

# CONFLITOS SOCIAIS E MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS: UMA ETNOGRAFIA NAS TERRAS INDÍGENAS DEMARCADAS COMO ILHAS, EM RORAIMA<sup>1</sup>

**ERIKI ALEIXO DE MELO**

- <sup>1</sup> Agradeço ao Fundo de Pesquisa da Amazônia (Fapeam), que financiou esta pesquisa. O trabalho corresponde a uma parte da tese de doutoramento intitulada “Narrativas indígenas no contexto da expansão das fronteiras agrícolas em Roraima” e produzida no âmbito do PPGAS/Ufam.

**RESUMO:** Este trabalho analisa os conflitos sociais e as mobilizações étnicas no contexto da expansão das fronteiras agrícolas em Roraima, especialmente em relação à Terra Indígena (TI) Serra da Moça, habitada pelos povos Wapichana e Macuxi. A pesquisa concentra-se na dinâmica do avanço do agronegócio, com ênfase nas plantações de soja, e nos impactos gerados por esse processo nas comunidades indígenas. As lideranças locais têm reagido por meio da organização de grupos de vigilância para proteger o território e denunciar abusos, como o uso de agrotóxicos e a expulsão de famílias de suas casas. A TI Serra da Moça caracteriza-se por ser uma área demarcada em ilhas, o que agrava a situação, já que os territórios não são contínuos, resultando em uma configuração de confinamento. A mobilização identitária surge como forma de resistência, articulando questões étnicas e econômicas para proteger os territórios e os direitos das comunidades indígenas. A pesquisa baseia-se em etnografia realizada em 2018, acompanhando o Grupo de Proteção e Vigilância Territorial Indígena (GPVITI), que atua em resposta à falta de fiscalização estatal. As lideranças têm recorrido ao Ministério Público e ao IBAMA para denunciar irregularidades e buscar reparação. O trabalho insere-se na análise das mobilizações políticas indígenas, que buscam garantir o direito à terra, à saúde e à identidade cultural.

**PALAVRAS-CHAVE:** mobilizações étnicas, terras indígenas, conflitos sociais.

## Introdução

Os povos indígenas de Roraima têm mobilizado suas forças políticas para proteger seus territórios tradicionais. As constantes ameaças enfrentadas, somadas à deficiência do Estado na fiscalização dessas áreas, levaram as comunidades das regiões de Raposa, Baixo Cotingo, Tabaió, Serras, Serra da Lua, Murupu, Amajari, Wai-Wai e Surumu a criarem os denominados Grupo de Proteção e Vigilância Territorial Indígena (GPVITI). Estes grupos têm o objetivo de garantir a segurança das terras indígenas frente às pressões externas e invasões, bem como monitorar atividades consideradas “estranhas” à comunidade.

Esta etnografia é parte de uma pesquisa de doutorado na qual examino os conflitos sociais e as mobilizações étnicas relacionados à expansão das fronteiras agrícolas na Amazônia, com foco no estado de Roraima, no extremo norte do Brasil. A pesquisa ora apresentada se baseia em uma atividade de campo realizada em um único dia com o GPVITI, na terra indígena Serra da Moça, situada a sessenta quilômetros ao norte da capital Boa Vista. Os conflitos observados são reflexo do avanço de um capitalismo interno (Casanova, 2015), manifestado na chegada de grandes produtores de soja, cujas atividades têm causado sérios impactos ambientais e sociais nas comunidades indígenas.

Como resposta a esse avanço, lideranças locais têm denunciado essas ações e organizado grupos de vigilância — como o GPVITI —, para monitorar invasões, relatar atos de violência e registrar os danos causados à saúde física e espiritual das pessoas, incluindo a expulsão de famílias e a perda de roças familiares e coletivas devido ao uso de agrotóxicos. Esse processo reitera não apenas a omissão do Estado, mas também a força de articulação e de resistência dos povos indígenas diante da ameaça à sua existência.

A TI Serra da Moça, um território demarcado no formato de “ilha”, compreende 11.626 hectares cercados por fazendas, propriedades privadas, monoculturas e Projetos de Assentamento Rural. Diferentemente das terras indígenas demarcadas em áreas contínuas, as “ilhas” não oferecem conectividade territorial, restringindo

o acesso a recursos essenciais. Essa lógica de confinamento impõe limites severos à liberdade de locomoção, dificultando que os indígenas realizem atividades fundamentais à sua reprodução física e cultural, como caçar, pescar, acessar a áreas de matas onde estão plantas medicinais, e realizar seus rituais.

O território, tradicionalmente ocupado por núcleos familiares do povo wapichana, apresenta uma configuração populacional marcada por casamentos interétnicos com Macuxi e não indígenas. É dividido em três comunidades: Serra da Moça, Serra do Truarú e Morcego. Suas fronteiras são delimitadas por cercas de arame farpado, que operam como barreiras físicas e simbólicas, elementos de proteção e, ao mesmo tempo, de contestação das imposições externas.

A etnografia, realizada em 2018, acompanhou uma das ações do GPVITI. Em 2019, um encontro no Lago Caracaranã, promovido pelo Departamento Jurídico do CIR, possibilitou a troca de experiências entre o GPVITI e os Guardiões da Floresta, do Maranhão. Esse tipo de ação direta do GPVITI, assim como a desenvolvida pelos Guardiões da Floresta do Maranhão, tem se apresentado entre diversos povos indígenas. No Território Indígena Arariboia, por exemplo, os tentehar (guajajara) organizaram-se em patrulhas autônomas para monitorar, denunciar e expulsar invasores, especialmente madeireiros ilegais. Essas ações incluem desde apreensões de equipamentos até a destruição de acampamentos clandestinos, sendo frequentemente registradas por vídeos e fotografias compartilhadas em redes sociais e encaminhadas a instituições indigenistas e ambientais. Tais práticas revelam um exercício legítimo de autodefesa e gestão territorial que, apesar dos riscos e das perdas — por exemplo, o assassinato de lideranças como Paulo Paulino Guajajara —, reafirma a autoridade dos povos sobre seus territórios e a centralidade da floresta em seus modos de vida. Para Silva e Shiraiishi Neto (2024), essas iniciativas não surgem isoladamente, mas são resultado de um acúmulo histórico de mobilização indígena que articula conhecimentos tradicionais com estratégias de incidência política nacional e internacional. Os Guardiões da Floresta tornam-se, assim, expressão contemporânea, como

os próprios GPVITI de uma política indígena que recusa a separação entre natureza e cultura, ao mesmo tempo que dialoga com agendas globais sobre crise climática e direitos humanos. Os autores ainda mostram como os movimentos tentem acionar concepções próprias de natureza e relações socioambientais, afirmando que proteger a floresta é proteger a vida, a memória, os corpos e os saberes ancestrais, uma ação que extrapola os limites da resistência e propõe outras formas de existir no mundo.

Em Roraima, desde 2018, lideranças indígenas têm apresentado denúncias ao Ministério Público e ao Ibama. Em 2023, o Ministério Público Federal determinou que fazendeiros e uma empresa aérea indenizassem a comunidade Morcego em R\$ 1.024.000,00 pelos danos causados por despejo de agrotóxicos. Ainda assim, o desmatamento e a expulsão de famílias persistem, enquanto o agronegócio é exaltado por seus recordes de exportação, reforçando a desigualdade e invisibilizando as violências sofridas pelos povos originários.

