



Boa Vista: uma cidade indígena.

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**RELAÇÕES INTERCULTURAIS: A VIVÊNCIA DO ÍNDIO MACUXI
EM BOA VISTA (anos 80 – 90)**

Azenate Alves de Souza Braz

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos registros necessários à obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dra. Maria Paula Nascimento Araújo

**Rio de Janeiro
2003**

**Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em História Social**

Azenate Alves de Souza Braz

**Relações Interculturais: a vivência do índio Macuxi em Boa Vista
(anos 80 – 90)**

Banca Examinadora

Orientadora: Maria Paula Nascimento Araújo

Examinador

Examinador

**Rio de Janeiro
2003**

FICHA CATALOGRÁFICA

BRAZ, Azenate Alves de Souza

Relações Interculturais: a vivência do índio Macuxi em Boa Vista. – Rio de Janeiro, 2003.

X,

Orientadora: Maria Paula Nascimento Araújo

Dissertação – UFRJ/UFRR – Projeto MINTER/CAPES. Programa de Pós-Graduação em História Social, IFCS/UFRJ.

Referencias Bibliográficas: f. 176 - 191

1. Brasil República. 2. Tempo presente. 3. Culturas Híbridas. 4. Índio na Imprensa.

I. Araújo, Maria Paula do Nascimento. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pos-Graduação em História Social. III. Título.

Dedico esse trabalho aos meus pais, Severino Florêncio e Maria Dalva, exemplos de sabedoria e dedicação que me ensinaram o sentido da vida, o amor e o temor a Deus.

A meu esposo Natanael e as minhas filhas Evódia e Síntique, família amada, desígnio da minha vida que sempre me apoiaram.

A minha amiga Edileuza Cardoso, jóia rara, que me incentivou e sempre pude contar com sua especial ajuda.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a Deus pela vida e coragem que me tem dado para vencer os obstáculos.

À minha orientadora, profa. Dr. Maria Paula N. Araújo, que com grande dedicação, sabedoria, paciência e apoio ajudou a transpor meus limites teóricos para que este trabalho tivesse êxito.

Ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, nas pessoas dos profs. Dr. José Murilo e Dr. Manuel Salgado, pelo crédito de confiança ao realizar o MINTER com a Universidade Federal de Roraima, ação que permitiu a concretização de um sonho muito caro para minha pessoa.

À Universidade Federal de Roraima, na pessoa da Prof. Dr. Maria Luiza, que sempre esteve do nosso lado, incentivando e colaborando com grande apreço.

À Escola da Aplicação, por meio dos conselheiros, que com carinho sempre me dispensaram nos momentos que precisei.

Aos professores que ministraram disciplinas no MINTER, em especial ao Prof. Dr. Manuel Salgado, pela dedicação e competência com que coordenou nosso curso.

A Lourdes Gomes, companheira de pesquisa, apoio constante, que soube ser amiga nas horas boas e difíceis.

À minha filha Evódia que, mesmo em meio aos seus trabalhos de final de curso, não mediu esforços e com grande dedicação e honestidade fez a revisão deste trabalho.

Às amigas Rosangela Duarte, Maria Auxiliadora, Franci, Elena Fiorete, e Zineide pelas informações disponibilizadas e em especial a Jupira Joaquim, pelo diálogo teórico, além das informações concedidas.

Aos amigos, Vicente Joaquim, representante do IBGE-Roraima, pela amizade com que sempre nos atendeu e disponibilizou informações, a Aldair, Jacir Guilherme, Antônio Veras, Alexandro Namem e a Parmênio Citó pelas informações e o apoio que de bom grado me concedeu.

À diocese de Roraima e ao CIR - Conselho indígena de Roraima - nas pessoas do senhor Jacir de Souza, André Vasconcelos e do padre Vantuir, pelas informações e acesso aos arquivos que foram imprescindíveis para a realização deste trabalho.

A CAPES pelo apoio.

Aos índios Macuxi aqui representados, pelos autores depoentes neste trabalho.

RESUMO

Roraima é o Estado brasileiro que possui maior quantidade de índios, distribuídos em diversas etnias, nas quais se evidencia a Macuxi, com o contingente mais abundante, a qual é maioria também, na capital. Entretanto, essa realidade impõe-se como objeto de estudo pela sua peculiaridade e relevância social. Este trabalho buscou entender como se processam as relações interculturais dos índios Macuxi que deixaram suas aldeias e migraram para a cidade de Boa Vista, entendendo-os como uma categoria específica, porque já não fazem mais parte do mundo indígena tal como é vivido nas aldeias, mas ainda não foram assimilados totalmente pela cidade. Partindo da idéia de que o contato entre índios e não – índios foi marcado pelo conflito e pela tensão, observamos que tal processo forjou uma cultura híbrida.

ABSTRACT

Roraima is the Brazilian state with the major number of indigeneous people of different ethnic groups. From these Macuxi ethnic group is the majority in the state and in the capital city, Boa Vista. However, this reality is seen as an object of study for its peculiarity and social relevance. This work tried to understand how Macuxi intercultural relations are processed and caused them to leave their community towards Boa Vista, considering them as a specific category for they are not either part of the world as it presented in the indigenous community anymore, nor have been totally assimilated by the city. Taking the idea that the contact between indigenous and non-indigenous people was marked by conflict and tension, we observed that this process had forged an hybrid culture.

SUMÁRIO

Inrodução.....	13
Índios na atualidade.....	22
I Capítulo.....	30
A história dos índios na historiografia contemporânea	31
História Oral: um processo includente.....	37
A História Vista de Baixo: um importante território para os historiadores...	40
As trocas culturais entre os índios e a cidade.....	43
Hibridação cultural.....	51
II Capítulo.....	54
Uma cultura híbrida: índios que vivem na cidade.....	54
Roraima um território indígena.....	58
Um desafio: viver na cidade.....	69
Demarcação de terras: uma fonte de conflitos.....	89
Por que os índios Macuxi deixam suas aldeias e migram para a cidade?...	96
Boa Vista na visão do índio que está na cidade.....	115
A aldeia na visão do índio que está na cidade.....	122
Ritual e pajelança.....	125
III Capítulo.....	131
Os índios na imprensa de Boa Vista.....	131
A imagem do índio produzida pela imprensa roraimense.....	135
O uso da fotografia na construção de imagem do índio.....	154
Ensaio fotográfico	164
Conclusão.....	171
Fontes e Bibliografia.....	176
Fontes Orais.....	177
Jornais.....	177
Documentos obtidos do CIR e APIRR.....	178
Referência Bibliográfica.....	179
Bibliografia Geral	182

LISTA DE SIGLAS

APIRR – Associação dos povos indígenas de Roraima

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

CEPAL – Comissão Econômica para a América Latina e Caribe

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CIR – Conselho Indígena de Roraima

COIAB – Coordenação dos Povos Indígenas da Amazônia Brasileira

COICA – Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica

COPIAM – Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia

COPIAR – Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

OMIR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

OPIR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima

TWM – Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental

INTRODUÇÃO

Este trabalho buscou estudar o contato entre os índios e a cidade de Boa Vista. Partindo da idéia de que o contato entre índios e não – índios foi marcado pelo conflito, pela tensão, mas também pela mistura e hibridação.

No levantamento de fontes para a pesquisa, entrevista foram feitas, foram levantadas nos jornais, Folha de Boa Vista e Diário de Roraima, todas as matérias que mencionavam a questão ao longo das décadas de 80 e 90. Foram levantadas também, atas e relatórios das Assembléias de Tuxauas, atas e relatórios do CIR (Conselho Indígena de Roraima) e APIRR (Associação dos Povos Indígenas de Roraima). Todo este material foi organizado, catalogado e depositado na UFRR (Universidade Federal de Roraima), constituindo acervo para um futuro centro de documentação da UFRR.

O contato entre as populações nativas no Brasil e a metropolitana foi marcado pelo conflito. O etnocentrismo e a imposição cultural dos colonizadores que na América e em todo o Brasil, mesmo nas regiões mais distantes do litoral, a exemplo do vale do rio Branco, atual Estado de Roraima, que se localiza no extremo norte do Brasil, entraram desarraigando e exterminando populações inteiras, tanto culturalmente quanto fisicamente, usando vários métodos para alcançar seus intentos, ora por meio da catequização, ora guerreando.

Sabemos que aqueles que sobreviveram a esse momento devastador, não aceitaram passivamente a imposição cultural desses colonizadores, procuraram e procuram ainda hoje, reestruturar seus saberes para sobreviver à invasão européia e nos dias atuais, à sociedade nacional.

Quando Colombo aportou na ilha que deu o nome de São Salvador, julgou que tinha navegado em volta do mundo e que atingira as Índias. Por este motivo, chamou os homens de pele morena que lá encontrou de “índios”. Não eram, certamente, gente da Índia. Eram os americanos, gente que chegou primeiro do que ele. O marinheiro tinha descoberto o Novo Mundo e não o Velho que procurava.

Entretanto, com este termo, “índios”, os invasores rotularam as populações mais diversas desde o norte até o sul do Continente americano. Tais populações distinguem-se umas das outras, tanto no aspecto físico como nas suas tradições, e falavam línguas diversas. Nada pois, havia de comum nas populações americanas que justificasse serem denominados por um único termo, “índios”, a não ser o fato de não serem europeus. Ainda hoje este termo, apesar de polêmico, é utilizado.

Homens tinham vivido nas Américas durante milhares de anos antes de Colombo chegar ao Novo Mundo. Esta época ficou conhecida como Pré-colombiana. Os Pré-colombianos encontrados no litoral do Brasil pelos portugueses eram principalmente tribos do tronco tupi que havendo se

instalado uns séculos antes, estavam desalojando antigos ocupantes oriundos de outras matrizes culturais.

Segundo Ribeiro¹, apesar da unidade lingüística e cultural que permite classificá-los numa só macroetnia, os índios do tronco tupi não puderam jamais se unificar numa organização política que lhes permitisse atuar conjugadamente. Mesmo com o conflito aberto frente ao inimigo vindo do além-mar, os Tupi só conseguiram organizar efêmeras confederações regionais que desapareceram rapidamente. A mais importante foi a Confederação dos Tamoios, que teve apoio dos franceses que estavam instalados na baía da Guanabara. Reuniu de 1563 a 1567, os Tupinambá do Rio de Janeiro e os Carijó do planalto paulista - ajudados pelos Goitacá e pelos Aimoré da Serra do Mar, que eram de língua jê – para fazerem a guerra aos portugueses e aos outros indígenas que os apoiavam. Dentro desta visão, que se tornou corrente na historiografia brasileira, essa guerra não passou de um conflito entre Reforma versus Contra-Reforma, onde tanto os franceses quanto os portugueses lutavam com exércitos indígenas de milhares de guerreiros pelo destino da colonização, e os índios nem sabiam porque estavam lutando.

Entretanto, num pequeno e belo livro chamado *Meu Querido Canibal*, Torres², apresenta uma outra versão da Confederação dos Tamoios. Para ele a confederação destacou-se como a maior organização indígena de resistência à invasão dos portugueses em toda história do Brasil.

¹ RIBEIRO, Darcy. *O Povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2^a ed., 2001.

² TORRES, Antônio. *Meu Querido Canibal*. Rio de Janeiro: Record, 2000

Nessas guerras, como nas anteriores, por exemplo, a de Paraguaçu no Recôncavo (1559) e nas que se seguiram até a consolidação da conquista portuguesa: como as campanhas de extermínio dos Potiguara do Rio Grande do Norte (1599), e no século seguinte, a Guerra dos Bárbaros e as guerras na Amazônia. Os índios jamais estabeleceram uma paz estável com o invasor, obrigando-o a lutar durante muito tempo pelo domínio de cada região.

