordenador geral, tirado dentre dos tuxauas ou pessoa Líder de uma Comunidade. Para participar dessa entidade, as comunidades interessadas têm que ser aderentes ao seu projeto político. Atualmente o CIR está presente em dez regiões, são elas: Serras, Baixo Cotingo, Surumu, Raposa, Serra da Lua, Amajari, Taiano, São Marcos, Wai-wai e Yanomami.

Estavam criadas as condições para se realizarem as contradições promovidas pelo modo de produção do espaço, historicamente constituído. A disputa territorial era também de classe, o conceito de território em voga interessado pelos indígenas e fazendeiros é o mesmo Ratzeliano, sobretudo de caráter político, Santos (2009, p.79) citando Sun Tzu no seu clássico livro a '*A arte da guerra*', "[...] a propósito da conformação do terreno [...] este *leitmotiv* traz embutida, ao menos de um ponto de vista não interessado em escamotear conflitos e contradições sociais [...] uma vez que território é essencialmente um instrumento de exercício de poder”.

A atuação da Igreja Católica em Roraima, nesse momento, se distanciava da 'catequese de desobriga', antiga forma de evangelização a partir de novos valores externos que escondia o interesse de dominação do colonizador. A nova diretriz para a Igreja local seguia a orientação do Concílio Vaticano II, detalhada pelas Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano, deliberadas em Medellín (1968) e depois em Puebla (1979). Em São Domingues, mais tarde, foi realizada a 4ª Conferência Geral dos Bispos da América Latina, que confirmou as diretrizes já tomadas anteriormente, na qual a Igreja reafirmava sua opção preferencial pelos pobres e em Roraima, especialmente pelos índios.

Este é o caso específico da região amazônica, onde, de um Clero extremamente conservado, surgiu um Clero combativo, em favor dessas populações. Esse é também o caso da Igreja de Roraima que, a partir do final da década de sessenta, portanto anterior à criação do CIMI, deixou de estar comprometida com fazendeiros, passando a reunir os índios, a denunciar e combater invasão das terras e principalmente a contribuir para organizá-los politicamente, com o objetivo de conseguirem a demarcação definitiva de suas terras. Esse processo inaugurou uma nova mentalidade, uma nova atitude e também uma nova direção na Diocese de Roraima ante a questão indígena no ex-território, projeto que tem sua continuidade até os dias atuais pelos membros da Consolata. (VIEIRA, 2007, p.151).

A postura da sociedade local, no geral, recebeu com estranheza o discurso da Igreja a favor das demarcações das terras indígenas, “Essa tomada de consciência por parte da Igreja, com relação à questão indígena, não esteve separada do projeto de desenvolvimento econômico e político dos militares ao qual foi

submetida toda região Norte do país, em especial a Amazônia, a partir de 1968, [...]”. Vieira (2007, p.143).

O posicionamento da Igreja de Roraima frente à realidade indígena não aconteceu sem uma reação dos fazendeiros e da elite local. Um exemplo disso foi uma carta aberta publicada num jornal de grande circulação, na época em Roraima, dirigida a D. Aldo Mongiano, após este ter publicado um documento religioso, pedindo providências quanto às demarcações das terras indígenas. O artigo de Magalhães⁵ (1978, p.14) traduz essa ideologia:

[...] Essa afirmativa excelência é da maior gravidade, a que poderá trazer tristes conseqüências, conforme veremos a seguir. Não creio digníssimo pastor, ser possível um serviço de complexidade ser executado apressadamente. A pressa é inimiga da perfeição. Entretanto o documento tem o reconhecido mérito de levar a questão ao debate público, pois dele o povo tomou conhecimento, por cuja causa estou escrevendo-lhe a presente missiva. [...] a maioria absolutas das terras indígenas consideradas invadidas, não foram ocupadas pela força, não foram propriamente invadidas, se considerarmos fatos reais e humanos. Na maioria houve consentimento dos nativos que anuindo à entrada do fazendeiro, passaram a serem seus empregados, vaqueiros, seus sócios.