As mobilizações étnicas, entendidas como ações políticas que articulam identidades culturais a fatores sociais, exemplificam uma resistência articulada. Baseando-me em Bourgois (1993), essas mobilizações resultam da interação entre afiliações étnicas e dinâmicas econômicas e políticas. Na Amazônia, conforme Almeida (2010), a luta dos povos tradicionais incorpora questões identitárias, econômicas, sociais e ecológicas. Essa autoconsciência cultural fortalece os laços de solidariedade e de pertencimento, como observado também na relação entre os Tupinambá da Serra do Padeiro e seus territórios sagrados, descrita por Ubinger (2012).

Essa resistência pode ser compreendida na perspectiva proposta por Said (2011), que concebe a cultura de resistência como uma prática situada no contexto colonial, uma disputa geográfica, territorial e ideológica. Retomar, vigiar, proteger, reocupar e renomear os territórios são atos que constituem uma forma de resistência secundária, simbólica e política. Isso implica lidar com a repatriação territorial, enfrentando o legado do imperialismo que renomeou e reorganizou os territórios com o objetivo de subordinar os povos indígenas. Nesse contexto, a “cultura” surge com mais evidência

justamente em situações de dominação e repressão, funcionando como um campo estratégico de resistência e afirmação identitária. No caso dos wapichanas, submetidos a um regime de confinamento territorial e cercamento por fazendas e monoculturas, as práticas culturais — como o uso de nomes tradicionais, o cuidado com os lugares sagrados e o fortalecimento dos vínculos coletivos — tornam-se ainda mais relevantes enquanto expressão de pertencimento e enfrentamento político. Assim, a cultura não apenas resiste, mas também reconfigura sentidos de identidade e territorialidade frente à violência estrutural imposta pelo avanço do agronegócio.

Os formatos atuais das terras indígenas, demarcadas em ilhas, suscitam esse tipo de resistência. Nelas, passa-se a reivindicar que áreas tradicionalmente ocupadas sejam demarcadas e homologadas de maneira contínua, com o objetivo de assegurar não só a sobrevivência humana, mas também a existência de outros seres dos rios, lavrados<sup>2</sup> e buritizais. Essas formas de resistência produzem territorialidades específicas, baseadas nos modos de vida e nos sentidos coletivos que cada grupo atribui aos seus espaços, conforme argumenta Almeida (2008).

O confinamento de indígenas nesta região, em pequenos territórios cercados por fazendas, estradas, vilas e propriedades privadas, não foi superado com a demarcação de terras (Vieira, 2019). Os conflitos se intensificam conforme os contextos políticos e as reconfigurações sociais impostas pelos processos de territorialização e invasões externas. É necessário, portanto, entender como a situação colonial (Balandier, 2014) se reinventa e se intensifica mediante essas dinâmicas, em uma Amazônia ainda tratada como vazio demográfico e fronteira a ser ocupada.

- 2 O termo *lavrado* foi utilizado pela primeira vez em um documento assinado por Luciano Pereira, ex-deputado federal pelo estado do Amazonas, ao relatar as riquezas do Rio Branco. Além de descrever a população, os meios de transporte, a economia e o ambiente, Pereira mencionou pela primeira vez o a expressão para se referir aos campos de vegetação do tipo savana (cerrado) que cobrem a região nordeste de Roraima. Esse termo, desde então, tornou-se consagrado localmente (Barbosa *et al.*, 2007).

O trabalho busca contribuir para a compreensão das lutas territoriais como práticas de resistência que reafirmam os direitos à terra, à identidade e à dignidade dos povos indígenas. Para analisar as mobilizações observadas, recorro à noção de situação social proposta por Gluckman (2010). Essa abordagem consiste em apresentar inicialmente os dados de campo, conforme exemplificado na descrição da cerimônia de inauguração de uma ponte na Zululândia, isolando seus elementos e inserindo-os no contexto social mais amplo, com o intuito de revelar seu significado. Inspirado por essa metodologia, examino as lutas indígenas como fenômenos dinâmicos que não apenas refletem, mas também desafiam as estruturas sociais, políticas e econômicas responsáveis por compor o contexto amazônico contemporâneo.

### **Nos caminhos das memórias: uma caminhada pelos limites dos nossos territórios**

Chegando por volta das 7h da manhã ao barracão comunitário da comunidade Serra do Truarú, um grupo formado majoritariamente por homens — embora também conte com a participação de mulheres — se reuniu para dar início à atividade. Além de membros do GPVITI, estavam presentes algumas lideranças tradicionais, como Francisco de Assis Aleixo Ângelo, uma das lideranças wapichanas, filho de um dos fundadores da comunidade e primo da minha avó. Ainda estavam presentes o senhor Augusto da Silva Maruai; o então coordenador regional, senhor Alexsandro Carlos das Chagas, da comunidade Serra da Moça; e, apenas na parte da manhã, Jabson Nagelo da Silva, da comunidade Morcego. Na ocasião, Jabson apresentava um “etnomapa” que compunha o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da TI Serra da Moça, elaborado pelas comunidades indígenas com apoio do Conselho Indígena de Roraima (CIR), organização da qual fazem parte.

A atividade correspondia a um evento regional, previamente acordado em reunião, conforme enfatizado pelas lideranças, com

o intuito de garantir a participação das cinco comunidades pertencentes à região Murupú: Serra da Moça, Serra do Truarú, Morcego, Truarú da Cabeceira e Anzol. No entanto, a maior parte dos presentes era da comunidade Serra do Truarú, para não dizer todos, já que o coordenador regional, senhor Alessandro, e o Jabson eram das comunidades Serra da Moça e Morcego, respectivamente. O objetivo da atividade era reconhecer os marcos demarcatórios, realizar uma limpeza ao seu redor e verificar a ocorrência de possíveis invasões nos territórios indígenas. Esses marcos consistem em pequenos blocos de concreto retangulares, com cerca de trinta centímetros, fixados no solo. Na superfície, trazem o logotipo da Funai, a identificação da terra indígena correspondente e a data de sua homologação.

Ao nos reunirmos no local combinado, deu-se início a um rito de abertura, no qual as lideranças locais, os coordenadores e os tuxauas agradeceram e deram as boas-vindas aos participantes. Uma vez que estava presente Tio Francisco de Assis — uma liderança antiga que já foi tuxaua da comunidade Serra do Truarú e também dirigente da Igreja Católica São Francisco de Assis —, ele foi convidado a conduzir uma oração para “benzer” as atividades do dia. Tio Assis, como é carinhosamente chamado, é um experiente narrador de histórias. Iniciou sua fala com uma oração cristã, como de costume, mas, ao longo de sua enunciação, a mesclava com memórias da comunidade e palavras de incentivo dirigidas aos jovens indígenas. Narrou, por exemplo, o período em que foi construída a cerca que reorganizou os limites entre as comunidades Serra da Moça e Serra do Truarú. Essa cerca foi projetada exclusivamente para conter o gado, e não para estabelecer um limite formal entre as comunidades. A presença do gado da comunidade Serra da Moça nas áreas vizinhas era motivo constante de incômodo, pois os animais invadiam as roças e até as casas dos vaqueiros, onde consumiam alimentos e outros itens domésticos. O gado bovino, segundo ele, costumava comer sabão, roupas estendidas ao sol e diversos objetos. Diante desse problema, a comunidade organizou um esforço coletivo para construir o cercado.

A construção foi fruto de uma mobilização intensa e contou com o apoio da Funai, do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e da

Diocese. Durante o encontro, ele ressaltou a importância histórica e afetiva da iniciativa, destacando que essa foi a primeira vez em que a comunidade relembrava aquele evento. Ele mencionou que as histórias relativas aos dois primeiros trabalhos coletivos estavam se apagando, mas que ainda era possível “reformular” o trabalho e manter o que fora construído, enfatizando o valor coletivo e simbólico daquela luta.