Essa resistência custou aos índios uma mortandade imensa, onde aliada às doenças trazidas pelos europeus, no momento do contato, dizimou uma grande parte dessa população. Vejamos como Freyre, em seu clássico estudo sobre a sociedade colonial brasileira, chama atenção para a contaminação trazida pelos europeus no momento do contato, *Os Primeiros europeus aqui chegados desapareceram na massa indígena quase sem deixar sobre ela outro traço europeizante além das manchas de mestiçagem e de sífiliz. Não civilizaram: há, entretanto, indícios de terem sífilizado a população aborígine que os absorveu.*³

Contudo, mais adiante, quando ele se refere à instalação efetiva da colonização portuguesa, diz que essa foi baseada, a princípio, na mão-de-obra compulsória indígena e que esses colonizadores travaram verdadeiras lutas contra estes, sujeitando-os a diversos tipos de crueldade, entre elas, muitos tipos de doenças. Neste sentido, ele ainda faz referência a um documento de

³ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 45^a ed., 2001. P. 222

São Paulo de 1585: *Vai esta terra em tanta diminuição, que já não se acha mantimentos a comprar, causa que nunca houve até agora e isto tudo por causa dos moradores não terem escravos para plantar e beneficiar suas fazendas. É que pelos anos de 1580, terrível epidemia desintérica matara milhares de índios cativos.*⁴

Além das doenças, o sistema escravocrata por um lado, e o missionário por outro, continuaram a sua obra de devastação da raça e da cultura nativa.

Logo após a Confederação dos Tamoios, os índios do tronco Tupi começaram a desaparecer da faixa litorânea. Restando hoje os Potiguara no litoral da Paraíba, como seus remanescentes.

Com a penetração dos portugueses pelo sertão do rio São Francisco, inicia-se a pecuária nesse local e com ela os conflitos com os índios dessa região. Com a finalidade de se apossar das terras, os colonizadores convidam os paulistas, que já tinham experiências de combater essa população.

Esses bandeirantes quase que exterminaram os índios que habitavam ao longo do Rio São Francisco, onde foram instalando fazendas de criação de gado, restando apenas os Krenak, descendentes dos Botocudos como testemunhas da violenta destruição da maioria dos povos do sertão⁵.

⁴ Idem, p. 222

⁵ MELATTI, Júlio cezar, *Índios no Brasil*. São Paulo: unb, 7^a ed. 1993

Na Amazônia, a invasão inicia-se com a fundação do Forte do Castelo, que originou a vila de Nossa Senhora de Belém do Grão-Pará.

Em meados do século XVI, a várzea amazônica surpreendia os primeiros viajantes com uma população numerosa, com povoados extensos, já que produziam excedentes para um comércio intertribal.

*Nada disso resistiu ao avanço dos missionários espanhóis e, especialmente, dos coletores de drogas, cabos de tropas e missionários portugueses.*⁶ Na verdade, a expansão do mercantilismo europeu transformou a Amazônia num palco de batalhas, onde os primeiros protagonistas eram estrangeiros que disputavam a posse do território e as riquezas nele contidas. Colonos de diferentes nacionalidades, armados, instalaram-se na área, realizando um intenso comércio e a exploração da força de trabalho indígena.

Como não foi encontrado nem ouro nem prata na Amazônia, a forma usada para obter lucro fácil foi a exploração da força de trabalho indígena, usada na agricultura, na coleta das chamadas “drogas do sertão”, no transporte de mercadorias, na construção de feitorias, engenhos e canoas, e até como guerreiros. Isto significou a destruição progressiva e sistemática da estrutura sócio-econômica de inúmeras tribos indígenas.

⁶CUNHA, Manuela Carneiro. São Paulo:Companhia das Letras, 2^a ed.,1998. P. 176

O aldeamento e o estabelecimento de colônias militares foram estratégias utilizadas pelos portugueses para evitar possíveis tentativas de invasão de seus domínios. É neste contexto que o forte São Joaquim é construído em 1775, na confluência do rio Uraricoera com o Tacutu.

O primeiro aldeamento dessa área foi em torno do forte, com a finalidade de utilizar mão-de-obra indígena na construção deste. Nesse período, fundou-se também, povoados no curso do rio Branco. E em 1777, povoados de São Filipe, na margem oriental do Tacutu, perto do forte; Nossa Senhora da Conceição, no rio Uraricoera; Santa Bárbara, no rio Branco; Santa Isabel, também no rio Branco, e bem a sul, na margem direita desse rio, Nossa Senhora do Carmo, que mais adiante se tornara à cidade de Boa Vista.

As populações desses aldeamentos eram instáveis. Os índios chegavam e saíam e às vezes, até se rebelavam contra os maus tratos. Em 1780, ocorreu a primeira deserção dos índios “reduzidos” e no ano seguinte, outra de maiores proporções. Sabe-se que durante a longa disputa de fronteiras com a Inglaterra houve inúmeras tentativas, sem sucesso, de se efetivar o povoamento da região por colonos civis. A Freguesia Nossa Senhora do Carmo, criada no alto rio Branco, encontrava-se inteiramente despovoada em 1856⁷.

⁷ SANTILLI, Paulo. *Fronteiras da República – História e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco*. São Paulo: FAPESP, 1994.

Até o século XIX, a pecuária era uma atividade complementar ao extrativismo vegetal. A expansão da criação do gado só vai ocorrer nas primeiras décadas do século seguinte. É neste período que os territórios Macuxi e Wapixana são atingidos pela colonização.

Em 1910, no extremo norte desta região, estabelecem-se as agências de contato, representadas pela missão Beneditina e o (SPI) Serviço de Proteção ao Índio, que travaram acirradas disputas entre si, pelas subvenções estatais e conflitos com a elite política local. Essa missão encerra suas atividades em 1947 e o SPI, a partir dos anos 30.

A Ordem de São Bento, em 1909, foi designada para assumir a ação missionária no rio Branco, tendo como objetivo a conversão dos índios.

Embora questionassem a eficiência dos métodos utilizados por outras ordens nos aldeamentos, os beneditinos defendiam o distanciamento gradativo do indivíduo de sua cultura de origem, como meio de obter sucesso na catequese das populações indígenas.

Entretanto, sabemos que a conquista portuguesa nesta região ocorreu de maneira tardia, se comparada às demais áreas do Brasil. Verificamos também, a dificuldade encontrada pelos colonizadores para o aldeamento destes índios. A respeito de algumas etnias, como por exemplo a dos Taurepáng, Farage afirma: *não há qualquer indicação nas fontes de que*

*tenham sido aldeados, muito embora fossem conhecidos. Quanto aos Macuxi, uma longa resistência marca seu contato com os portugueses; somente a partir de 1789, começariam a chegar pequenos grupos Macuxi para se aldearem junto à fortaleza.*⁸

Sabemos que centenas de revoltas ocorreram em toda a Amazônia. Este processo foi sempre ocultado pela historiografia oficial. Apesar dos índios terem sido os primeiros habitantes desta terra, apesar de inúmeros conflitos entre estes e os colonizadores, seus remanescentes ainda hoje não adquiriram a autonomia que tanto almejam, ainda lutam contra a invasão de suas terras.

ÍNDIOS NA ATUALIDADE

No Brasil, a população indígena contemporânea está estimada em 350 mil índios, pertencentes a 216 povos, o que representa 0,2% da população brasileira. Para a Funai, essa população ocupa todo o território nacional – com exceção dos Estados do Piauí, Rio Grande do Norte e Distrito Federal, mas o que se sabe oficialmente sobre a situação dos povos indígenas na atualidade, é ainda muito pouco.

⁸ FARAGE, Nádía. *As Muralhas dos Sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

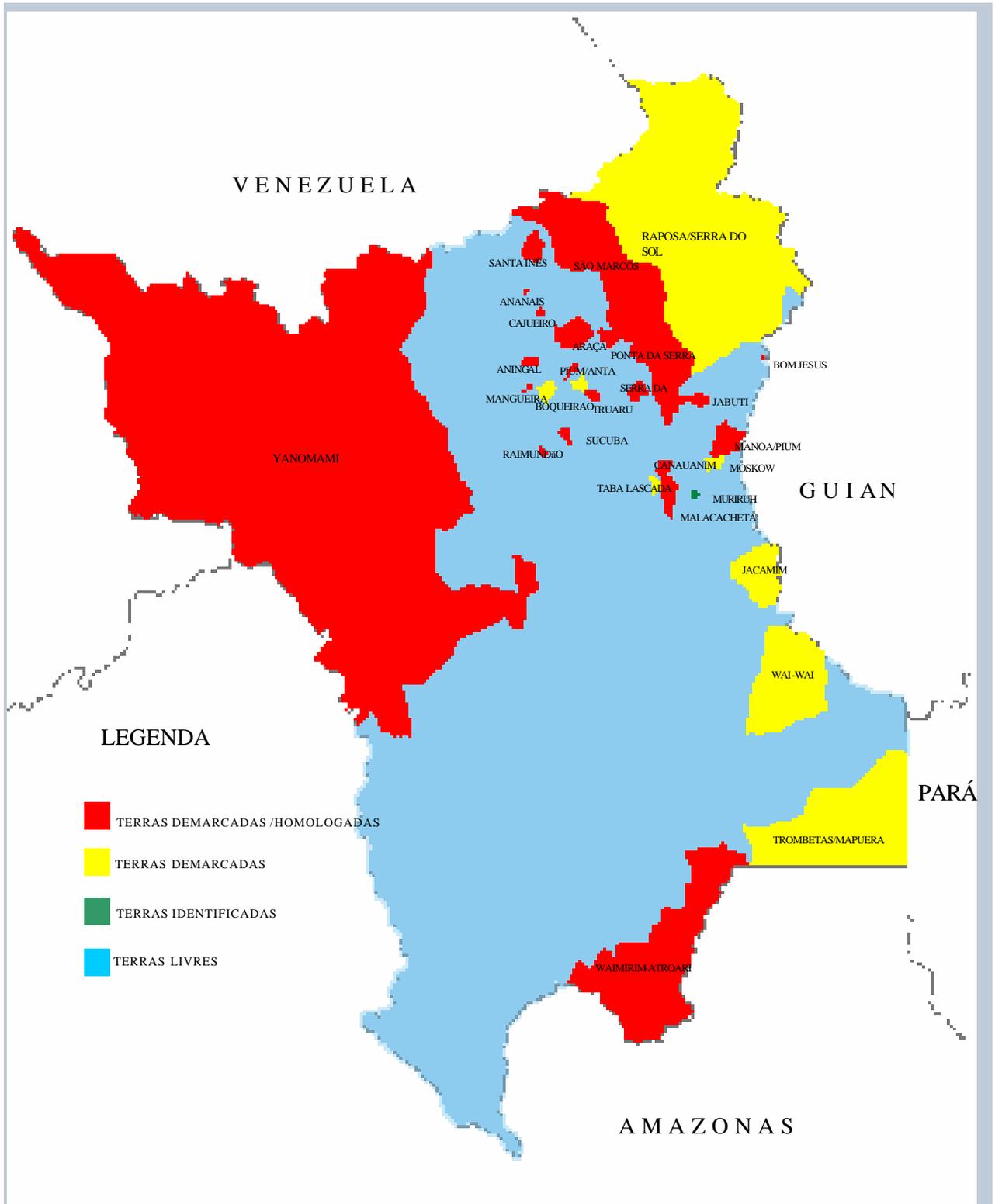
Os dados da Funai somente computam os índios aldeados e não contemplam o número real dos índios que vivem fora de suas áreas, por falta de um levantamento censitário adequado. Isso porque se apóia em resultados de censos parciais que nem sempre permitem vincular uma pessoa a uma determinada etnia em capitais como Boa Vista, Manaus, São Paulo e Campo Grande ou em cidades como Governador Valadares em Minas Gerais e Amambaí, no Mato Grosso do Sul. Além disso, não fazem parte dos dados demográficos atualizados da Funai, os povos ressurgidos e os povos livres – os primeiros, renascidos pela superação do medo, que os levava a se ocultar e por vezes, a negar a sua própria identidade, e os segundos, pequenos grupos que resistem e evitam qualquer contato sistemático com membros da sociedade brasileira.

Um levantamento realizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) com base em dados do IBGE (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, 1999) e apresentado, no final do ano 2000, à Comissão de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA), traz informações não apenas sobre os povos aldeados, mas também sobre os povos ressurgidos, os índios que vivem nas cidades e os povos livres. O resultado do levantamento apontou uma população indígena que soma 551.991 pessoas, pertencentes a 225 povos. Desse total, 358.310 (65%) são aldeados, 193.781(35%) estão nos centros urbanos e aproximadamente 900 (0,16) não foram ainda contatados pelo órgão indigenista .⁹

⁹ Dados extraído do livro – Outros 500: *Construindo uma nova história*. CIMI. São Paulo : Salesiana, 2001.