O discurso ora apresentado demonstra claramente a defesa de uma classe colonizadora dominante em detrimento da dominada. Coloca a questão do problema litigioso da terra, como uma mera situação “natural” e inevitável. Apresenta o contato entre índios e não índios ritmados pela harmonia social e aceitação das partes contactadas, sem conflitos sócios culturais significativos. Estava, pois, estabelecida a luta de classe, envolvendo a territorialidade. Tal embate ideológico, na questão litigiosa da terra esbarrava-se sempre na premissa última fomentada pela elite local, onde esta questionava sempre, a necessidade do índio no usufruto de grandes extensões de terras. Naquele momento para a classe dominante, a efetivação das demarcações das terras indígenas nos moldes solicitados por aqueles, seria uma aquisição injustificável, do ponto de vista econômico. É o que afirma Magalhães (1978, p.14) na continuação da carta aberta a Dom Aldo Mongiano “[...], todavia posso garantir-lhe honestamente que na forma de serem conciliados os interesses gerais, bastando que os estudos sejam conscienciosos, pois as áreas são imensas e de grande parte dela não necessitam os índios.”

A questão latifundiária, base material do capitalismo primitivo, determinou durante séculos, a posição na pirâmide social em Roraima. A disputa pela terra é uma clara demonstração da luta de classe, latente desde o tempo da colonização portuguesa, com a desterritorialização imposta e favorecida pela produção extensiva

⁵ Dorval de Magalhães foi escritor e poeta local, escreveu esta Carta Aberta a D. Aldo Mongiano em 16/08/1978 no Jornal Boa Vista.

do gado. Segundo Haesbaert (2011), quando acontecesse a desterritorialização é por que este movimento esta se reconstruindo em outras bases. Esse novo modelo produtivo indígena mexeu substancialmente com os fazendeiros locais que pareciam predestinar as consequências futuras, resultantes dessa iniciativa. Sem dúvida esse modo de produção fortaleceu a luta, contribuindo para a redefinição territorial. É de se notar que os conflitos tornaram-se mais freqüentes com a implantação do Projeto do gado, onde a reação dos fazendeiros não se fez esperar. “Inicialmente de acordo com a polícia militar, tentaram expulsar o padre da região das Serras, acusando-o de comunista, subversivo e levando-o à delegacia de Surumu para ser interrogado.” (CIDR, 1990, p.48).

O que está por detrás dessa estratégia é algo fundamentalmente importante, o estado legalista vê na propriedade privada o fundamento ideológico do sistema capitalista. Mexer na propriedade privada é colocar em cheque um precedente ideológico que desrespeitaria o discurso do capitalismo, e isso seria inaceitável. Produzir gado nas terras em litígio foi uma estratégia inteligente, além de eficiente, e no caso indígena, tem-se uma complexidade de conceito aparentemente contraditória, este objeto produtivo é ao mesmo tempo meio de produção, um elemento econômico privado, e neste caso, também empregado com caráter coletivo.

A Igreja Católica juntamente com as lideranças indígenas, adeptos do direito coletivo indígena, passaram a denunciar o não cumprimento dos direitos constitucionais. O discurso da elite local era de que antes das demarcações das terras indígenas, a convivência com os não índios era pacífica. Dias (1995, p.27) Senador por Roraima na época, corrobora com o discurso. “[...] Por esta simples Portaria [Portaria nº 1.149/90], permutando tão somente a denominação de colônia agrícola para área indígena, não permitirá mais a convivência pacífica e harmoniosa de que se tem notícia há mais de cem anos entre o índio e o não índio”. O estado, representante da classe hegemônica, nos momentos de conflitos se faz operar. Noutro discurso (DIAS, 1991, p.29), percebidamente imbuído no conceito de território como espaço de ação política, revela uma preocupação com o novo modelo de produção do espaço, característico da nova globalização que fragiliza o papel do estado. “[...] Não posso admitir que uma área de verdadeira produção de riquezas através da agropecuária seja reduzida a reservas intocáveis, para guardá-las para um futuro, quiçá os próprios brasileiros venham a usá-las e explorá-las. Segundo as premissas ratzeliana, o estado não existe sem o solo, sendo que a “[...] ela [desterritorialização] claramente legitima a fluidez global dos circuitos do capital, especialmente do capital financeiro, num mundo em que o ideal a ser alcançado seria o desaparecimento do Estado, delegando

todo poder às forças do mercado. (HAESBAERT, 2005, p.6790). Na disputa pela posse da terra, em vários momentos, o estado, construído para atender interesses das classes dominantes, detentora do poder econômico e, dona por sua vez, dos meios de produção, age institucionalmente.