Neste período a que tio Assis se refere, as duas comunidades haviam acabado de receber o projeto “Uma Vaca para o Índio”, também conhecido como M-Cruz. Este projeto foi criado pelos missionários da Consolata, que atuam em Roraima desde a década de 1960, em parceria com organizações indígenas, e consistia na criação extensiva e comunitária de gado (Ribeiro, 2018, p. 45). Anteriormente, para os povos indígenas do rio Branco, o modelo econômico baseado na pecuária representava uma forma de opressão e violência, com a terra sendo usada como instrumento de exploração. Porém, com a introdução desses projetos na década de 1980, o gado passou a ser um meio para a recuperação de suas terras tradicionais, contribuindo para a transformação de uma situação de violência em uma de fortalecimento da identidade indígena, além de se tornar uma das principais atividades econômicas dos povos indígenas desta região.

Não me aprofundarei nesta discussão, uma vez que existe uma ampla bibliografia sobre o assunto, destacando a importância desse projeto no fortalecimento da autonomia indígena no estado de Roraima (Nascimento, 2017; Oliveira, 2018; Ribeiro, 2018; Bethonico, 2020). Manterei o foco apenas em demonstrar como os limites territoriais das comunidades são construções sociais, frutos de relações entre as comunidades, mas também de relações com fazendeiros.

Ao finalizarmos os ritos iniciais com a bênção de oração, o coordenador regional, o senhor Alexsandro, agradeceu aos presentes. Ele falou da importância de realizar este tipo de atividade, pois o cercado que protegia os territórios indígenas estava ficando velho e estragado, correndo o risco de haver invasões e ainda de os gados comunitários fugirem para fora dos limites. Comentou, ainda, que

os fazendeiros que tinham suas terras do outro lado do cercado, quando vinham arrumar, sempre “engoliam”, “passavam dez até cem metros” para dentro das terras indígenas, ocasionando um tipo de invasão territorial: “Se eles puderem passar dez metros, daqui a pouco será vinte, até tomarem todas as nossas terras”, enfatizou.

Na ocasião, antes de iniciarmos a atividade, era preciso deixar tudo arrumado para o retorno do nosso grupo. No centro comunitário, perto do barracão de reuniões, havia uma cozinha onde se preparam as refeições para esse tipo de evento coletivo. A maioria das pessoas que ficaram, naquele dia, eram mulheres, incumbidas de preparar o almoço. O tuxaua da comunidade Serra do Truarú tinha cedido um boi do projeto comunitário, e essa seria nossa refeição, acompanhada de muita farinha e pimenta.

Como mencionei, na ocasião Jabson Nagelo da Silva, um morador da comunidade Morcego, estava presente apenas no início da atividade, uma vez que, de acordo com o que ele informou, precisava voltar para seus afazeres no Departamento de Proteção Ambiental do CIR. Jabson aproveitou para nos mostrar o mapa que tinham construído com apoio das comunidades da TI Serra da Moça, para composição do PGTA. O mapa representava a área pretendida para ampliação dos territórios indígenas, indicando territórios reivindicados desde a demarcação e homologação da terra indígena em 1993, fazendo da região Murupú um único território, já que juntava todo o arquipélago territorial que o compunha, isto é, seriam justapostas as três TI da referida região. Enquanto as lideranças conversavam com as mulheres na cozinha, planejando o almoço, eu me sentei para conversar com Jabson e ouvi-lo falar um pouco do PGTA que ele tinha em mãos e seus próprios atos de intervenção face à escassez de terra para as atividades de manutenção e reprodução social da comunidade. Jabson destacou a importância do planejamento estratégico para a preservação de seu território e da identidade cultural. O PGTA, que abrange as comunidades de Serra da Moça, Morcego e Serra do Truarú, tem como foco um planejamento de trinta a cinquenta anos, buscando soluções para questões como a segurança alimentar, a escassez de áreas cultiváveis e

os desafios ambientais e climáticos. Jabson apontou que a terra é insuficiente para atender à produção agrícola e à criação de animais, entre outras necessidades básicas da comunidade. Isso a leva a lutar por ampliação, uma demanda histórica que persiste desde 1999.

O plano, então, é uma continuidade das práticas ancestrais de organização territorial, permitindo que a comunidade compreenda as áreas que têm maior produtividade, as regiões onde os recursos naturais estão se esgotando e as ameaças externas — por exemplo, drogas e álcool — que se aproximam do território. O plano também é uma ferramenta educacional, proporcionando aos jovens indígenas acesso à história de sua terra e incentivando-os a se envolverem na gestão sustentável dos recursos. A entrega do PGTA às escolas locais visa fortalecer o conhecimento entre as gerações, preparando as crianças e jovens para proteger o território e assegurar sua subsistência. Ele alerta que, sem essa expansão e sem um planejamento eficiente, a comunidade enfrentará dificuldades crescentes para manter seu modo de vida, ameaçado pela escassez de recursos.

A fala de Jabson traz uma preocupação que tem despertado o interesse de pesquisadores atentos a questões ambientais e ecológicas, sobretudo como as dinâmicas relacionadas à incorporação discursiva que os povos indígenas têm feito sobre as referidas temáticas dentro de uma dimensão cosmopolítica específica e própria destes sujeitos. Oliveira (2012), por exemplo, empreendeu pesquisa da região da Serra da Lua, especificamente com os indígenas homens do povo wapichana da comunidade Jacamim (município de Bonfim), e discutiu como a noção de escassez e abundância foram incorporadas nas práticas discursivas destes indígenas. A dinâmica de interação entre o cenário local, formado por sujeitos dotados de conhecimentos indígenas intrínsecos, e as discussões sobre mudanças climáticas e preservação ambiental atravessam as gerações mais jovens, que recorrem aos denominados conhecimentos tradicionais como forma de se colocarem nesse complexo campo de discussões.

Jabson continuou me mostrando o caderno do PGTA e narrando as incongruências de demarcar uma área em tudo insuficiente. A demarcação das terras indígenas Serra da Moça e Truarú, realizadas

antes de 1988, deixou áreas essenciais de fora, incluindo o fluxo do rio Uraricoera e as comunidades de Anzol e Lago da Praia. Ambas as terras foram demarcadas com uma extensão muito limitada, não contemplando regiões de grande importância para os povos locais. A comunidade, por meio de seu planejamento atual, reivindica a ampliação dessas áreas, buscando reverter as falhas da demarcação original. O plano da comunidade propõe a unificação das duas terras indígenas, criando uma área contínua que reflita as verdadeiras fronteiras históricas do território. As lideranças locais destacam que as áreas não contempladas, embora não estivessem incluídas nas demarcações anteriores, possuem vestígios de antigas comunidades indígenas, o que é corroborado por estudos realizados por especialistas. O pedido é claro: o reconhecimento formal da totalidade do território, conforme indicado no mapa construído em conjunto com as lideranças, a fim de assegurar a integridade de ocupações tradicionais e a preservação das comunidades que dela dependem.