No Estado de Roraima existe uma população de mais de 30 mil índios, segundo dados do Instituto SócioAmbiental, que estão distribuídos em cerca de 200 aldeias, sendo, Ingaricó, Macuxi, Mayongong, Taurepang, Wapichana, Atoari, Yanomami e Waiwai.

Mapa de Roraima Destacando as Terras Indígenas



Roraima está localizado no extremo norte do Brasil, fazendo fronteira com a Venezuela e a República da Guiana. A maior população indígena que habita o seu território é a Macuxi. Vejamos como Santilli descreve a situação atual do principal território Macuxi no Brasil:

Atualmente o território Macuxi situado em terras brasileiras, encontra-se formalmente dividido em 15 áreas indígenas, separadas entre si. Estas áreas indígenas, ao arripio da legislação indigenista vigente no país, encontram-se invadidas por fazendeiros, pequenos posseiros e ainda garimpeiros; para que se tenha uma noção aproximada das proporções alcançadas por tal invasão das terras Macuxi, já reconhecidas oficialmente, pode-se apenas mencionar que na pelo área indígena Raposa-Serra-do-Sol, a área mais extensa, que abrange cerca de 1 700 000 ha, existem hoje cerca de 200 fazendeiros apossados e um número inestimável de garimpeiros (levantamento realizado grupo de trabalho interministerial para identificação da área indígena Raposa-Serra-do-Sol, 1988).¹⁰

Nas primeiras décadas do século XX, as posses particulares expandiram-se significativamente, impondo sérias restrições à autonomia dos povos indígenas. A pecuária praticada de modo extensivo, consistindo simplesmente no pastoreio do gado pelos campos naturais, restringiu o território da fauna nativa e comprometeu as áreas de cultivo agrícola tradicional dos índios, ameaçando os seus recursos essenciais de sobrevivência. Vejamos o que diz Ferri, sobre a mudança dos índios da maloca para o trabalho nas fazendas :

¹⁰ SANTILLI, P. , op. cit., pp.10, 11

*O processo de transferência das famílias indígenas da própria maloca para as fazendas de brancos é antigo e bastante conhecido na área do lavrado. Os fazendeiros, que ocuparam com o gado as terras indígenas, descobriram logo nos mesmos Índios um potencial ideal de mão-de-obra para as próprias fazendas. Macuxi, Taurepang e Wapixana, de qualquer idade e sexo, tornaram-se assim uma força de trabalho que podia ser explorada. Quanto mais se destruísse a estrutura econômica indígena, maior era a possibilidade de se recrutar índios para trabalhar.*¹¹

Verifica-se que o processo de transferência dos indígenas para as cidades não se deu de forma diferente do acima mencionado. Na medida em que a cultura indígena entrava em desagregação, esses passavam a depender cada vez mais do conquistador, migrando para as cidades, transformando-se precariamente em homens urbanos.

Boa Vista é a capital de Estado de Roraima, que está localizada a 212 km da fronteira do Brasil com a Venezuela, à margem direita do Rio Branco.

Segundo Ferri, a maior concentração dos índios que vivem na cidade de Boa Vista encontra-se na periferia, sendo a maioria Macuxi, que abandonaram seus locais de origem e fixaram residência na capital, onde muitos deles vivem miseravelmente.

Ainda segundo Ferri, em geral, a família é composta por muitos filhos que freqüentam as escolas da periferia e sofrem discriminações constantes dos colegas e muitas vezes dos professores.

¹¹ FERRI, Patrícia. Achados ou Perdidos?. Goiânia: MLAL, 1990

Portanto, esse trabalho propôs-se investigar de forma reflexiva como se processam as relações interculturais desses índios no contexto da cidade de Boa Vista e analisar como eles representam a si próprios e a sociedade não-indígena, entendendo-os como uma categoria específica, porque muitos deles já não fazem mais parte do mundo indígena tal como é vivido nas aldeias, mas ainda não foram assimilados pela cidade integralmente.

Percebemos que a historiografia brasileira quase que abandonou o estudo dos índios no nosso país, ignorou grande parte da história desse povo, ficando essa abordagem sempre como objeto de estudo da Antropologia, a qual produziu trabalhos de grande relevância para o conhecimento da questão indígena.

Procuramos evidenciar, com esse trabalho de pesquisa, as manifestações da vivência dos índios Macuxi nas últimas décadas e contribuir para uma historiografia que busque saldar essa dívida para com os índios do Brasil, dando-lhes mais visibilidade na nossa história.

O primeiro capítulo desta dissertação é um capítulo historiográfico que procura situar a pesquisa no panorama dos debates teóricos e metodológicos da história contemporânea: a história do tempo presente; a história oral e a história vista de baixo. Procura também, discutir os conceitos de cultura, trocas culturais e hibridação cultural, aplicados à análise das relações entre o índio e o não-índio na cidade de Boa Vista.

O Segundo capítulo apresenta os elementos da cultura híbrida do índio Macuxi que vive em Boa Vista, a partir de análise de uma série de depoimentos orais, onde se procura evidenciar a visão que estes índios constroem de Boa Vista, o que os impulsionou a migrarem para a cidade e como eles vêem os índios que permaneceram nas aldeias; faz ainda, um breve histórico do CIR, da APIRR e da sociedade roraimense nas décadas de 80 e 90.

O terceiro capítulo analisa as reportagens referentes aos índios Macuxi que vivem em Boa Vista, veiculadas pelos jornais: Folha de Boa Vista e o Diário de Roraima, nas décadas de 80 e 90, por meio de um levantamento feito previamente, fazendo um contraponto entre a imagem construída pela imprensa e a auto-imagem desses índios.

Capítulo I

A história dos índios na historiografia contemporânea

Trabalhar com a história de comunidades indígenas no Brasil a partir de depoimentos orais e levantamentos de jornais é praticar um tipo de escrita da história que se tornou possível, nas últimas décadas, iniciada com questionamentos e inovações da história contemporânea. Entre estas inovações as que nos interessam mais imediatamente foram produzidas por algumas correntes historiográficas, elas próprias, frutos de mudanças e transformações mais gerais: a história do tempo presente, a história oral e a história vista de baixo. É no cruzamento destes três novos campos de pesquisa histórica que situamos a nossa investigação.

ESCREVENDO A HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE

A história do tempo presente tem sido uma abordagem onde historiadores de todo o mundo voltam seus interesses e estudos para o passado recente, rompendo dessa forma com a história tradicional onde a metodologia dessa história, já no século XX, não satisfazia aos anseios dos novos historiadores. É neste sentido que nos fins dos anos 70, a investigação metodológica e epistemológica voltou-se para o estudo da Nova História, herdeira dos Annales.

Percebemos, no entanto, por meio das suas principais obras que nos Annales o presente é quase inexistente. Entretanto, foi a partir dessa Escola que se iniciou as contribuições para a situação de ruptura entre o presente e a escola histórica dominante. Vê-se que os pais dos Annales deram um espaço ao presente e também ao político. Vejamos como Chauveau refere-se a essas contribuições:

*Marc Bloch escrevia: “A incompreensão do passado nasce afinal da ignorância do presente”. Quanto a Lucien Febvre, num curso intitulado “A História da vida contemporânea”, ele afirmava que “a análise do presente” podia dar “a régua e o compasso” à pesquisa histórica. Os Annales d’Histoire économique et sociale faziam eco a essa análise. No curso dos anos 30, encontra-se aí uma série de artigos tratando da evolução política da Alemanha e do fascismo europeu.*¹²

No entanto, às vésperas da criação do Instituto de História do Tempo Presente (IHTP), Jaques Le goff afirmava que *a história do tempo presente é freqüentemente melhor feita pelos sociólogos, politólogos, alguns grandes jornalistas, do que pelos historiadores.*¹³ Em decorrência de opiniões como esta, evitou-se a problemática do presente, causando um desequilíbrio entre o estudo dos tempos históricos em geral e o do nosso tempo.

Chauveau sugere que há mais ou menos quinze anos, entretanto, essas opiniões recuaram de modo singular, cedendo lugar para uma interrogação

¹² CHAUVEAU, Agnès e TÉTART Philippe. Questões para a História do Presente. In.: CHAUVEAU, Agnès (Org.). *Questões para a história do presente*. São Paulo: EDUSC, 1999. P. 10

¹³ Idem, p. 11

metodológica e historiográfica tornada comum: o interesse pelas mentalidades, pelo político e pelo cultural. *Com efeito, num movimento que não se pode dissociar dos “retornos” (retorno do fato, retorno do político) emergia uma preocupação crescente com o estudo do passado próximo.*¹⁴

No entanto, em 1978, o CNRS decidia a criação do IHTP, concretizando assim o caminho percorrido, as novas aspirações e as novas necessidades. É nesse Instituto que são levantadas e sistematizadas as questões teóricas e metodológicas referentes à abordagem histórica do passado recente. Vejamos a citação de Araújo, fazendo referência ao estudo do tempo presente e a importância do IHTP:

*Historiadores do mundo inteiro têm-se voltado para o estudo e a investigação do passado recente, havendo em todo o mundo uma proliferação de institutos de pesquisa e programas de estudos do tempo presente. Na Europa, especificamente na França e na Itália, tais estudos têm revelado, entre outras coisas, aspectos importantes da II Guerra, da luta contra o fascismo, do colaboracionismo, da resistência. Um dos principais responsáveis pela atual produção de trabalhos com essa perspectiva é o Instituto do Tempo Presente de Paris – um laboratório de estudos e pesquisas criado pelo CNRS, dirigido por François Bédarida. Em torno desse instituto se reúne um grupo de historiadores que desenvolve uma reflexão consistente sobre o tema...*¹⁵

Referindo-se a esse tema, Chauveau diz que o *historiador é cada vez mais parte integrante do contemporâneo – porque a força da história passadista, factual e historicista se esfumaça diante de uma demanda social*

¹⁴ Id., Idem., p 12

¹⁵ ARAUJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada : as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: FGV, 2000. P. 13

*insistente, resolutamente ancorada no presente e no “interpretativo”. Em sua intervenção pública, a história, como medicina ou a ciência da ecologia, é um fator de compreensão do presente e vetor de opinião para o corpo social.*¹⁶

Sabe-se assim, que o historiador do tempo presente tem um compromisso muito grande com o que produz, ele pode ser questionado a qualquer momento. Chartier diz que o trabalho desse historiador é *um encontro com seres de carne e osso que são contemporâneos daquele que lhes narra as vidas*.¹⁷ Trazendo com isso, para o historiador desse tempo, grande responsabilidade com a verdade.

Segundo Hobsbawm, *uma das principais vantagens para os historiadores que se dispõe a escrever a história do século XX, é o mero fato de saber, sem esforço especial, o quanto as coisas mudaram. Os últimos trinta ou quarenta anos constituem a era mais revolucionária da história escrita.*¹⁸

Sabe-se também, de acordo com Bédarida que *hoje estamos longe da concepção singularmente reducionista dos positivistas, para quem o objeto histórico de algum modo já existia de antemão e em si, com o que o historiador*

¹⁶ CHAUVEAU, A. Op. Cit. ,p. 36

¹⁷ CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001. P. 216

¹⁸ HOBBSAWM, Eric. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. P 247

*não construía a história, mas simplesmente a reencontrava tal como havia sido.*¹⁹

Diante dessa afirmação, concordase com Araújo, quando diz: *René Rémond sugere que “a reintegração do tempo presente faz varrer da visão da história os últimos vestígios do positivismo”. O historiador do tempo presente não tem ilusões quanto a sua subjetividade e imparcialidade. Ele sabe que, ao emergir totalmente nos fatos de seu tempo, ele contribui para construí-los.*

De acordo com Hobsbawm, quando escrevemos sobre *nosso próprio tempo, é inevitável que a experiência pessoal desses tempos modelem a maneira como os vemos, e até a maneira como avaliamos a evidência à qual todos nós, não obstante nossas opiniões, devemos recorrer e apresentar.*²⁰

Tomando-se por argumentos os pressupostos aqui apresentados com relação ao tempo presente é que essa pesquisa vem sendo construída.