Entre estes, inúmeros episódios tratados de forma parciais pela mídia local, podem descrever no enredo a disputa pela terra em Roraima. O discurso ideológico da elite local contribuiria para constituição do imaginário roraimense, enquanto inúmeros episódios em reação a luta indígena ia acontecendo. “Agosto de 1989, Tuxaua da Maloca de Sorocaima é preso pela polícia militar por defender as terras da sua maloca da invasão de posseiros. [...] Dezembro de 1989, Fazendeiro leva soldados da PM na Maloca Makuxi do Táxi, para amedrontar os índios.”⁶ (CIDR, 1990, pp. 71 a 72). A dinâmica do espaço produzido pela colonização através deste objeto produtivo, agora se reorganiza, devolvendo a aqueles, o domínio dos modos de produção, isto é a terra, numa clara demonstração do movimento do espaço no tempo. Com a introdução do gado nas comunidades indígenas, aumentaram o fluxo, e a partir dele, modificou-se a paisagem e o lugar. Apesar dessa afirmativa, corrobora Claval (2006, p.127) “[...] por detrás dos movimentos materiais de bem e deslocação de pessoas, há fluxo de informação”.

Estrutura e funcionamento do projeto do gado

O projeto do gado consiste em proporcionar às comunidades indígenas, no primeiro momento, sob forma de empréstimo, a aquisição de 50 vacas e 02 reprodutores, e depois no segundo momento, em caráter definitivo, a produção bovina excedente do número inicial recebido. Entende-se que o gado capital é de propriedade dos indígenas através de suas organizações. Após cinco anos, a comunidade beneficiada teria que repassar o rebanho para outra comunidade indicada pelo Conselho Regional de acordo com critérios de seleção deste e se comprometendo em assessorar, na questão do manejo, a nova comunidade recebedora. Por sua vez a comunidade que recebe o Projeto se compromete em sua manutenção: cuidados com o gado construção de currais vacinas e reprodução. Criou-se assim, o Termo de Compromisso do projeto. Na Clausula 3^a, essa obrigação com relação os cuidados com o trato do gado é bem objetiva – “A comunidade tomará conta do gado, à própria custa se responsabilizado pelo trato, conservação, vacinação, curral e outros cuidados que se fizerem necessários”. O termo de compromisso, instrumento burocrá-

⁶ CIDR nº 2, tirado da parte, Cronologia dos principais acontecimentos nas Malocas Makuxi e Wapixana, 1983 – 1989.

tico regulamentador era sempre assinado pelos tuxauas da região, mais no começo do Projeto, além deles, assinava reconhecendo o acordo, o Bispo D. Aldo Mongiano.

Em uma reunião de avaliação onde estavam presentes missionários das diversas regiões, ficou claro o objetivo da investidura, “o projeto do gado é um projeto da organização indígena, mais que um projeto econômico, ou de gado. Tem uma mística de luta e compromisso.” (DIOCESE DE RORAIMA, 2001). E ainda em outra realizada na Casa Paulo V, coordenada por Frei Arthur e pe. Jorge, o relatório afirma, se ferindo a região do Amajari “Na região há 6 projetos M+, fazendas foram ocupadas, o projeto atuou bem, realizando seu objetivo de ocupar a terra” Diocese de Roraima (2001, p.3). Reforça essa máxima o documento de uma das reuniões do projeto, Diocese e Roraima (1989, p.1) “A campanha a favor dos índios, realizada na Itália, durante o ano de 1988, tinha dois objetivos [...] ajudar os índios Macuxi e Wapixana a defender e recuperar a terra invadida ao longo de 40 anos por fazendeiros, a través da compra de gado”.