Oliveira (2012, p. 4) afirma que desde 1980 as comunidades indígenas, principalmente na Amazônia, “perceberam a receptividade global dos discursos ambientais e ecológicos e as maneiras como esses discursos podem ser convertidos em redes de apoio às lutas políticas indígenas e traduzidos localmente em melhorias”. A apropriação de projetos apoiados por ONGs e iniciativas de cooperação internacional focados na manutenção ambiental, nas mudanças climáticas e na gestão territorial passa a integrar o léxico da luta indígena pela defesa de seus territórios. No entanto, essa apropriação deve ser vista como uma via de mão dupla, pois essas instituições externas às comunidades incitam um tipo de “violência simbólica” através de políticas de apoio institucional que priorizam a defesa do meio ambiente em detrimento da luta e da vida daqueles cujas identidades e existências estão diretamente ligadas aos territórios e à natureza. Segundo apontam Conklin e Graham (1995), os povos indígenas, ao inserirem-se estrategicamente no campo da ecopolítica global, acabam por atuar em um “meio-termo em constante mudança”, no qual precisam traduzir suas cosmologias e demandas em termos compreensíveis aos atores externos, correndo o risco de

verem suas lutas reduzidas a narrativas ambientalistas que nem sempre correspondem à complexidade de suas existências. As comunidades e povos tradicionais, que enfrentam diariamente a violência e invasão de seus territórios por não indígenas com práticas predatórias e ilegais, são, de fato, os principais afetados.

Lopes (2006) chama esse processo de “ambientalização” dos conflitos sociais, que trata de:

processos sociais, empiricamente delimitados, pertencentes a uma tendência histórica, no Brasil e em outros países, de uma certa duração (embora recente, da órbita da história do tempo presente), que se pode datar por comodidade a partir das repercussões da conferência sobre meio ambiente promovida pela ONU em Estocolmo, em 1972. Nesses mais de trinta anos foi se configurando internacionalmente, e no Brasil, com suas apropriações específicas, uma nova questão pública, com diferentes dimensões: a questão da preservação do meio ambiente (Lopes, 2006, p. 33-34).

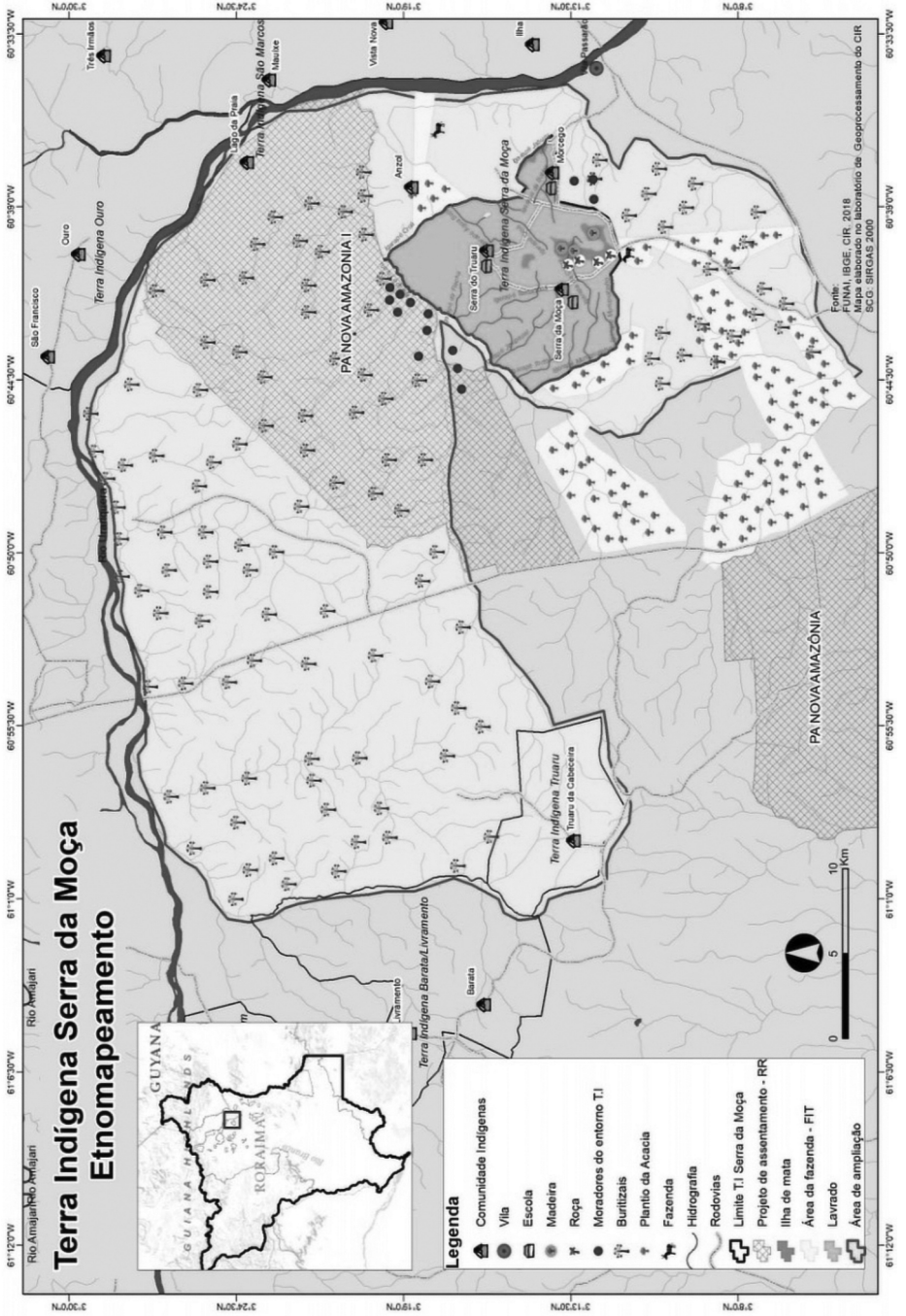
Lopes (2006) ainda afirma que o processo histórico de ambientalização implica simultaneamente transformações no Estado e no comportamento das pessoas, no trabalho, na vida cotidiana, no lazer. Estas transformações têm a ver com cinco fatores: o crescimento da importância da esfera institucional do meio ambiente entre os anos 1970 e o final do século XX; os conflitos sociais ao nível local e seus efeitos na interiorização de novas práticas; a educação ambiental como novo código de conduta individual e coletiva; a questão da “participação”; e, finalmente, a questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos (Lopes, 2006, p. 37).

Ao observarmos as narrativas que se referem à gestão territorial e à defesa dos territórios, os discursos dos agentes indígenas aparecem carregados destas transformações devido às políticas de financiamento de projetos para a Amazônia. Por outro lado, estes contatos com as agências de financiamentos podem ser lidos a partir de uma comparação com as análises de Albert (2002) sobre como o discurso étnico dos ianomâmis se legitimou ao tomarem estas

categorias externas à sociedade dos seus povos e reelaborar à luz de suas cosmologias. Desse modo, também observo entre os indígenas da TI Serra da Moça, em especial por aqueles que estão diretamente envolvidos nos projetos desenvolvidos nas comunidades.

A produção de mapas elaborados pelas próprias comunidades em Roraima é resultado destas lutas de reivindicação territorial, mais especificamente das demandas desde os anos 1990 para que os territórios em ilhas fossem ampliados. O mapa que Jabson apresenta constitui um novo mapa que compõe o PGTA da comunidade construído em 2016-2017. O mapa apresenta uma nova configuração territorial, que, diferentemente de outros que representam a demanda de ampliação da TI Serra da Moça, agora pretende juntar duas terras indígenas — a Serra da Moça e a Truarú —, esta última localizada um pouco mais distante de Boa Vista. Este novo mapa inclui nas áreas indígenas fazendas, assentamentos rurais, sítios e uma parte da BR-174, além de buritizais, florestas de copaíbas, lagos e rios que são demandados historicamente pelos indígenas desta região. Isso demonstra como as pautas reivindicatórias correspondem a diferentes situações de conflitos sociais e que os territórios indígenas estão em dinâmicas transformações, mediante uma relação direta de confronto aos atos de Estado (Bourdieu, 2012) e processos diferenciados de territorialização (Oliveira, 1998).