Roraima é um estado onde existe um grande número de índios, e uma grande parcela destes vive na capital. Segundo Ferri²¹ a maioria é composta por índios Macuxi, que abandonaram seus locais de origem e fixaram residência na capital, onde um percentual elevado destes índios vivem

¹⁹ BÉDARIDA, François. Tempo presente e presença da história. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001. P.

²⁰ HOBBSAWM, Eric. Op. cit. P. 245

²¹ FERRI, Patrícia. *Achados ou Perdidos ?*. Goiânia; MLAL, 1990

miseravelmente. Essa realidade impõe-se como objeto de estudo pela sua relevância social.

Procuramos investigar como se processam as relações interculturais nesse contexto, objetivando evidenciar o índio macuxi que vive na cidade de Boa Vista e intervir de forma reflexiva nesse espaço, transformando essa realidade num texto histórico, contribuindo com os pesquisadores interessados na problemática dos índios que vivem nas cidades.

Para tanto, a utilização de jornais tem sido uma ferramenta importante para os historiadores do tempo presente. Como essa pesquisa está diretamente ligada à história do tempo presente, não poderemos nos furtar de recorrer a tão rica fonte. Mesmo com muito cuidado, sabendo que ela não é uma fonte homogênea, ao contrário, traz no seu bojo pontos de vista muitas vezes conflitantes, do dono do jornal, editor e repórteres. Isso precisa ser levado em conta no momento da apropriação dos jornais como fonte. Na verdade, um jornal não é apenas uma fonte, ele é também objeto de estudo. Um jornal não pode deixar de ser visto como um sujeito histórico, produtor de discurso político e de representação simbólica. Foi neste sentido que analisamos os jornais Folha de Boa Vista e o Diário de Roraima.

O presente trabalho procurou estabelecer um contraponto entre a imagem construída pela imprensa (através de análise das reportagens sobre os índios, publicada nos dois jornais acima mencionados) e a auto imagem

destes, desenhada a partir da análise de depoimentos. Imprensa e história oral: foi no cruzamento destas duas orientações metodológicas que se produziu esta pesquisa.

HISTÓRIA ORAL: UM PROCESSO INCLUDENTE

Outra metodologia importante para este tipo de pesquisa foi trabalharmos a história oral, tal como conhecemos hoje; ganhou corpo na década de 70 a partir de esforços e preocupações de um grupo de historiadores ingleses que se propuseram a resgatar a história de atores que não deixaram registros oficiais de sua experiência histórica. Por exemplo: o movimento dos trabalhadores das minas inglesas. Também na França, o resgate da história, da resistência e do holocausto, igualmente valorizaram a importância dos depoimentos orais para a recuperação de episódios de uma história não escrita.

Este movimento espalhou-se pelos países da Europa e também pela América, de Norte a Sul, chegando a criar em 1996 a Internacional Oral History Association que reuniu pesquisadores de todo o mundo, empenhados em construir narrativas históricas a partir de fontes orais.

A partir de então, a história oral tem permitido a recuperação da memória, da experiência e da vivência de atores sociais até então relegados pela sociedade e mesmo pela historiografia: os trabalhadores, os negros, índios, homossexuais, mulheres e muitos outros...

Na visão de Lozano, *a história interessou-se pela “oralidade” na medida em que ela permite obter e desenvolver conhecimentos novos e fundamentar análises históricas com base na criação de fontes inéditas ou novas...*²² Para ele, a história busca a interdisciplinaridade, que permita interpretações qualitativas de processos histórico-sociais. Fazer história oral significa produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos “outros”.

Portanto, a história oral deve ser entendida como um método, onde o depoimento não pode jamais substituir a pesquisa e a análise histórica. O depoimento por si só não faz história. Ainda para Lozano:

A história oral compartilha com o método histórico tradicional as diversas fases e etapas do exame histórico. De início , apresenta uma problemática, inserindo-a em um projeto de pesquisa. Depois, desenvolve os

²²LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. *Práticas e estilos de pesquisa na história oral contemporânea*. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína . *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996. P.16

*procedimentos heurísticos apropriados à construção das fontes orais que se propôs produzir.*²³

Entre os procedimentos da história oral, optamos por depoimentos de história de vida que procuram recuperar a trajetória de vida dos atores estudados, buscando sempre fugir das armadilhas da “ilusão biográfica”, pois para Bourdier ²⁴ o biógrafo está sujeito a esta ilusão no momento em que supõe que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma “intenção” subjetiva e objetiva, de um projeto. Sem considerar também a auto-idealização que alguns narradores fazem, conforme o status que ocupam na sociedade.

Sabemos que tanto as fontes escritas, quanto as orais, não estão isentas de subjetividade. As primeiras carregam a subjetividade de quem as produziu, mesmo que inconscientemente. E as fontes orais são portadoras de experiências de vida de seus depoentes. A subjetividade está presente, portanto, em todos os tipos de fontes e requer a crítica atenta do historiador.

Dentro desta perspectiva, entrevistamos lideranças de organizações indígenas, índios residentes em Boa Vista que já galgaram uma certa posição social, trabalham em instituições públicas e mesmo em instituições privadas e índios que vivem na periferia.

²³ LOZANO, J., op. cit., p. 16

²⁴ BOOURDIER, Pierre. *Razões Práticas – sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 3^a ed. 2001.

Entrevistamos um total de dez índios Macuxi que vivem na cidade. Dos quais: quatro lideranças políticas do movimento indígena, um professor que trabalha na Escola de Aplicação da Universidade Federal de Roraima, um professor que trabalha no Núcleo Insikiran (Núcleo de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima)²⁵ uma pajé que pratica a pajelança na cidade, uma desempregada que trabalha por conta própria e uma secretária da OMIR (Organização das Mulheres Indígenas de Roraima)

A HISTÓRIA VISTA DE BAIXO: UM NOVO E IMPORTANTE TERRITÓRIO PARA OS HISTORIADORES

Uma história dos índios no Brasil pode se apropriar também, de forma bastante positiva da noção de história vista de baixo. Jim Sharpe, diz que esta história nasceu da preocupação de historiadores *ansiosos por ampliar os limites de sua disciplina, abrir novas áreas de pesquisa e, acima de tudo, explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja*

²⁵ A criação deste Núcleo, foi resultado de uma conquista das lideranças e professores indígenas do CIR (Conselho Indígena de Roraima) e da OPIR (Organização dos Professores Indígenas de Roraima) que vem ampliando o diálogo com a Universidade Federal de Roraima desde 1994, por meio de reuniões, encontros, assembléias e seminários. Culminando com o apoio da gestão atual da UFRR e a aprovação do projeto do referido Núcleo nas instâncias desta no ano de 2001.

*existência é tão freqüentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente histórica.*²⁶

Durante as últimas duas décadas, esses historiadores tomaram consciência da riqueza dessas fontes, principalmente a partir da descoberta das cartas de um soldado para sua esposa, descrevendo sobre suas experiências na Batalha de Waterloo. Vejamos ainda, como Jim Sharpe sugere que a busca de novas fontes por meio da história vista de baixo para tentar compreender o povo no passado, tão distante no tempo, é possível, quanto tentando explicar também, que o historiador do tempo presente é capaz de, à luz de sua própria experiência e de suas próprias reações, estudar os seus contemporâneos, usando a citação de Edward Thompson:

*Estou procurando resgatar o pobre descalço, o agricultor ultrapassado, o tecelão do tear manual “obsoleto”, o artesão “utopista” e até os seguidores enganados de Joanna Southcott, da enorme condescendência da posteridade. Suas habilidades e tradições podem ter-se tornado moribundas. Suas hostilidades e tradições podem ter-se tornado retrógrada. Seus ideais comunitários podem ter-se tornado fantasias. Suas conspirações insurrecionais podem ter-se tornado imprudentes. Mas eles viveram nesses períodos de extrema perturbação social, e nós, não.*²⁷

Baseando-se nessa abordagem, onde o foco de estudo se desloca da busca do enaltecimento dos dominantes ou mesmo da história das elites para considerar as experiências das massas como válidas de estudos, é que esse trabalho procurou estudar como esses índios que vivem na cidade de Boa Vista

²⁶ SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In.: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história*. São

representam a si próprios e a sociedade não-indígena, entendendo-os como uma categoria específica, porque já não fazem mais parte do mundo indígena tal como é vivido nas aldeias, mas vivem na cidade procurando reestruturar seus saberes como forma de sobrevivência, criando uma “hibridação”²⁸ cultural, termo usado por Cancline,²⁹ quando se refere à coexistência da cultura tradicional e moderna.

Ferri³⁰ diz que o índio fez-se presente na cidade de Boa Vista desde a sua fundação e que os índios estão ligados à cultura da cidade que os envolve pela vivência e meios de comunicação.

Verificamos assim, que Boa Vista é formada por essa hibridação onde a cultura indígena coexiste com a não – indígena em uma constante reestruturação simbiótica. Podemos sugerir que não existe uma homogeneidade cultural boavistense, todas as culturas estão envolvidas, nenhuma é pura, todas são híbridas.

Paulo: UNESP, 1992. P. 41

²⁷ SHARPE, Jim. Op., Cit., p. 41, 42

²⁸ O termo “híbrido ou hibridação cultural” que utilizaremos neste trabalho deve ser compreendido como uma ordem complexa, sobre as relações interculturais que se processam entre os índios e os não-índios que vivem na cidade de Boa Vista, evidenciando a heterogeneidade e a contínua reelaboração das culturas étnicas que não se fundiram plenamente com o sistema simbólico local, mas que também não são alheias a ele.

²⁹ CANCLINE, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2^a ed., 1998.

³⁰ FERRI, P., op. cit.

AS TROCAS CULTURAIS ENTRE OS ÍNDIOS E A CIDADE

Segundo Cancline,³¹ os estudos que se voltam para o mundo indígena têm um universo delimitado: procuram sempre evidenciar a diferença entre grupos e deixam de fora o que se impõe de modo crescente, que são os processos de interação com a sociedade nacional e mesmo com a economia transnacional.

Existem poucos estudos que se preocupam em investigar os procedimentos pelos quais as culturas tradicionais dos indígenas e mesmo dos camponeses unem-se sincreticamente a diversas modalidades de cultura urbana. Vejamos a citação de Cancline referindo-se a diferença cultural como recurso de dominação:

... Desde o começo da colonização, um recurso para dominar os grupos aborígenes foi manter sua diferença; ainda que a estrutura da subordinação tenha mudado, permanece a necessidade, por diferentes razões, dos dominadores e das classes populares, de que a cultura destas seja diferente... A desindianização provoca nesses grupos “a ruptura da identidade étnica original”, mas continuam tendo consciência de ser diferente ao se assumir como depositários de um patrimônio cultural criado ao longo da história por essa mesma sociedade.³²

Cancline sublinha a idéia de que mesmo com o chamado direito de igualdade entre os homens, propalado nas Constituições das sociedades

³¹ CANCLINE, N. G. , op. cit.

³² Idem, p. 251

contemporâneas, ainda se procura manter uma dominação por meio da diferença cultural, a qual gera um sentimento de marginalização por parte do indígena. Para fazer frente a esse sentimento o indígena, procura a manutenção de vínculos com os seus pares, até onde as circunstâncias das cidades os permitam.

Ressaltemos ainda, que as cidades se impõem aos índios com as suas modernizações e os levam a absorver sincreticamente, modalidades dessa modernização.

Corroborando os argumentos de Canevacci, podemos afirmar que o sincretismo é um recurso usado como não aceitação pacífica de imposição, que provoca uma reelaboração nas relações interculturais. Ao tentar apreender a origem dessa condição, Canevacci afirma:

*O sincretismo ocorre porque os seres humanos não aceitam automaticamente os novos elementos; eles selecionam e recombinaem itens no contexto do contato cultural. O processo de globalização não é simplesmente aquele em que as culturas indígenas são modernizadas, mas também aqueles em que a modernidade se indigeniza.*³³

Ainda para Canevacci, a compreensão do sincretismo é indispensável para se entender o processo de mudança e continuidade, inovação, imitação,

³³ CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos – Uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996. P. 21

modernização ou globalização e para lidar com um mundo globalizado, relativista e pluralista, em que modernidade e tradição são sincretizadas. Para ele, o sincretismo na atualidade diz respeito aos trânsitos entre elementos culturais nativos e alheios, que levam a modificações, justaposições e reinterpretções. Ocorre também, como um processo de mixagem do compatível e de fixação do incompatível. O contexto sincrético do contato cultural, afirma Canevacci, deve ser caracterizado pela reinterpretação ativa da recombinação desnorteante e da revitalização móvel.