Qualquer Comunidade podia receber, além do primeiro ciclo - o primeiro projeto, outros ciclos, dependendo da análise da direção do projeto. Para operacionalizar o Projeto, inicialmente se escolhia um vaqueiro comunitário, mas no processo, se consolidaram dois tipos: Um fixo e outro temporário. O vaqueiro fixo cuidava o gado por tempo indeterminado, já o temporário mudava anualmente, numa espécie de rotatividade. Na região do Amajari, por exemplo, outras experiências de vaqueiros comunitários foram experimentadas, como a utilização de vaqueiros rotativos, ou seja, cada mês um representante de uma cada família, trabalha no manejo com o gado. Essa experiência aconteceu na comunidade Ponta da Serra, na década de noventa.

Outra experiência com vaqueiros ocorreu na comunidade do Araçá, para não ter que pagar um vaqueiro à quarta, o filho do tuxaua, na época, cuidava o gado, sob responsabilidade do próprio tuxaua. No geral o vaqueiro faz uso do leite do rebanho, tem direito a certo número de reses por ano, quantidade esta, combinada com a comunidade e representada pelo tuxaua. No abate de um animal, o vaqueiro também fica com um pedaço que pode ser carne, miúdo ou pele. A comunidade, além disso, se compromete em ajudar o vaqueiro em suas atividades de agricultura, como na derrubada, o aceiro e colheita da roça. O uso do leite, quando da implantação do projeto foi bastante absolvido pelas comunidades, que viram nesse alimento uma forma de sobrevivência. Algumas comunidades preferem deixar o leite só para os bezerros, com o propósito de deixá-los mais fortes e saudáveis. A princípio a comunidade que recebia o gado não podia matar ou vendê-lo num período de cinco anos,

o que nem sempre aconteceu. O objetivo da proposta é aumentar o rebanho bovino, construindo um patrimônio visível e representativo, uma reserva de valor perante a sociedade não índia, justificando o direito de posse sobre suas terras.

Como o projeto inicial do gado foi um sucesso, sentiu-se por parte das comunidades indígenas e da Diocese, a necessidade de uma organização maior e mais estruturada. Assim criou-se uma Comissão Estadual com a finalidade de organizá-lo. A Comissão Estadual do Projeto foi formada por representantes do CIR - este aos poucos assumiu a função de repassar os Projetos e depois de controlar. Esta Direção tinha caráter administrativo sendo um órgão de serviço, responsável pelos projetos juntos às entidades que ajudam os índios, com repasse de verbas. Além das representações citadas, a direção do projeto contava com as Equipes de Apoio, que existiram por pouco tempo. A Direção do projeto, também analisa os pedidos das malocas apresentados ao CIR pelo Conselho Regional e dá seu parecer. Ela também anima e estimula as organizações indígenas nas comunidades para que o projeto dê certo. Depois de decidir a região, o conselho da mesma, formado pelos Tuxauas das respectivas regiões, juntamente com o missionário responsável, indica a comunidade contemplada. Para estar apta ao recebimento do projeto do gado, a comunidade, tem que estar engajada na luta em defesa da terra e dispostas a interagir com as comunidades irmãs.

Em 04 de novembro 1985 foi organizado o estatuto do Projeto do gado M+, com finalidade de regulamentar a iniciativa, ficando a Diocese com a supervisão do mesmo. Diocese de Roraima (1985, p.3):

Se inicialmente, por falta de organização comunitária indígena o Projeto M+ surgiu como uma proposta direta da Diocese à maloca Maturuca com o seu tuxaua, agora é um projeto econômico entregue na sua totalidade à responsabilidade das comunidades indígenas. Tendo em consideração que presentemente toda a área indígena do norte do estado foi dividida pelos tuxauas em regiões e que para cada região foi eleito um conselho regional, formado por certo número de índios, fica estabelecido que estes Conselhos entram a fazer parte da direção do presente projeto.

Na implantação do Projeto **M+**, as mulheres tomaram a frente em todo o processo, Maturuca, por exemplo, o primeiro vaqueiro comunitário foi mulher, ocupou o cargo a Senhora Luzete de Souza. Como consequência do engajamento das mulheres, nasceram oficinas de corte e costura, demonstrando que a liderança feminina assumira um caráter de virilidade, experiência e força materna. A participação feminina na reação indígena também se fez presente na escola, espaço estratégico para

formação de opinião das crianças indígenas. “Quando chegou o Projeto de gado, ajudou nós a lutar por nossa terra. Porque tendo o gado para ocupar a terra, a gente conseguiria nossa demarcação” - professora Rosilda da Silva - Escola de Maturuca, (CIR, 1998).