Os diferentes mapas produzidos pelas comunidades expressam aquilo que Almeida (2008) chamou de territorialidades específicas, isto é, “são as territorialidades que podem ser consideradas como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (Almeida, 2008, p. 29). Estes territórios expressos em mapas materializam diversos planos de existências, no campo da disputa política quanto às dimensões cosmológicas, narrativas míticas, sequências cerimoniais e, sobretudo, modalidades de uso dos recursos naturais (Almeida, 2013, p. 157). Os mapas produzidos pelas próprias comunidades indígenas ainda expressam diferentes formas de se comunicar no âmbito de configurações sociais diversas, como poderemos verificar ao longo



FONTE: Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Serra da Moça.

da descrição das atividades. Nelas, o reconhecimento territorial e a consciência de fronteiras impostas pelas demarcações são recuperados pelas comunidades, a fim de reivindicar segurança e responsabilizar o Estado, que negligencia a proteção e até mesmo permite invasões de territórios demarcados, ao emitir atos oficiais que partem de suas instituições, a exemplo do violento marco temporal, que vem sendo pauta de discussão desde a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. Por outro lado, elaborar mapas que extrapolam os limites oficiais — abarcando áreas que ficaram de fora da demarcação — “indica uma ruptura com o monopólio de classificações identitárias e territoriais produzidas historicamente pela sociedade colonial, mediante recenseamento, cadastros, códigos e mapas” (Almeida, 2013, p. 157).

## **A caminho da comunidade Morcego**

Terminei de conversar com Jabson porque o coordenador estava nos chamando para iniciarmos nossas atividades. Nós iríamos de motocicleta, ou melhor, aqueles que tinham motocicleta dariam carona para quem não tinha, como era o meu caso. Os vigilantes trajavam roupas de manga comprida para tentar protegerem-se do sol. Já eram quase 9h da manhã, e por fim saímos rumo à comunidade Morcego, onde iniciamos nossa primeira atividade, já que aquela área é uma das mais afetadas pelas fazendas, e o coordenador Aleksandro queria visitar a família do senhor Chico Paraíba, uma família de indígenas wapichanas.

Fomos rumo ao primeiro marco demarcatório. Chegamos ao local rapidamente, e iniciou-se uma conversa. O bate-papo girou em torno da demarcação de terra e das invasões que estavam sendo observadas *in loco*. Zico Alberto, coordenador do GPVITI, observou que as cercas que os fazendeiros construíram estava invadindo em até quinhentos metros as terras indígenas.

A situação foi verificada por meio de tecnologias modernas, como GPS e smartphones, utilizados por jovens e lideranças para mapear

e atestar a invasão de terras. A transgressão ocorria em uma área próxima a outra que estava sendo negociada por fazendeiros, conhecidos como paraibanos, com empresários do agronegócio.

Durante a conversa, os membros da comunidade — entre eles, o senhor Augusto — refletiram sobre o modo como as demarcações anteriores, realizadas com o apoio da Funai, haviam sido limitadas a pequenas áreas, sem considerar os reais limites das terras indígenas. A Funai, em um processo de pressão às lideranças, teria considerado apenas um pedacinho das terras indígenas, deixando margem para a ocupação indevida por fazendeiros.

Além disso, um caso específico foi levantado sobre a terra pertencente a Elias e seus irmãos, uma área de fazendas que antes constituíam territórios indígenas e são objetos de reivindicação. O senhor Chico, morador da terra há muitos anos, isto é, fora dos limites formais da demarcação (a cerca de cinquenta metros de onde se passava a cerca, devido a estas negociações entre os denominados paraibanos e empresários do agronegócio), foi ameaçado de despejo em função da possível venda. A situação gerou uma preocupação jurídica, com a advogada Joênia garantindo que, caso houvesse a remoção do senhor Chico, ele teria direito à indenização.

À medida que íamos percorrendo os limites da terra indígena, realizamos momentos de reflexão e discussão, recuperando memórias sobre o período demarcatório da década de 1980. O coordenador Alexandro estava munido do mapa da Funai e da portaria de homologação da TI Serra da Moça, e esses documentos eram repassados de mão em mão para que todos pudessem conhecer onde realmente passavam nossas terras.

Quando um marco era finalizado, subíamos nas motos e íamos para outros. Percorremos os caminhos poeirentos de piçarra sob um sol de 35 °C. Em cada parada, outras histórias eram contadas. Alguns até conheciam as histórias dos familiares dos fazendeiros, desde a geração que primeiro ocupou até a forma como foi dividida entre irmãos. Isso indica um grau de relação bastante profundo, seja por trabalho — quando muitos indígenas prestavam serviços para estes fazendeiros —, seja por apadrinhamento ou trocas — quando estes

iam às comunidades para trocar produtos alimentícios e vestuários por objetos indígenas, como flechas, arcos, panela de barro, carne de caça, galinha e porco. Lembro que, quando eu era criança, a casa da minha bisavó Cecília era uma das únicas que possuía plantação de onde se tirava material para produzir flechas.<sup>3</sup> Muitos parentes iam à casa dela em busca desse material e levavam consigo outras coisas para trocar, como a vez em que a tia Dalgiza caminhou da comunidade do Morcego até nossa casa na Serra do Truarú, levando uma panela de barro para trocar por esse material. Assim como os parentes indígenas, os fazendeiros também iam à casa da vovó Cecília — eu me recordo muito bem de quando Elias Lira chegava em sua bicicleta, com produtos a serem trocados por flechas.

Muitos marcos que encontramos estavam em perfeitas condições, apenas com muito capim ao redor. Confesso que, à medida que íamos chegando, ficava impressionado com a capacidade das pessoas de memorizarem exatamente o local de cada marco de concreto no meio de tanto mato que o cobria. Quando chegávamos aos locais pelas estradas, deixávamos as motocicletas, e elas indicavam, mesmo sem ver, onde estava o pequeno bloco de concreto, até de longa distância. A maioria dos marcos estava em bom estado, e foi preciso apenas limpar o mato para facilitar sua localização. O único que encontramos partido ao meio foi o localizado numa porteira que dava caminho para as áreas de fazendas e seguia até a comunidade indígena Anzol. Idernilton, Stivens e Jeferson encontraram os fragmentos dos marcos espalhados pelo lavrado e os juntaram no local original.

Zico Alberto estava registrando tudo com seu celular. Os vigilantes ficaram preocupados, e o coordenador Alexsandro falava que a placa que a Funai havia colocado próxima dali deveria estar num local mais visível para que todos que passassem pudessem ver. A senhora Chilita era a única mulher conosco. Ela ia na garupa da moto com seu companheiro, Zico Alberto, e também registrava

**3** As flechas constituem um dos objetos de guerra dos povos indígenas, sendo utilizadas para caça, pesca ou adorno, em eventos comemorativos.

as atividades. Na época, era uma das vigilantes, além de também exercer a função de “operadora de direito”, com outro grupo de pessoas formadas pelo departamento jurídico do CIR, que atuavam em instituições para que indígenas de todo o estado de Roraima pudessem ter um tipo de conhecimento básico do sistema jurídico brasileiro, bem como participarem das comunidades, identificando violações de direitos. Chilita observou que deveríamos fazer uma limpeza também na placa, deixando-a minimamente visível.