O sincretismo portanto, faz-se presente como novas formas de conexões e trocas entre diversas culturas que encontram o caminho da hibridação.

É relevante afirmar que esse trabalho propôs-se a captar a compreensão e estudar o imaginário dos índios Macuxi no contato com a cidade. Analisemos a compreensão de Melatti, na citação abaixo, sobre contato entre culturas:

Quando duas populações estão em presença uma da outra, cada uma procura interpelar, julgar, os costumes e tradições da outra. Nem Sempre tal interpretação ou julgamento se faz de boa - fé. Desse modo, os civilizados brasileiros têm determinadas idéias a respeito aos índios e agem segundo essas idéias, Cada sociedade indígena, por sua vez, faz uma imagem da sociedade civilizada e atua segundo essa imagem.³⁴

³⁴ MELATTI, J. C., op. cit., p.193

Aqui em Boa Vista não é diferente: o choque entre o índio Macuxi e o não-índio reeditam o estranhamento apontado por Melatti.

A nosso ver a inserção do índio na sociedade boavistense não pode ser encarada como se este tivesse uma cultura imobilizada, fechada em si mesmo. Concordamos com Cancline, quando se refere aos cruzamentos socioculturais, em que o tradicional e o moderno misturam-se. Ele afirma que: *Não se trata apenas de estratégias das instituições e dos setores hegemônicos. É possível vê-las também na “reestruturação” econômica e simbólica com que os migrantes do campo adaptam seus saberes para viver na cidade.*³⁵

Ao observar a citação anterior, nota-se que Cancline deixa bem claro que o índio, em contato com a cidade, procura reestruturar seus saberes como forma de sobrevivência, procura adaptar-se à nova ordem vigente e envereda por um caminho de transformações que para o citado autor, leva ao híbrido, o qual já não é um resíduo marcado pela síntese, mas sim o anúncio de multiformes sincretismos, é o vírus que na radical alteridade descobre o anúncio de futuros possíveis e misturados.

Quando Cancline refere-se à modernização cultural nos países latino-americanos, principalmente no tocante às artes plásticas e à literatura, ele sugere que por precária que seja a existência desse campo em relação aos grandes centros culturais, funciona nesses países como palco de reelaboração

³⁵ CANCLINE, N. G. *Op. cit.*, p.18

e como estrutura reordenadora dos modelos externos. Ele afirma ainda que: *Em vários casos, o modernismo cultural, em vez de ser desnacionalizador, deu o impulso e o repertório de símbolos para a construção da identidade nacional.*³⁶

Ainda segundo Cancline, os modernistas latino-americanos foram influenciados por duas correntes antagônicas: de um lado, a informação internacional, principalmente a francesa; de outro lado, um nativismo inspirado na busca de nossas raízes. Esses artistas procuravam reelaborações, desejosos de contribuir com a transformação social, cuja consequência foi a hibridez que caracteriza as culturas latino-americanas. Cancline cita:

*Os países latino-americanos são atualmente resultado da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas de dar à cultura de elite um perfil moderno, encarcerando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais.*³⁷

Percebemos que as relações interculturais na América-latina fazem parte de um conjunto que se interligam pelo contato europeu, desde a colonização até os dias atuais, as quais forjaram uma cultura sincrética. O Estado de Roraima não foge a esse padrão: impera uma cultura híbrida.

³⁶ CANCLINE, N.G., op. cit. , p . 81

Sabemos que o sincretismo na atualidade já não pode ser considerado da mesma forma do início da colonização: voltado mais às questões religiosas, característico nas Américas, onde as religiões africanas sobreviveram disfarçadamente. Hoje podemos vê-lo como uma paisagem misturada, muitas vezes surpreendente e sempre imprevisível.

Existem diversas maneiras de pensar e aplicar a palavra sincretismo; e por sempre aparecer como um termo perturbador desde a Antiguidade, dificilmente essa palavra poderá ser dissecada. Mais uma vez, recorreremos às idéias de Canevacci, quando toma a palavra sincretismo como termo –chave para se compreender a transformação que está ocorrendo no *processo de globalização e localização que envolve, transforma e arrasta os modos tradicionais de produção de cultura, consumo, comunicação* . Essa palavra não somente abre as portas à compreensão de um contexto feito de arrancadas e confusas mutações, mas também pode permitir direcionar esta crescente desordem Comunicativas ao lado de correntes criativas, descentradas, abertas.³⁸

Portanto, podemos afirmar que o sincretismo na atualidade rejeita a síntese, bem como reinterpreta o contexto do contato social e reelabora conhecimentos, os quais caminham em *um território marcado pelas travessias*

³⁷ CANCLINE, N., G., op., cit., pp. 73,74

³⁸ CANEVACCI, Massimo., op., cit., p.13

*entre correntes opostas e freqüentemente mescladas, com diversas temperaturas, salinidades, cores e sabores. Um território extraterritorial.*³⁹

Ao longo do tempo, tem-se pensado numa cultura indígena tradicional cristalizada no tempo e no espaço. Segundo Gruzinski, nem sempre a ciência moderna elimina esse preconceito: ela despreza as interações entre os povos e principalmente, as repercussões da presença européia. Ora, como essa cultura poderia permanecer intacta, principalmente a partir do contato com o europeu?

Quando Gruzinski procura analisar o pensamento mestiço, ele diz que o início da globalização ocorreu no século XVI com a expansão Ibérica, onde culturas e imaginários de povos sofreram influências de horizontes planetários. O autor toma como exemplo os índios de Nauas, que diante de massacres, guerras civis e epidemias, viram-se amputados de sua desenvolvida civilização e formaram *uma sociedade fragmentada e insegura, em que eles observaram, adaptaram e assimilaram elementos da cultura européia renascentista e cristã. Mas o que criaram não foi puro mimetismo, nem cópia passiva de modelos trazidos por padres e funcionários da coroa. Foram obras mestiças, uma forma de resistência ao invasor e saudável reação de quem perdeu referências e valores.*⁴⁰

No caso do Brasil, principalmente da Amazônia, o processo colonizador não foi diferente do acima mencionado: os povos que habitavam esta região

³⁹ CANEVACCI, Massimo., op., cit., p.25

viram, com a invasão, suas estruturas políticas desestabilizarem-se. Antes mesmo da colonização efetiva, pelos portugueses, os nativos já haviam estabelecido uma afinidade com os estrangeiros, tiveram nas mãos mercadorias européias. Tal relação gerou a morte precoce de muitos, em decorrência do contato com micróbios desconhecidos do sistema imunológico dos mesmos.

Sabemos que desde o Renascimento, europeus desciam a floresta amazônica e já na primeira metade do século XVII, começaram a freqüentar o coração da floresta Amazônica e a estabelecer laços comerciais com as elites indígenas dessa região, ao mesmo tempo que praticavam o apresamento de nativos para servirem de mão-de-obra escrava. O avanço desses europeus significou a dispersão e a extinção da maioria das populações que habitavam a região das várzeas amazônicas. À medida que essa população foi desaparecendo, recorreu-se aos descimentos de índios da terra firme, trazidos pelas tropas de resgate.

Foi por meio do processo acima mencionado que os missionários criaram nas várzeas do baixo Amazonas, desprezando as diversidades culturais e lingüísticas, um novo grupo étnico, os Tapuias. *Presas entre as ambições dos espanhóis e dos portugueses, as populações nativas são submetidas aos maus-tratos dos soldados e às empreitadas dos missionários,*

⁴⁰ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

e são atraídas pelos pequenos vilarejos cheios de mercadorias européias e imagens cristãs. ⁴¹

É certo que essas relações modificaram os saberes e as crenças desses povos indígenas. Vejamos o que diz Gruzinski, quando se refere à emergência de uma nova cultura, característica do México: a *cultura mestiça ou mexicana*, ele afirma que ela nasceu *da interpenetração e da conjugação dos contrários. Essa cultura desenvolveu-se à custa de um sem-número de vicissitudes.*⁴²

Voltando-se para a realidade brasileira e exclusivamente para a Amazônia, veremos que a hibridação existente nesta região nasce nos mesmos moldes dessa mestiçagem mexicana, pelos reveses fomentados em decorrência do contato entre o europeu e o índio. Tal paradigma gera uma reelaboração de saberes, tanto do lado indígena quanto dos europeus. Para estes, viver em terras tão diferentes com uma natureza inóspita e com povos de culturas tão diversas, exigia um verdadeiro exercício de reelaboração.

HIBRIDAÇÃO CULTURAL

Canclini surte que na atualidade não se pode falar de uma cultura única, sem mistura, todas as culturas são de fronteira. Com isto, ele procura

⁴¹ GRUZINSKI, S., op., cit., p., 33

mostrar que *em toda fronteira há arames rígidos e arames caídos*. Essas fronteiras de *arames rígidos* equivalem aos elementos culturais que não estão disponíveis a abrir mão dentro de uma cultura, numa determinada relação; são os elementos que caracterizam uma cultura: o que existe que a diferencia das demais, o que a torna singular.

Já os *arames caídos*, podemos nos referir àqueles elementos que estão disponíveis a se misturar , aos conhecimentos trocados por meio das relações entre culturas.

Portanto, as culturas hoje estão interligadas, transpondo limites por onde é possível. Ainda com relação a esse contato Canclini diz:

*Todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros. Assim as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento.*⁴³

Percebemos então, que ocorre uma reelaboração cultural no momento do contato e que a existência de interligações entre as culturas contribui para um enriquecimento entre as mesmas. Mas não se trata de uma absorção

⁴² GRUZINSKI, S., op., cit., p. 45

⁴³ CANCLINE, N., G., op., cit., p.,348

passiva. Alguns elementos podem e devem ser trocados (*os arames caídos*) são intercambiados, apropriados e transformados pela outra cultura. Já outros (*os arames rígidos*) são inegociáveis e permanecem como elementos distintos de identidade do grupo. Chamamos mais uma vez a atenção para a expressão usada por Cancline, *em toda fronteira há arames rígidos e arames caídos*.

Já não existe uma exclusividade local, mas uma cultura misturada do local com o global. Essa hibridação Canevacci chama de *glocal*⁴⁴ e incorpora a essa palavra o sentido do sincretismo. Para ele, o sincretismo é *glocal*: por ser contra as passividades e os isolamentos, esse sincretismo assume postura produtiva, não aceita passivamente o que lhe é imposto, mas seleciona, devora, remastiga, absorve e vomita os resíduos seriais e o lixo reciclado das variadas mundo-culturas.

⁴⁴Essa palavra nova, fruto de recíprocas contaminações entre global e local, foi forjada na tentativa de captar a complexidade dos processos atuais.
CANEVACCI, M., op., cit., p.,25

II – CAPÍTULO

**UMA CULTURA HIBRÍDA: ÍNDIOS QUE
VIVEM NA CIDADE**

Este capítulo tem por propósito analisar como ocorreu a migração do índio Macuxi para Boa Vista, o que os impulsionou para a cidade, como estes índios vivem na cidade, qual a imagem que eles fazem da sociedade não-índigena, que rituais ainda cumprem e como eles vêem o índio que ficou na aldeia.

Tomamos por referencia as décadas de 1980 e 1990, momento de grande crescimento populacional em Roraima, período em que se ver mais uma corrida ao ouro e diamante, além dos garimpeiros que já percorriam algumas regiões de Roraima desde o início do século. Nesse momento, descobre-se a mineração em terras da área Yanomame e da região indígena Raposa Serra do Sol, o que provocou um fluxo sem precedentes, de imigrantes de outros Estados para Roraima, principalmente do Nordeste e do Pará. Vê-se o auge e o declínio da mineração por força de ações judiciais. Nesse instante, ocorreu a transformação do Território de Roraima em Estado, tivemos também a criação da Universidade Federal.