O Próprio CIR tem na organização um espaço relevante para as mulheres. Na região do Amajari, por exemplo, não é incomum encontrar mulheres tuxauas ou até mesmo vaqueiras. Em 2007, nessa região na comunidade de Aningal, quem coordenava o Projeto do gado, era o Movimento das Mulheres, que mesmo pegando um projeto comprometido, que já havia passado por outras comunidades (no caso São Francisco, Urucuri e depois Mutamba) e que não deram certo, souberam administrar e fazer produzir de maneira satisfatória. No percurso de execução, não era incomum as comunidades receberem projetos incompletos e ter que esperar uns anos para se completar o rebanho. No caso de Aningal, o gado recebido foi no número de 42 reses, e passados a partir daí cinco anos, a produção excedente foi de 13 reses. No geral as comunidades buscavam os projetos de gado direto dos depósitos de Surumu, pois o lote recebido era sempre de melhor qualidade, vejamos carta endereçada ao CIR (2001) “O que estamos necessitando é um projeto de gado diretamente do depósito. Onde o objetivo será para atender a necessidade da comunidade, e escola. Oferecendo leite para ajudar na merenda escolar, e esterco para adubação de terrenos, de roças e horta.”.

O projeto M+ realizou-se na maior complexidade de dificuldades que se possa imaginar: inexperiência em algumas localidades com o trato com o gado, desconfiança, seca, roubos, doenças, dificuldades de fluxo. Mas de acordo com os resultados, homologação das terras e organização sócio espacial, o projeto demonstra ter alcançado seus objetivos ideológicos.

Considerações Preliminares

Atevemo-nos a afirmar que o nível de organização social espacial comunitária dos índios se movimentou. Também se percebeu uma mudança nas relações sociais entre seus pares, promovida pela nova divisão do trabalho, estimulado pela necessidade da reorganização interna sócio estrutural das comunidades, como consequência dessa nova forma produtiva. Deixamos aqui uma especulação científica, a de que o objeto produtivo introduzido poderá, em longo prazo, reorganizar o espaço e impor uma nova forma de ordenamento estrutural nas comunidades inseridas, acirrando a luta de classe. O indicativo pode ser percebido no fato registrado e ocorrido em março de 1999 na região do Amajari “o tuxaua não aceitou esperar [se reportando a coordenação do projeto] e disse que na comunidade dele quem manda é ele. Ali

mataram muito gado, e o que ficou o tuxaua quer dividir entre os pais de família” (WEBER, 1999). Porém, uma análise mais profunda e sistemática sobre esse fenômeno espacial carece de averiguação.

As condições de conflitos e as negociações políticas se dão de acordo a constituição do espaço e pela posse dos meios de produção. Os índios precisavam da terra que faz parte o seu imaginário cultural de produção coletiva, sem a qual possuirá apenas sua força de trabalho desqualificada para atender a sociedade que chega e impõe seu ritmo econômico. Logo a criação de mecanismos produtivos, no caso o Projeto do gado, proporcionou certa autonomia política econômica aos indígenas, perante os envolventes e contribui diretamente para a organização e resistência na defesa do território. O conceito de território proposto como já alertamos é o definido por (HAESBAERT, 2011, p.18) “[...] focado numa perspectiva geográfica, intrinsecamente integradora, como processo de domínio (político científico) e/ou apropriação (simbólico cultural) do espaço pelos grupos humanos”.

O projeto do gado M+ deu a base material necessária para sustentar a luta pela terra, além de ter contribuído para uma mudança de mentalidade, introduzida ideologicamente pelos não índios, a de que eles representam um entrave para o desenvolvimento do Estado, devido sua incapacidade produtiva, o que na verdade escondia o real motivo ideológico de tal criação conceitual pelos dominantes, a territorialização do espaço indígena.

Referências Bibliográficas

CASTRO, Igná Elias de. Geografia política: território, escalas de ação e instituições. 3ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2010.

CIDR. Índios de Roraima: makuxi, taurepang, ingarikó e wapixana, (Col. Histórica Antropológica nº1), Boa Vista, Diocese de Roraima, 1988.