É fundamental atentar de novo para as questões levantadas pelas próprias comunidades indígenas sobre as relações com os instrumentos de demarcação territorial do Estado. A placa, neste contexto, simboliza para os indígenas uma garantia dos seus direitos territoriais e dos limites demarcados. No entanto, as famílias indígenas continuam ocupando seus sítios fora da limitação oficial, que já estavam sendo utilizados muito antes do início dos processos demarcatórios. Isso implica que, embora a oficialidade dos marcos demarcatórios realizados pela Funai seja reconhecida em algumas partes, esses marcos não correspondem completamente à ocupação tradicional e histórica das comunidades indígenas. Esta é uma realidade complexa, mas para os wapichanas não há contradição entre as duas concepções. Para eles, tanto os marcos oficiais quanto a ocupação tradicional coexistem, refletindo uma relação de longo prazo com a terra, que vai além das delimitações formais.

Ficamos em torno do marco quebrado por um tempo, comentando sobre o que poderia ter acontecido: “Estamos achando que foi alguém aí ‘do outro lado’”, falou Zico Alberto. “Quem quebrou já vai ser caçado”, brincou o tuxaua Augusto. “Do outro lado” eram os fazendeiros que faziam pouco caso dos marcos de delimitação. Isso significava que as pessoas que passavam por ali não respeitavam as terras indígenas e quebravam os marcos feitos de concretos para implicar com os indígenas e desprezá-los. Caminhamos até a placa da Funai para realizarmos a limpeza. O tuxaua Augusto explicou sobre a importância da placa. Disse que era uma sinalização importante para o território, porque protegia. Atentou também para o fato de a placa estar em um local pouco visível, deveria estar próximo à

estrada. Ele tinha acompanhado quando a Funai realizou a implantação dessas placas nos arredores da terra indígena Serra da Moça em 2010, ou seja, era a segunda vez que elas estavam sendo colocadas, porque as primeiras tinham ficado velhas e se perdido no lavrado, ou até “os próprios vizinhos destruíram com bala, essas coisas”. Falou, ainda, que as invasões por “brancos” tinham diminuído naquelas terras, porque “nós fizemos manifestação”. Ele se refere a um momento em que os indígenas da terra indígena Serra da Moça tinham fechado as estradas para que não houvesse mais invasões de seus territórios.

### **Situação de conflito: “Ele pode perder seu lugar de vida”**

Já era por volta das 11h da manhã. O sol escaldante sob nossas peles nos cansava e precisávamos beber um pouco de água. O tuxaua Augusto então perguntou se íamos à casa do senhor Chico. Ele estava se referindo ao senhor Chico Paraíba, que morava num sítio a cerca de quinhentos metros fora dos limites demarcatórios. Mais uma vez subimos nas motos e seguimos nossos caminhos. E mais uma vez segui de carona, dessa vez com o senhor Josiel. Chegamos em pouco tempo na casa do senhor Chico Paraíba. Fomos recebidos ao som de latidos de cachorros que corriam competindo com as motocicletas. Parecia que os cachorros queriam nos morder, mas, ao estacionarmos debaixo de um pé de azeitona, eles começaram a balançar o rabo, animados e recepcionando-nos. Ao descermos das motocicletas, o senhor Augusto explicou rapidamente o que tinha acontecido: “Querem tirar [o senhor Chico], mas ele tem muito direito de não sair. Ele morou todo esse tempo aqui. Faz mais de quarenta ou cinquenta anos. Por direito ele tem que ficar. Na verdade, *índio* tem direito a todo lugar, né? Porque foram eles que invadiram aqui”.

Ficamos esperando o coordenador Alexsandro chegar porque ele havia ficado para trás nas motos. Enquanto isso, o filho de Chico Paraíba, o senhor Nicácio, veio nos receber, junto com seu filho, que tinha no máximo 2 anos de idade, ainda fora do cercado. Ele

nos cumprimentou e, enquanto isso, o coordenador chegava com os demais que tinham ficado para trás. Explicaram que o senhor Chico, o “tio Chico”, estava em outra casinha (que ficava um pouco antes da casa principal) e que passaram por lá para dar uma carona, mas ele não quis ir.

Então ficamos esperando debaixo da árvore, e aproveitei para pedir que o coordenador Alessandro nos contasse o que estava acontecendo. Ele relatou que a situação do “tio Chico” era uma preocupação crescente para a comunidade. Ele vivia fazia muitos anos neste “sítio”, onde construiu sua vida e sua família, com filhos e netos que também residiam ali. No entanto, recentemente surgiram informações de que a área onde ele mora estava sendo colocada à venda, o que ameaça a estabilidade de sua moradia. As lideranças estavam preocupadas porque, com a venda, “tio Chico” poderia perder o que considera seu lar, um lugar que ele e sua família ocupam há gerações.

Para entender melhor a situação e acompanhar de perto, aquela visita estava acontecendo para conversar diretamente com ele. O objetivo era obter mais informações sobre a convivência dele com os “posseiros” ou com os compradores da terra, para saber se havia algum tipo de pressão, ameaça ou intimidação por parte dos novos proprietários. Os fazendeiros, que alegam ser os legítimos donos da área — como Elias Lira e seus irmãos —, estão tentando vender a fazenda para os empresários do agronegócio. A visita à sua casa foi uma tentativa de garantir que ele não fosse prejudicado e de acompanhar de perto essa grave ameaça à sua moradia, buscando entender os detalhes dessa negociação e assegurando a proteção de seus direitos.

O senhor Chico Paraíba chegou numa bicicleta azul, daquelas antigas que parecem existir apenas entre os mais velhos. Na época, tinha seus 73 anos e vestia um chapeuzinho marrom e uma camiseta social de manga longa um pouco mais escura. Ele nos convidou para uma pequena barraquinha, daquelas que ficam ao lado da casa principal e que funciona como um espaço bastante específico porque conjuga as funções de uma cozinha: tem um fogão a lenha feito de barro, equipamentos de caça e pesca (como flechas guardadas nas

palhas e malhadores para capturar peixes ateados nas suas estruturas). Seu Chico nos chamou, e todos tomamos a bênção, mesmo aqueles que não eram parentes consanguíneos. Zico Alberto, sempre bem-humorado, brincou: “Cadê o tabaco, cadê o tabaco?”. Isso arrancou risadas de todo mundo.

O coordenador Alessandro o cumprimentou em nome de todos e explicou nossa atividade. O senhor Chico então se sentou numa cadeira e contou sua história, dizendo como estava sendo coagido a vender o lugar de sua casa, porque os “sojeiros” estavam chegando. Na época não sabíamos o que ocorreria com o senhor Chico Paraíba, mas falamos que estaríamos ali para registrar e levar a denúncia, e oferecemos nosso apoio para lutar juntos. No final de 2023, quando voltei a conversar com o senhor Chico, ele já não morava mais no seu “lugar de vida”. Foi expulso e agora mora na comunidade Serra da Moça, num lugar onde quase não consegue plantar sua roça. Sua roça antiga ficou para trás, pois agora é longe ir até lá. Sua casinha de palha, que amenizava o calor do lavrado, não existe mais. Ele mora numa casa de telha e tijolos, pois os buritizais de dentro das comunidades já não atendem à demanda das famílias locais. Neste dia, ainda no seu sítio, nós nos despedimos e fomos embora sem saber o que o futuro logo traria para o senhor Chico Paraíba.