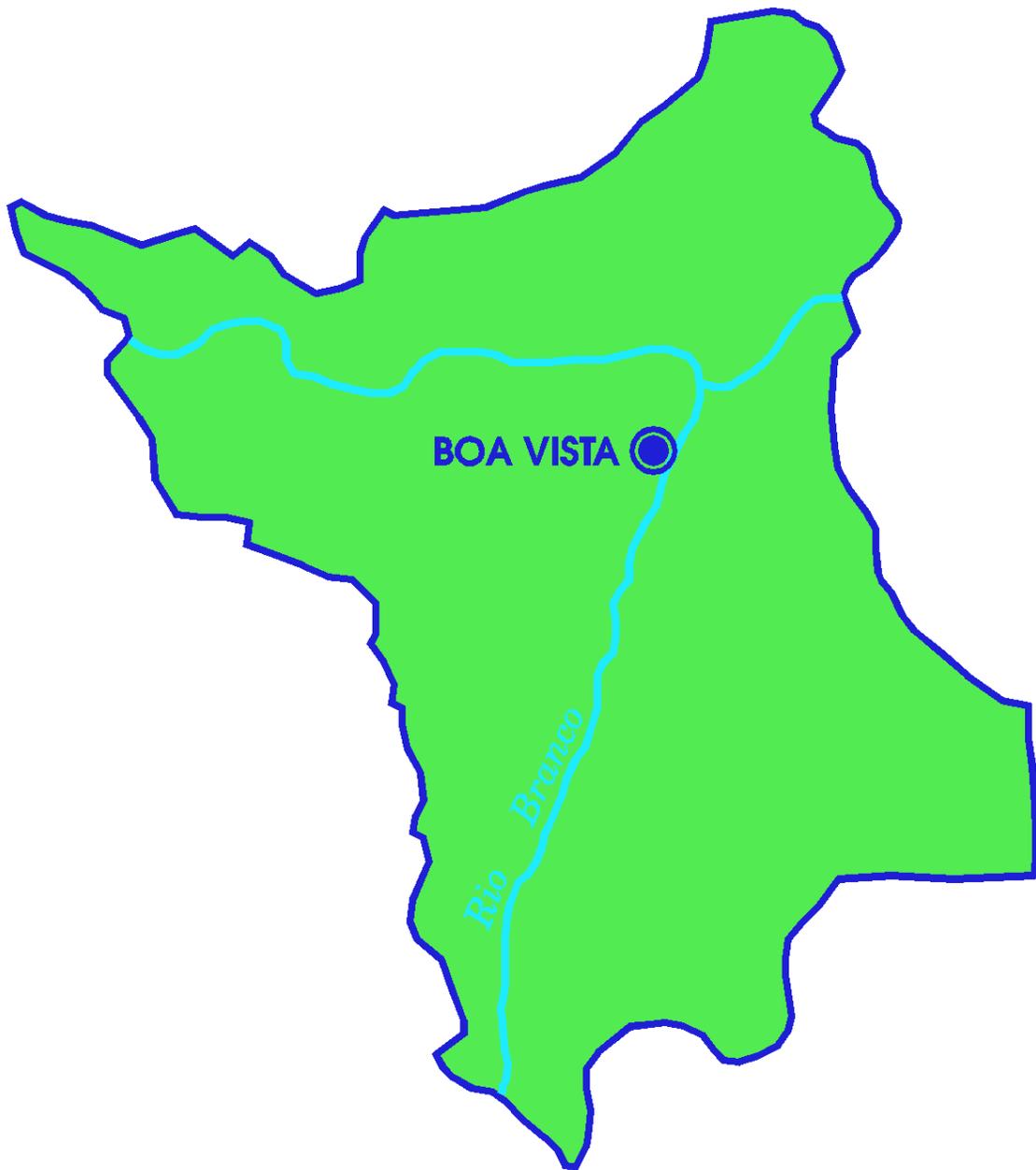
Podemos considerar que essas décadas foram as mais significativas para a história desta região. Nelas, Roraima passou por grandes mudanças, as quais dinamizaram sua economia e a sociedade de um modo geral. As instituições político-administrativas também foram criadas nesse momento.

Essas décadas caracterizaram-se por conflitos com a questão garimpeira, as demarcações das reservas indígenas e as comunidades

indígenas. Estes acontecimentos provocaram grandes tensões nessa região, vindo a tomar repercussões internacionais.

Podemos afirmar que essas décadas foram as de maior efervescência em todos os setores da sociedade. No campo político administrativo, Roraima passou a ter maior visibilidade nacional. As elites políticas roraimenses nesse instante, passaram a formar grupos e a procurar alianças com os diversos setores da sociedade, por meio de políticas de apadrinhamento, na luta pelo poder no Estado de Roraima.

Essas décadas caracterizam-se também, pelo levantamento das lideranças indígenas e pela criação e consolidação de Conselhos e Associações indígenas. Para entender como tais fatos aconteceram, foi imprescindível recorrer aos recursos da história oral, dos pressupostos da história do tempo presente, das contribuições dos atores depoentes e das informações disponibilizadas pelo CIR – Conselho Indígena de Roraima, APIR – APIR Associação dos Povos Indígenas de Roraima, IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística e SEPLAN – Secretaria Estadual de Planejamento.



MAPA DO ESTADO DE RORAIMA

RORAIMA: UM TERRITÓRIO INDÍGENA

Roraima está situado no extremo norte do Brasil. A maior parte de suas terras encontram-se no Hemisfério Norte. Seu território abrange uma área de 224.118km², com limites internacionais de 1.922km. Esta faixa de fronteira divide-se em 958km com a Venezuela e 964km com a República cooperativista da Guiana. Roraima também pertence à Amazônia legal, é o Estado brasileiro que possui atualmente a maior população indígena.

O mais importante rio que banha o Estado é o Rio Branco, que se constitui no principal manancial do Estado, seu curso d'água tem uma extensão de 581km, é o afluente mais importante à margem do rio Negro. Ele nasce na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, tem uma bacia hidrográfica cuja área aproximada é de 242.600 km², sendo que desta área, 5% aproximadamente pertencem à Guiana e o restante ao Brasil, que abrange apenas as terras do Estado de Roraima.

O atual Estado de Roraima era um município do Amazonas, denominado Rio Branco, até 13 de setembro de 1943, quando foi criado o Território do Rio Branco, mediante Decreto Lei Nº 5818, sendo Boa Vista sua capital, a qual era conhecida anteriormente como Boa Vista do Rio Branco. Em 1962, o Território passa-se a chamar Território Federal de Roraima. Conforme Freitas,⁴⁵ a

⁴⁵ FREITAS, Aimberê. Geografia e História de Roraima. Manaus:GRAFIMA, 2ª ed., 1996, p.,115

criação do território *foi uma ação governamental baseada no binômio Ordem e Progresso, traduzido para desenvolvimento e integração sobre a égide da doutrina de Segurança Nacional.* Com a promulgação da Constituição de 1988, o Território é elevado ao patamar de Estado de Roraima.

Historicamente, a ocupação das terras de Roraima deu-se pela perspectiva de preservação do território nacional, por estarem situadas em áreas de fronteira. O Processo de ocupação esteve vinculado inicialmente à conquista do Rio Amazonas e posteriormente à dos rios Negro e Branco. Essa fronteira sempre foi alvo de grande cobiça por parte de exploradores e aventureiros de várias nacionalidades, principalmente os envolvidos pelo sonho de encontrar o Eldorado, propalado como lendas indígenas dessa região.

Atualmente, pode-se reconhecer que algo de verdadeiro existia nessa antiga lenda, considerando que na região em que a lenda situa o lago Dourado, extraem-se bastante ouro e diamantes, tanto do lado do Brasil, quanto da Venezuela e Guiana.

Ainda no século XX, o Estado de Roraima tem sido palco de conflitos pela posse de terras, agora entre fazendeiros, que se fixaram nas terras indígenas, garimpeiros e os índios que vivem nesta região.

No início deste século, os garimpeiros, em pequenos grupos ou mesmo individualmente, começaram a invadir as áreas indígenas do Norte de Roraima.

Já não eram mais estrangeiros os invasores, eram brasileiros que se deslocaram de outras partes do país e aqui chegaram, com a ilusão de riqueza fácil. Surumu, uma área Macuxi, tornou-se o lugar de encontro mais importante., ali, os índios eram contratados como carregadores e posteriormente, como braçais, nos lugares de garimpos.

Segundo informações do CIDR⁴⁶ , o maior garimpo de Roraima foi descoberto em 1937. A partir de então, espalhou-se pelo norte do Brasil, a notícia do Novo Eldorado e com isso, o afluxo de gente aumentou consideravelmente, transformando a garimpagem, que a princípio era individual, em pequenas empresas extrativistas. As regiões dos rios Quinô, Mau, Cotingo e Ailan foram invadidas progressivamente por garimpeiros acostumados a peregrinar , sem respeitar a presença do índio, muito menos a sua cultura ou mesmo as suas terras. Os índios dessa região, principalmente os Macuxi, vêm-se envolvidos nesse novo processo de invasão de suas terras e são precipitados em um novo contato.

A presença desses garimpos na área indígena é destrutiva: favorece a entrada de aventureiros nas aldeias, os quais vêm nestas, lugares de recrutamento de mão-de-obra e encontram ainda, mulheres para satisfazer os seus instintos sexuais. Os garimpos atraem os índios, afasta-os das atividades normais da comunidade, (caça, pesca e roça).

Muitos índios Macuxi, tornaram-se garimpeiros. Quando tomaram consciência que estavam sendo explorados nas suas próprias terras, procuraram organizar-se e como muitos já dominavam a técnica da garimpagem, ainda que rudimentar, dividiram com os outros os conhecimentos adquiridos, numa forma de reelaboração de saberes.

Ainda segundo o CIDR, muitas aldeias Macuxi conseguiram, com a garimpagem, uma melhoria na qualidade de vida, que havia caído, em consequência dos próprios garimpos. Mas, pouco a pouco, as perdas de seus territórios foram aumentando, com invasões constantes, tanto de posseiros, quanto de fazendeiros e garimpeiros.

Deste modo, esses índios foram introduzidos em uma nova economia, tornando-se cada vez mais dependentes. Esse contato obrigou-os a buscar novas formas de trabalho, acelerando a migração de muitos para as fazendas e, conseqüentemente, para as cidades, onde esses, para sobreviverem, estão sempre reelaborando seus saberes, para se adaptar a cada novo paradigma de contato.

As lideranças indígenas em Roraima surgiram também, como resultado desse contato, no momento que os índios perceberam a necessidade de se organizar frente aos problemas encontrados com as invasões de suas terras,

⁴⁶ CIDR, Centro de informação Diocese de Roraima. Índios e Brancos em Roraima. Col. Histórico-Antropológica. Nº 2, 1989.

tanto por fazendeiros quanto por garimpeiros, como já foi mencionado anteriormente.

Esta organização foi uma forma de resignificação das instituições político-sociais destas comunidades. Segundo relatório do padre Jorge, de um pequeno grupo de voluntários que se levantou, surgiu o primeiro Conselho de maloca ao qual seguiram outros, vindo a formar o primeiro Conselho Regional (o Conselho das Serras) que na ocasião da Assembléia dos Tuxauas de 1983, ocorrida no Surumu, foi aprovada essa forma de administração comunitária. Dando origem aos Conselhos Regionais das sete Regiões.

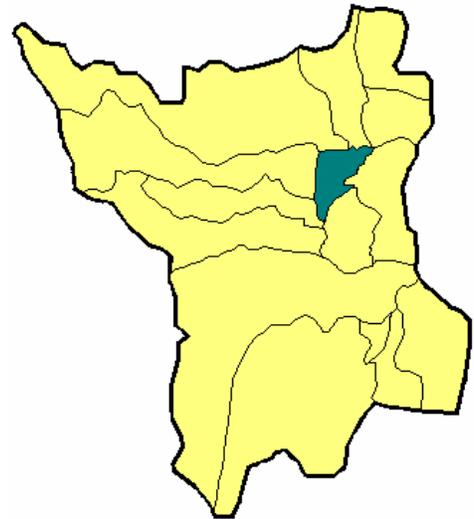
A partir desse momento, o movimento das lideranças indígenas foi ampliando-se até chegar às organizações maiores, onde muitas dessas lideranças passaram a ter contato com organizações nacionais e internacionais. Muitas dessas lideranças procuraram se aperfeiçoar por meio de cursos e seminários, tanto no Brasil, quanto no exterior. Procuram também alianças políticas com o Estado e com Organizações não governamentais (ONGS), para preservar seus direitos junto à sociedade nacional. A formação dessas lideranças foi impulsionada pelo contato, fazendo com que elas reelaborassem seus saberes, numa resignificação de suas instituições, onde muitas, por força de seus trabalhos como representantes Indígenas, migraram para a cidade de Boa Vista. Vejamos a seguir algumas informações sobre Boa Vista, adquiridas pela SEPLAN-RR – Secretária de Planejamento do Estado de Roraima:

1 – LOCALIZAÇÃO

Localiza-se na região centro leste do Estado.