_____. Índios e Brancos de Roraima. (Col. Histórica Antropológica nº 2) Boa Vista, Diocese de Roraima, 1989.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. A “Boa Nova” na língua indígena, contornos da evangelização dos wapixana no século XX. Tese de doutorado em ciências sociais. PUC, São Paulo, 2000.

Retirar a palavra ‘CIR’. Ou vai ou racha! : Vinte anos de luta Programa norueguês para Povos Indígenas, Vídeos nas aldeias, São Paulo, 1998. DNUPPNPI, fita, 31 min, col., son., VHS, fita de vídeo.

CLAVAL, Paul. História da Geografia. Edições 70 LTDA. Lisboa – Portugal, 2006.

CNBB. Santo Domingo: prioridades e compromissos pastorais. PAULUS, São Paulo, 1993. (Coleção Estudos nº 67). ‘ACRESCENTAR’ AQUI.

COMUNIDADE CAMPO ALEGRE. Carta ao coordenado do projeto M+. Região São Marcos – (mimeo), Boa Vista-RR, 01 de maio de 2001.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. 6ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

_____. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 - USP, p.6790. Disponível: <http://www.planificacion.geoamerica.org/textos/haesbaert_multi.pdf> Acesso em: 28 de novembro de 2012.

DIAS, César. Roraima precisa ter oportunidades. . Brasília, 1991.

DIOCESE DE RORAIMA. Estatuto do Projeto do Gado: “Uma vaca para o índio”. (mimeo), assinado entre a FUNAI e Diocese, pp.3-5, Boa Vista-RR, novembro de 1985.

_____. Instituto Missões Consolata. (Doc. Org. Aldo Mongiano). Avaliação da Campanha a favor dos povos indígenas de Roraima realizado na Itália. (mimeo), pp.5, Boa Vista-RR, maio de 1989.

_____. Pastoral Indigenista. (Doc. Org. Pe. Antônio Fernandes). Reunião de avaliação do Projeto do Gado. Boa Vista - RR, maio de 2001.

_____. Termo de doação e responsabilidade. (mimeo), Missão de Normandia e a Comunidade Indígena do Guariba, Roraima, 1984.

_____. Pastoral Indígena. Reunião do Projeto do Gado. Boa Vista - RR, junho de 2001.

Amazzonia Ritorna La Vita - Famigli Cristiana: Revista Missionária Cristã - Itália, Abril, Itália, 1990, Nº 16-18, pp. 90-97.

FUNAI. Rebanho bovino das comunidades indígenas. Quadro 2: (mimeo). Dados levantados durante a 2ª etapa da Campanha de vacinação contra Febre Aftosa, realizado pela Fundação Nacional do Índio. Boa Vista - RR, outubro de 2009.

JORNAL BOA VISTA. A FUNAI iniciara no dia 25 de abril o repasse de 495 bovinos. p. 07, Boa Vista – RR 14 de abril, , 1991.

MAGALHÃES, Dorval. Carta aberta a Dom Aldo Mongiano. Jornal Boa Vista: Boa Vista-RR 16 de agosto, 1978, p.14.

MONGIANO, Aldo. Roraima entre a profecia e o martírio. [trad Pe.Schizzerotto], Diocese de Roraima, Boa Vista -RR, 2011.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2003.

PERES. João Cícero. Documento de pedido de Projeto de gado. (mimeo), Comunidade Anaro, 22 de junho de 2003.

PROJETO DO GADO. Disponível.<<http://www.cir.org.br/portal/projetodogado>>. Acesso em 30 de janeiro de 2012.

SANTOS, Milton. A natureza do espaço: técnicas e tempo. Razão e emoção. 4ª ed.. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

DIREÇÃO DO PROJETO DO GADO. Termo de Compromisso - supervisionado pela Diocese de Roraima. (mimeo.) Boa Vista - RR, 1985.

SANTILLI, Paulo. Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito, São Paulo, Ed. UNESP 2001.

VIEIRA, Jaci Guilherme. Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: A Disputa pela Terra-1777 a 1980, Boa Vista -RR, ed. UFRR, 2007.

WEBER, Sirley Fátima (irmã missionária). Relatório do Projeto do Gado, região do Amajari.(mimeo), Boa Vista, março de 1999.