## **Os “acordos” entre indígenas e fazendeiros: harmonia coerciva**

Seguimos nosso caminho, daquela vez rumo ao igarapé Curauá. Este igarapé é o que marca os limites da TI Serra da Moça ao norte. Fica localizado na comunidade Serra do Truarú, mas, antes de chegar até ele, passamos ainda por vários lugares, cercados, atravessamos outros igarapés que às vezes pareciam ser impossíveis de atravessar por causa da profundidade. O primeiro que atravessa na frente se arrisca para que outro atrás, com uma moto menos potente, consiga ver por onde é o melhor caminho, mais raso. Ainda nos igarapés, encontramos um marco dentro dos buritizais, quase inacessível. As

cercas que protegiam as comunidades e que passavam por dentro dos buritizais já estavam bastante gastas, quase caindo. Os tuxauas chamavam atenção ao tempo para realizar uma atividade de reforma das cercas. A grande questão para que isso acontecesse era: de onde tirar madeira?

Procuramos por muito tempo esse marco do meio do buritizal até que, enfim, o tio Nazário Angelo encontrou, perto de uma cerca: “Achei!”, gritou ele. “Estava bem escondido.” Eu perguntei qual era a situação, e ele me contou que houve um acordo com os tuxauas antigos na época da demarcação. Os fazendeiros queriam ficar com os igarapés para que seus rebanhos de gado bovino pudessem tomar água. Era um acordo informal, ou seja, eles usariam o igarapé, mas, quando “passasse” a demarcação, deveria ser demarcado como território indígena, e devolveriam a área. Na época, o igarapé durava todo o verão. Perguntei então qual era a situação jurídica da terra, e ele me informou que nenhum desses fazendeiros tinha títulos das terras, eram terras griladas que, no momento da atividade, em 2018, estavam todas sendo vendidas. Esse marco em específico, o que o tio Nazário achou, não tinha sido colocado pela Funai. Foram os próprios fazendeiros que assentaram ali. Isso quer dizer mais uma vez que, embora haja a participação indígena nos processos demarcatórios, existe uma arbitrariedade dos fazendeiros, já que, na época, apenas eles dominavam tecnologias adequadas para demarcar onde bem queriam os limites de suas fazendas. Cem ou cinquenta metros eram sempre “engolidos” por eles, demonstrando como veem os indígenas enquanto sujeitos que não têm direitos e que não merecem ser respeitados.

Fazendo um paralelo ao caso dos indígenas Miskitu e Mayangna na América Central, que foram objeto de estudo de Ubinger (2020), a relação destes indígenas com os chamados “colonos” (fazendeiros e pecuaristas) inicialmente era razoavelmente tranquila. No entanto, no decorrer destas negociações e acordos informais, os “colonos” começaram a aparecer mais e mais nas terras indígenas, trocando mercadorias, animais e produtos industrializados. Falavam que precisavam de um “pedacinho de terra” para trabalhar. E, a partir

desses acordos informais, os indígenas passaram a não ter mais controle das invasões. Estas foram ficando cada vez mais intensas nas suas terras, além de tornarem a relação desrespeitosa e violenta. Os acordos informais entre indígenas e brancos nunca foram respeitados por parte dos invasores.

Retornamos atravessando o igarapé e seguimos caminho até o igarapé Curauá. Ainda paramos em outras áreas, antes de chegar a esse novo local. Tio Nazário, numa dessas paradas, reforçou mais uma vez o que tinha acontecido na época, afirmando que as coisas eram diferentes, especialmente no que dizia respeito à liderança das comunidades. Naquela época, não havia para os tuxauas muitas explicações claras sobre o que estava acontecendo. Foi quando decidiram colocar uma cerca naquela área, com a promessa de que, quando o tempo passasse, a terra seria devolvida. Essa situação reflete uma época em que as decisões eram tomadas sem a devida explicação para os líderes, deixando uma sensação de incerteza quanto ao futuro da terra e dos direitos das comunidades. Em parte, os direitos foram devolvidos, mas não toda a terra.

Chagas, um senhor que estava nos acompanhando e o companheiro da tia Maria Nilda, contou outro caso de negociações de terras: a situação com o outro morador, o finado Estônio, foi muito parecida com a que vimos com outros. Como o Estônio não possuía gado, o Sabá Lira aproveitou para estender a cerca mais para o lado do igarapé, fazendo isso para aumentar o espaço do cercado destinado ao gado dele. No entanto, agora que Estônio já havia falecido, não é mais possível reivindicar nada sobre o que aconteceu, pois a cerca acabou ficando exatamente no local onde ele havia negociado. Foi um “acordo” entre os dois. E, já que o velho Estônio não tinha gado, para o fazendeiro fica mais fácil fazer a ampliação da área.

Embora utilize aqui o termo *acordo* para me referir às formas como se deram as negociações durante os períodos imprecisos lembrados pela memória coletiva acerca da chegada dos fazendeiros, reconheço que ele pode sugerir, de forma equivocada, uma harmonia entre as partes. Adoto, portanto, a noção de harmonia coercitiva, tal como proposta por Nader (1994), para explicitar que

essa convivência supostamente pacífica era marcada por relações de poder assimétricas. Tratava-se de uma negociação aparentemente consensual, na qual os fazendeiros procuravam intermediar com famílias ou lideranças indígenas a ocupação de terras por eles consideradas sem uso, sob a promessa de devolução futura — essa promessa raramente era cumprida. A utilização do território indígena e de seus recursos naturais, anteriormente lugares de caçar e pescar, passa a ter a finalidade de sustentar os rebanhos de fazendeiros, que aumentam significativamente, ao passo que as terras não são devolvidas para seus reais donos. Ora, as comunidades indígenas mais vulneráveis às intervenções indigenistas do Estado, quando ocorreram as demarcações de suas terras, acataram os limites que a própria Funai tinha delimitado, como fica claro nos relatórios de identificação da terra indígena Serra da Moça, que analisei em outro momento.

Por isso, o termo *acordo* seria o jeito como as lideranças na época concebiam tais relações de negociação e mesmo de compadrio, de trocas de mercadorias, entre outras formas de relações. Compadrio neste caso funciona para além da lógica de construir parentesco e abrange relações de conflitos nas quais se supõe existir uma convivência harmônica, ultrapassando fronteiras territoriais, isto é, o trânsito cotidiano de fazendeiros para dentro dos territórios indígenas, com objetivo de realizar trocas, fazer vendas e negociar os territórios indígenas.

“Eles podiam caçar, podiam pescar, tinham essa liberdade de ir para todo lugar. Então eles tinham essa convivência que parecia ser boa. Os tuxauas não olharam lá pra frente, e acharam que isso seria uma coisa negativa”, finalizou tio Nazário.

Enquanto estávamos conversando, finalizando mais um momento de recuperar histórias, de longe ouvimos sons de relinchos. Os cavalos da fazenda comunitária que estavam soltos ficaram assustados com nossa presença nos seus territórios. E todos rimos, muito espantados. Nesse último momento já estávamos fora da comunidade

Morcego e agora estávamos na comunidade Serra do Truarú, perto da casa da dona Lourdes e do senhor José, conhecidos como Lurdona e Zezinho, respectivamente.

Seguimos rumo ao nosso objetivo final, já observando de perto a serra, a que tem nome de Truarú. O capim nativo estava alto e, por ser fim de inverno, quase tampava nossa visão da serra. A estrada tortuosa e esburacada estava quase fechando por causa de tanto capim pontudo. Inclusive, ele se enfiava nas nossas roupas e causava um extremo desconforto. Quando fomos nos aproximando do igarapé Curauá, que desemboca no rio Truarú, observamos o capim se tornando mais ralo e as árvores mais verdes. É outro tipo de vegetação.