2 – LIMITES

- Norte: Municípios de Amajari, Pacaraima e Normandia
- Sul: Municípios de Mucajaí e Cantá
- Leste: Municípios de Normandia e Bonfim
- Oeste: Município de Alto Alegre



3 – ÁREA

-
Área.....5.117,9
Km²
- Participação em relação ao
Estado.....2,54 %

4 – CRIAÇÃO DO MUNICÍPIO

Decreto nº 049, de 09 de julho de 1890.

5 – POPULAÇÃO

- População.....154.166
habitantes
- Densidade demográfica
(hab./Km²).....27,00

O contato e a imigração dos índios Macuxi para a cidade foram os temas básicos das entrevistas que realizamos. Entrevistamos um total de 10 indivíduos, todos vivendo na cidade de Boa Vista, sendo: quatro lideranças políticas do movimento indígena, um professor da Escola de Aplicação da UFRR, um professor de língua Macuxi que trabalha no Núcleo Indígena da UFRR, uma pajé que trabalha com pajelança na cidade, uma desempregada que trabalha por conta própria, uma secretária da OMIR e uma senhora que trabalha como zeladora na Paróquia de São Francisco e que recentemente está se levantando como liderança dos índios da Cidade, organizando a criação da PIC – Pastoral Indígena da Cidade.

Para melhor compreensão dos depoentes que contribuíram com essa pesquisa, apresentamos alguns elementos biográficos desses atores:

O senhor José Adalberto Silva, tem 43 anos, é índio Macuxi, nascido na aldeia Enseada, na região das Serras no Município de Normandia. Migrou para a cidade em 1974, onde trabalhou em diversas atividades. Em 1983 retornou para a aldeia onde foi eleito tuxaua. Atualmente vive na cidade. Foi vice-coordenador do CIR, já viajou por diversos países e por vários Estados do Brasil, como representante dos indígenas de Roraima. Nas últimas eleições, foi candidato a deputado federal. Sua atividade atual: membro do Conselho Indigenista da FUNAI e assessor da APIRR.

O senhor Jacir de Souza, índio Macixi, nasceu na maloca Maturuca, Região da Raposa Serra do Sol. Desde 1977 vem trabalhando no cargo de Tuxaua, na maloca da Raposa. Foi eleito coordenador geral do CIR em abril de 2001. Por circunstância da sua função atual, vive na cidade de Boa Vista. Já fez várias viagens, tanto pelo Brasil quanto para o exterior, com o objetivo de buscar apoio para as lutas indígenas, principalmente para o processo de demarcação das terras.

O Senhor Alvino Andrade é índio Macuxi, natural da aldeia Boqueirão. Mora em Boa Vista há 30 anos, migrou para estudar na cidade em 1975 porque nas aldeias só tinha o ensino fundamental de 1ª a 4ª série. Desde então, não voltou mais para a aldeia. Estudou também na Colômbia e em

Manaus. Graduou-se em teologia e foi ordenado padre. Rompeu com a igreja, por questões políticas. Casou-se com uma índia Macuxi que é formada em Comunicação Social e trabalha como funcionária pública. Ainda quando era padre, procurou organizar os índios da cidade, criando a PIC (Pastoral Indígena da Cidade), não obteve sucesso nesse empreendimento. Atualmente trabalha como assessor da APIRR, usando seus conhecimentos na elaboração e negociação de projetos.

A senhora Iracema Alexandre Neves, índia Macuxi, nascida na aldeia da Raposa, na região indígena Raposa Serra do Sol. Migrou para Boa Vista com 16 anos, trabalhou como doméstica em várias residências, iniciou seus estudos, mas nunca conseguiu levar adiante porque suas tarefas nas casas sempre a afastavam da escola. Chegou a freqüentar a lixeira da cidade para conseguir roupas e outras coisas. Casou-se com um cearense, passou um tempo trabalhando juntamente com seu esposo nas fazendas, quando este faleceu, voltou para a Raposa; a essa altura, já tinha 30 anos. Trabalhou também no garimpo na década de 80. Retornou para Boa Vista a convite dos franciscanos. Atualmente trabalha pela Diocese, como zeladora na igreja de São Francisco e se orgulha muito por ter a carteira de trabalho assinada, coisa que antes não teve direito. No ano de 1999, retoma o trabalho na PIC, iniciada pelo ex. padre Alvino, hoje é coordenadora da mesma.

Professor Euclides Pereira, índio Macuxi, natural da aldeia da Roça, na região indígena Raposa Serra do Sol. Coursou o ensino fundamental em uma escola Internato, no Surumu, dirigida pela Diocese de Roraima. Como lá não

tinha o ensino médio, migrou para Boa Vista em 1982, com o objetivo de continuar os estudos. Desde então, viveu entre a aldeia e a cidade. Formou-se em magistério, iniciou o curso de Direito, não concluiu por motivo de sua função como liderança indígena, que lhe obrigava a viajar constantemente. Viajou por diversas vezes para a Europa, países da América do Norte e Latina, representando os índios de Roraima em seminários, onde fez alguns cursos. Coordenou o CIR por um período, foi também conselheiro da mesma organização. Atualmente mora no bairro Jardim Floresta, é diretor do Departamento de Políticas indígenas na SEI (Secretaria Estadual do Índio).

Professor Francisco França Miguel, índio Macuxi, natural da aldeia Macedônia, era denominada também de aldeia São José. Migrou na década de 70 para a cidade de Boa Vista com a finalidade de concluir seus estudos. Voltou para lecionar na sua comunidade na década de 80, mas sentindo necessidade de uma melhor qualificação e pela falta de apoio da secretaria de Educação do Estado neste sentido, retornou para Boa Vista, licenciou-se em Pedagogia e especializou-se em Educação Ambiental. Atualmente é professor da Escola de Aplicação da Universidade Federal de Roraima, onde trabalha desde 1996.

A senhora Estela da Silva, 60 anos, índia Macuxi, originária da aldeia Guariba, na região indígena da Raposa Serra do Sol. Mora no Bairro de São Vicente, em Boa Vista, há trinta e cinco anos. Casou-se muito jovem, ficou viúva duas vezes, morou cinco anos na Guiana Inglesa. Quando seu último esposo faleceu, em Georgetown, casou-se com um senhor de Boa Vista e

retornou ao Brasil, vindo morar em Bonfim. Esta última união não deu certo. No momento do rompimento, veio morar em Boa Vista, onde permanece até os dias atuais. Trabalha como pajé, uma experiência que adquiriu ainda na aldeia. Na cidade, atende tanto índios que moram em Boa Vista, que vêm das aldeias a sua procura, quanto os não-índios que procuram seus trabalhos.

Professor Celino Raposo, 39 anos, índio Macuxi, natural da aldeia Raposa, na Região Indígena Raposa Serra do Sol. Iniciou seus estudos na própria Aldeia, onde cursou até a 4ª série do ensino fundamental. Com doze anos, passou a estudar na escola interna do Surumu, dirigida pela diocese de Roraima, onde cursou até a 8ª série (a escola só atendia até a 8ª série). Voltou para sua aldeia e passou a lecionar para seus parentes.⁴⁷ Em 1984 serviu ao exército brasileiro, na região de Normandia. Quando dá baixa do mesmo, migra para a cidade de Boa Vista, aonde chega a trabalhar num supermercado no centro da cidade. Nesta ocasião, recebeu um convite de um padre conhecido, para trabalhar na função de professor, na aldeia do Bananal, na Região do Monte Roraima. Desde então, passou a ensinar e a mudar de aldeia em aldeia, aproximando-se cada vez mais de Boa Vista. Em 1988, concluiu o Magistério no nível de 2º grau. Assumiu a direção de uma escola na aldeia de Vista Alegre, a 60 km da cidade de Boa Vista. Em 1992, foi convidado pela secretária de educação a trabalhar na Divisão, no núcleo Indígena, recém criado pela Secretaria de Educação. Neste momento, fixou morada em Boa Vista, onde vive até os dias atuais. Em 1994, pediu redistribuição para a UFRR, passando a trabalhar na função de professor da língua Macuxi pela Pró-Reitoria de

Extensão. Lá ficou até a criação do Núcleo Insikiram, onde trabalha atualmente.

A senhora Iranildes Barbosa dos Santos, 30 anos, índia Macuxi, originária da aldeia São Jorge, na região do Surumu, terra indígena da Raposa Serra do Sol. Saiu de sua aldeia em 1983, juntamente com sua mãe, que se separou do esposo por motivo de bebida alcoólica. A princípio, morou na Vila Pereira, vindo mais tarde trabalhar como doméstica em Boa Vista. Em 1990, fixa residência, juntamente com sua família, em Boa Vista, no bairro Asa Branca, onde mora até hoje. Durante muito tempo, perdeu o contato com sua aldeia. Esse contato só veio ser recuperado no momento em que passou a trabalhar no CIR, como Secretária da OMIR. Esta é a função que exerce atualmente.

Rose Maria Viriato dos Santos, 33 anos, índia Macuxi, nascida na aldeia Manauá, na região das Serras. Migrou para Boa Vista com sua família no ano de 1986. Trabalhou em lanchonetes. Nunca conseguiu levar seus estudos adiante, concluindo apenas nas séries iniciais do ensino fundamental. É evangélica, membro praticante da denominação presbiteriana. Atualmente, trabalha por conta própria, confeccionando salgados, os quais vende em algumas lanchonetes do centro da cidade.

⁴⁷ Parentes na cultura indígena são considerados todos aqueles que são índios, mesmo sendo de outra etnia.

UM DESAFIO: VIVER NA CIDADE

O processo de migração do índio que deixa sua aldeia e vem para a cidade é analisado pelo senhor Jacir de Souza, coordenador geral do CIR, índio Macuxi que por força da função que exerce, reside em Boa Vista e mantém contato permanente com toda a reserva indígena, num depoimento dado para este trabalho:

Quanto aos indígenas aqui na cidade, eu fico muito preocupado porque vêm muitos índios aqui da Guiana, da Venezuela, também daqui do Brasil... estão chegando, deixando suas famílias. Agora como conscientizar esse povo, é muito complicado, só que acho a proposta de vocês de vir comigo perguntar se é bom fazer pesquisa desses povos... Eu acho muito importante, porque esses encontros com esse pessoal, e um pouco mais tarde saber de que forma podemos ajudar, quer dizer, poder voltar para sua área, ou a maneira de conviver aqui, porque estão vindo aqui atrás de saúde, educação, qualquer problema vem aqui com agente, mas eles não têm culpa das reivindicações. O meu cargo aqui é muito pesado, atender a todas as áreas de cada região... é muito pesado para mim. Para mim, ter tempo desse encontro com eles é difícil, mas tendo uma pessoa, com certeza, dentro de uma programação, quem sabe uma hora, eu estando aqui, eu possa ir lá participar. Olha, tem muita gente que se ilude com algum emprego, ele não dá muito valor ao seu trabalho, em questão de roça, de criação... aí o pessoal chega aqui dizendo que vai conseguir um emprego, trabalhar com qualquer coisa e aí tem que trabalhar com uma coisinha que conseguiu, diz que está passando bem na cidade, melhor que no interior, na maloca e tal... e os outros ficam iludidos com aqueles, pensando que é verdade e vem todo mundo passando fome, essa parte eu acho incrível, quando um fica chamando o outro.⁴⁸

⁴⁸ Jacir de Souza, depoimento dado, no dia 25 de março de 2002 no CIR



Jacir da Silva, atual Coordenador Geral do CIR (arquivo do CIR)

O senhor Jacir é um representante dessa hibridação. É um índio que veio para trabalhar em Boa Vista, quando alcançou um posto de destaque no CIR – Conselho Indígena de Roraima - um órgão não governamental, criado pelos próprios índios para ser um instrumento de reivindicação de seus direitos.