Ao nos aproximarmos, o som dos tratores tomou conta dos nossos ouvidos. O estrondo do outro lado do igarapé anunciava a chegada recente dos sojeiros àquela região. Até então, a única monocultura daquele lado eram as *Acacia mangium*. Agora se somavam a ela, a princípio, um grande vazío, “uma terra desnuda, desprotegida”, como observaram alguns parentes. Foi nesse momento que despertei para gravidade da situação. Essas áreas constituíam circuitos de caça e pesca, tanto é que este último marco estava localizado bem na passagem, por onde atravessamos o igarapé a fim de chegar do outro lado, para pescar. Inúmeras vezes passamos por ali, no verão e no inverno. Íamos com muitos primos e cunhados e passávamos dias pescando e comendo peixes assados na beira do rio. Agora éramos impedidos de atravessar. Aquela paisagem morta contrastava com aquelas presentes em nossas memórias, de um lugar abundante e rico. A nostalgia tomou conta de nossos pensamentos.

Chegamos ao Curauá aos poucos. Alguns que chegaram primeiro começaram a limpar o terreno com terçado. O som dos tratores continuava ensurdecedor. Então tio Nazário me acompanhou até o outro lado, para que eu pudesse registrar o local com fotos. Atravessamos então o igarapé, que ainda estava bastante cheio das chuvas do inverno que tinha acabado havia pouco tempo. Ele foi me explicando que aquelas terras pertenciam à comunidade Anzol, mas não eram homologadas. Não sabia exatamente o que ocorreu para que

fosse vendida para os “sojeiros”. Voltamos então para nossas motos e retornamos ao centro comunitário. No caminho, já chegando, um jabuti caminhava, parecendo fugir para os territórios indígenas ainda protegidos. O coordenador Alexsandro o pegou e levou para mais longe, para uma mata mais densa. Seguimos então nosso caminho até a comunidade. O sol já estava se pondo.

## **Considerações finais**

A etnografia realizada nos limites da TI Serra da Moça, com foco na atuação do GPVITI, demonstra que a mobilização étnica entre os wapichanas não se restringe a uma reação diante da pressão fundiária. Ao contrário, trata-se de uma prática de afirmação territorial que articula memória, parentesco, uso tradicional da terra e estratégias políticas contemporâneas. A experiência do GPVITI evidencia que, diante da ausência ou convivência do Estado, os próprios indígenas assumem o protagonismo na vigilância, proteção e gestão de seus territórios, criando formas autônomas de governança e enfrentamento das invasões. Casos como o do senhor Chico Paraíba, frequentemente tratados como conflitos fundiários isolados, só podem ser compreendidos dentro desse pano de fundo de mobilização coletiva, histórica e politicamente situada.

Essas ações se alinham a um conjunto mais amplo de iniciativas indígenas no Brasil que têm apostado na “ação direta” como forma de resistência: desde os Guardiões da Floresta Guajajara no Maranhão (Silva e Shiraishi Neto, 2024), passando pelas autodemarcações dos mundurukus no rio Tapajós (Molina, 2017), até as retomadas dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Alarcon, 2013, 2020). Essas mobilizações expressam territorialidades específicas (Almeida, 2008), enraizadas em modos próprios de habitar e significar a terra, e compartilham um horizonte comum: a construção de autonomia diante de situações coloniais persistentes nas políticas públicas e na legislação fundiária brasileira. Elas revelam que a luta pela terra não se reduz à posse, mas envolve cosmologias, projetos

de futuro, formas de vida e estratégias de autodefesa territorial que desafiam os modelos hegemônicos de Estado, propriedade e desenvolvimento predatório.

Dessa forma, a etnografia na TI Serra da Moça não está isolada de outras experiências indígenas contemporâneas. Pelo contrário, ela permite compreender como os povos indígenas amazônicos, tal como os do nordeste, do centro-oeste ou do sul, estão criando formas próprias de autogestão territorial, combinando práticas tradicionais, articulações políticas e inovações institucionais. A ação do GPVITI é exemplar nesse sentido: trata-se de uma expressão concreta de mobilização étnica, que atualiza lógicas tradicionais de cuidado com o território, ao mesmo tempo que enfrenta de forma crítica e ativa a violência do Estado e das frentes de expansão econômicas. Em tempos marcados por retrocessos ambientais e ataques aos direitos indígenas, essas ações afirmam que a resistência não é apenas possível, mas necessária, e vem sendo construída, cotidianamente, por aqueles que insistem em habitar e defender a terra como parte inseparável de si.

## REFERÊNCIAS

- ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno dos parentes*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002. p. 239-276.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et al.* (org.). *Consulta e participação: a crítica à metáfora da teia de aranha*. Manaus: UEA Edições, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2 ed. Manaus: PPGSCA-Ufam, 2008.
- BALANDIER, George. A situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos Ceru*, [s. l.], v. 25, n. 1, 2014.
- BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; CAMPOS, Ciro; PINTO, Flávia; FEARNSIDE, Philip M. The “Lavrados” of Roraima: biodiversity and conservation of Brazil’s Amazonian savannas. Functional Ecosystems and Communities. *Functional Ecosystems & Communities*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 29-41, 2007.
- BETHONICO, Maria Bárbara de Magalhães. *Os indígenas e o gado: cultura e história em Roraima*. 1. ed. Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020. v. 1.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-1992)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

- BOURGOIS, Philippe. La mobilisation ethnique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 99, p. 53-64, set. 1993. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/arss\\_0335-5322\\_1993\\_num\\_99\\_1\\_3062](https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1993_num_99_1_3062). Acesso em: 3 ago. 2025.
- CASANOVA, Pablo González. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. Pensar América Latina en el siglo XXI. Buenos Aires: Clacso, 2015.
- CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura R. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, Urbana, v. 97, n. 4, p. 695-710, dez. 1995.
- COMERFORD, John. Reuniões camponesas, sociabilidades e lutas simbólicas. In: PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2022.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo. Editora UNESP, 2010.
- LOPES, José S. L. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, jan./jun. 2006.
- MELO, Eriki Aleixo de. Narrativas indígenas sobre a vida e o território. *Wamon: Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Ufam*, Manaus, v. 7, n. 1, p. 35-55, 2022.
- MOLINA, Luísa Pontes. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- NADER, Laura. Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 26, p. 18-29, 1994.
- NASCIMENTO, Everton Frank Gonçalves do. *Análise da pecuária extensiva como possível vetor de intensificação dos processos erosivos na Fazenda Depósito Xanadu, terra indígena São Marcos, Roraima*. 2017. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2017. 77 p.

- OLIVEIRA, Alessandro Roberto. *Tempos dos netos*. Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012. 340 p.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- OLIVEIRA, Silva da Reinaldo. *A criação de boi em terras indígenas do lavrado*. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional da Amazônia) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018. 109 p.
- RIBEIRO, Gilmara Fernandes. *Criadores de gado: experiência dos macuxis com o gado bovino*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018. 105 p.
- SILVA, Leandro Araújo da; SHIRAISHI NETO, Joaquim. Movimentos indígenas Tentehar Guardiões da Floresta na Amazônia Maranhense. *Pracs: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da Unifap*, Macapá, v. 17, p. 189-214, 2024.
- UBINGER, Helen Catalina. *Os tupinambás da Serra do Padeiro: religião e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. 189 p.
- UBINGER, Helen Catalina. *Relações de poder, políticas e conflitos territoriais: a negação de direitos dos indígenas e afrodescendentes na Costa Caribe nicaraguense – América Central*. Tese (Doutorado em Sociedade e cultura na Amazônia) – Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.
- VIEIRA, Jaci Guilherme. *Ditadura militar, povos indígenas e a Igreja Católica na Amazônia*. Manaus: Valer Editora, 2019.