A criação do Conselho Indígena de Roraima foi o resultado de uma reelaboração de saberes; um processo que podemos, segundo a terminologia de Cancline, denominar de hibridação cultural.

A criação do CIR ocorreu num processo de hibridação resultado de *relações que se entrelaçam*. Escrevendo sobre os índios mexicanos Cancline menciona a *astúcia com que os fios se mesclam*.⁴⁹ Analisando o surgimento do CIR neste momento podemos dizer, da mesma forma, que essas relações permitiram o surgimento de lideranças indígenas pela busca de direitos numa *astúcia onde os fios se mesclaram*, podemos dizer que esses líderes se apropriaram de conhecimentos adquiridos com os não-índios, numa reelaboração de seus saberes e forjaram uma organização auxiliada pela diocese de Roraima que possibilitou a inserção dos índios nas discussões, nacionais e internacionais, no que tange aos seus direitos Constitucionais, principalmente na busca pela preservação do meio ambiente com as demarcações de reservas indígenas, e na busca de projetos na área de saúde e educação.

Segundo Repetto⁵⁰, a igreja Católica, desde a chegada dos primeiros missionário nesta região, assumiu diversas posturas: *primeiro, promovendo diretamente o aldeamento dos índios e contribuindo em muito para o seu massacre e a invasão das frentes pastoris, cumprindo, assim, um papel importante na colonização das mentes indígenas; depois, com as posições fortalecidas, na década de 1970, ela passou a atuar em favor de uma ação pastoral em prol dos indígenas*. Dessa forma, tornou-se uma grande parceira na formação das lideranças indígenas e conseqüentemente, na criação do CIR.

Embora o movimento indígena em Roraima tenha iniciado na década de 70, o CINTER – Conselho indígena do Território de Roraima -, constituiu-se de fato em 1987, mas só após a promulgação da Constituição de 1988, é que os direitos indígenas foram ampliados, dando condições para que essas organizações se consolidassem e ampliassem seu espaço político junto a sociedade nacional. É que o CINTER, após a transformação do território de Roraima em Estado, passou a denominar-se de CIR e foi constituído legalmente como uma organização, em dezembro de 1990, sendo uma entidade civil, sem fins lucrativos, destinada à defesa dos direitos e interesses indígenas no Estado de Roraima.

⁴⁹ CANCLINI, Nestor Garcia. Op. Cit. P. 346 e 347.

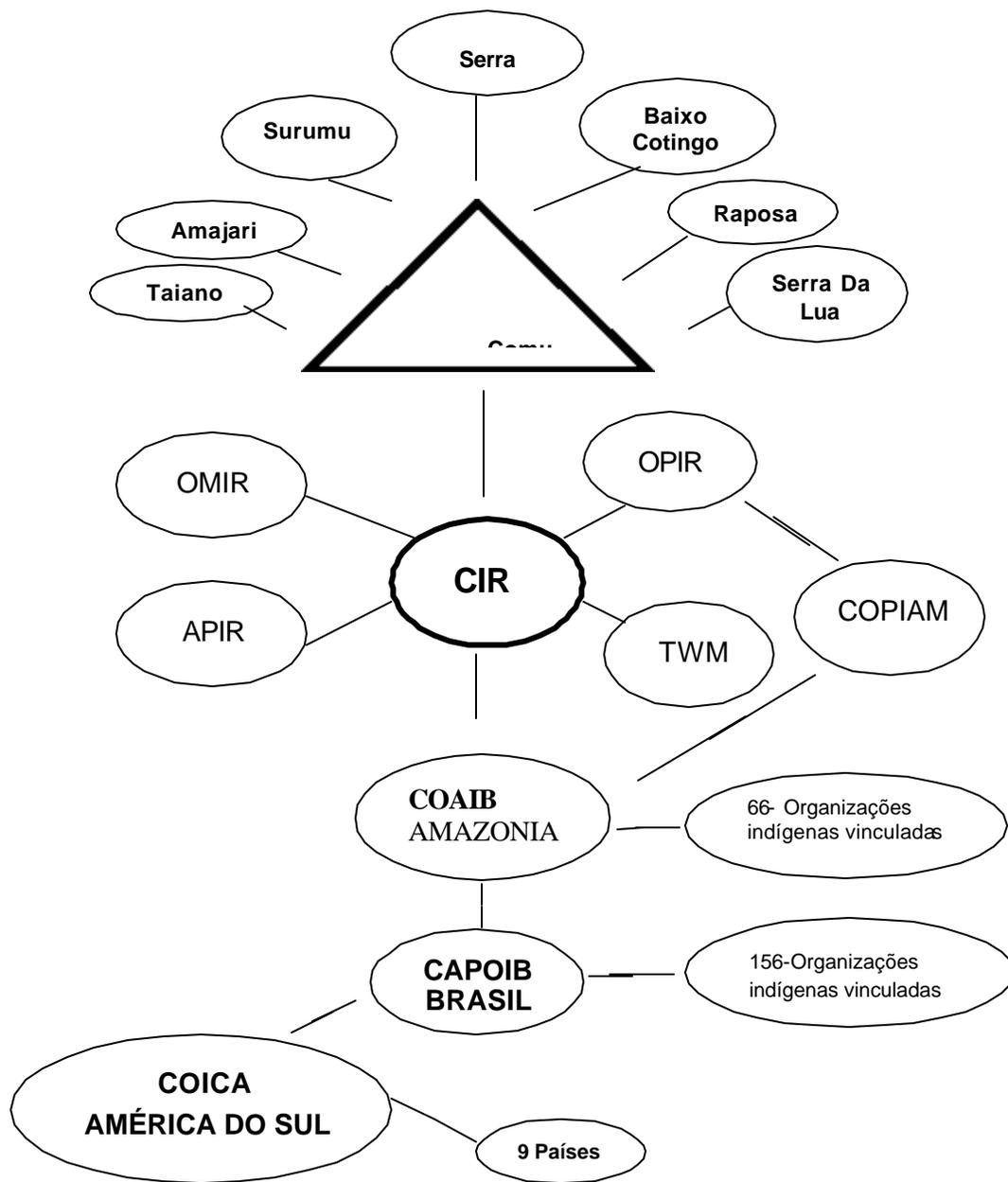
⁵⁰ REPETTO, Maxim. Roteiro de uma Etnografia Colaborativa: As organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil. Brasília. Tese de Doutorado defendida no programa de Pós-graduação em Antropologia Social da universidade de Brasília; 2002, p. 105



Indígenas em reunião no CIR (arquivo do CIR)

O CIR articula-se politicamente com várias outras organizações que prestam trabalhos aos índios de Roraima, dos demais estados brasileiros e da América do Sul. Com a finalidade de deixar clara essa articulação, vejamos como Melo, em sua dissertação de mestrado, desenhou essa articulação, vendo o CIR como a principal organização:

*Articulação política do CIR no Estado de Roraima, na Amazônia, no Brasil e na América do Sul*⁵¹



⁵¹ MELO, Maria Auxiliadora de Souza. *Metamorfose do saber Macuxi/Wapichana: memória e identidade*. Manaus, 2000. Dissertação de Mestrado em Educação, UA. 2000. p. 124.

Os órgãos que trabalham com a questão indígena, a exemplo do CIR, Funai e muitos outros, só têm projetos voltados para os índios que vivem nas aldeias. O senhor Jacir está se mostrando preocupado por não ter condições de realizar um trabalho de conscientização com estes índios que vêm para a cidade. Ele confessou que estes índios não entram em contato com o CIR e que não têm tempo para realizar encontros com eles. Falou do contentamento desta pesquisa, que para ele é algo de grande importância porque poderá traçar um diagnóstico desses índios que vivem na cidade. Os índios, na sua opinião, vêm para a cidade iludidos com empregos, passam a desvalorizar o trabalho da roça e da criação. Quando chegam na cidade, por não ter capacitação para competir com os demais, aceitam qualquer tipo de trabalho; muitos chegam a passar fome.

Para o senhor Jacir, a vinda dos índios para Boa Vista é extremamente negativa. Apesar de ser ele próprio um índio que vive em constante contato com a cidade, ele não valoriza este trajeto. Para ele, é um trajeto enganoso, cheio de perigo e de ilusão. Para o senhor Jacir, o índio que vem para a cidade, abandonou a sua natureza, suas ocupações originais (a roça, a caça, a pesca) e não tem outro destino senão trabalhar em uma *coisinha que conseguem*. Mostra-se perplexo com o fato de que, ainda assim, os índios que vêm para a cidade induzem seus amigos e parentes das aldeias a fazerem o mesmo.

Vejamos o depoimento do senhor Alvino, que vem corroborar o depoimento do senhor Jacir. Alvino é índio Macuxi que vive em Boa Vista e

trabalha prestando acessória à Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR) :

- A minha ocupação aqui na organização é uma acessória. Seria uma organização tanto do escritório, como na elaboração de projetos. Nas assembleias, também colocar as pautas nas discussões, tentar convencer os tuxauas a respeito das suas lutas, seus direitos e deveres sobre a sociedade indígena e aqui na cidade, estou a 20 anos morando aqui em Boa Vista e sempre foi uma luta, não para ser reconhecido, mas porque, de fato, quem mora na cidade, tem que saber toda uma estrutura urbana, tem que entrar nessa estrutura, esquecendo um pouco o lado comunitário e olhar bem o que é comunitário e o que é individual. Então, todo esse processo, só quem vai aprender é quem mora na cidade, tendo uma consciência bem clara. Porque a vida na cidade não é uma vida comunitária, porque a base familiar urbana é justamente uma concorrência de trabalho, de emprego, de atividades e que na comunidade é diferente, quando o pai vai para a roça, os filhos acompanham e fazem o mesmo trabalho, aqui na cidade, não. Quando o pai arruma um trabalho, a mãe arruma um trabalho, só a mãe desempenha aquele trabalho e os filhos ficam, não sabem o que é que os pais fazem, não participam diretamente do trabalho que o pai desenvolve na cidade.⁵²

Ele fala sobre seu trabalho e diz que apesar de morar em Boa Vista há 20 anos, tem dificuldades de ser assimilado pela sociedade não – indígena e procura explicar as dificuldades pelas quais passa para sobreviver na cidade. Da mesma forma que o senhor Jacir, para Alvino também, a vida na cidade *sempre foi uma luta* na qual o índio está em desvantagem porque não tem o suporte de sua comunidade, que dela se desligou para ir para a cidade. Alvino faz um paralelo sobre a educação no trabalho familiar nas aldeias e na cidade, enfatizando que a família na aldeia trabalha na mesma atividade e que o aprendizado é passado de pai para filho. Diferente da cidade, que segundo

⁵² Alvino Andrade, entrevista realizada em 22 de março de 2002 na APIR

ele, não tem uma vida comunitária porque cada um desempenha funções diferentes e individuais.

Podemos analisar que há uma idealização da vida comunitária indígena. Na cidade, podem ser observadas muitas formas de vida comunitária: cada bairro forma uma comunidade, a igreja onde muitas pessoas se reúnem também é um tipo de comunidade, a escola e associações. Ainda há varias outras comunidades dentro de uma cidade. Percebemos a dificuldade de entendimento da complexidade da vida comunitária da cidade.

Segundo o depoimento de Alvino antes da década de 90, os índios vinham para a Cidade em busca de estudos, a exemplo dele próprio. Agora que já existem nas aldeias escolas, essa migração ocorre por outros motivos. Observemos como ele se refere a esse respeito:

- Eu tenho o seguinte pensamento: que o sonho de dizer que vem para a cidade para estudar já acabou, porque as comunidades indígenas já têm as suas escolas de 1º e 2º graus, em algumas delas já têm os chamados Centro de Formação Indígena Regional. Eu penso que a vinda das famílias indígenas Macuxi, Wapixana, Tucanos, Baré, que eu conheço algumas, vêm para a cidade para tentar se inserir, não querendo participar das lutas indígenas e também do trabalho da terra. Porque, quem mora no interior, ou nas comunidades indígenas, sabe que tem que trabalhar a terra, ter sua roça, sua plantação... é uma vida mais independente, no entanto, quando vem para a cidade, é para procurar um trabalho de zelador, faxineira, doméstica... A maioria desses índios fica na periferia porque não têm uma concorrência de conhecimento, porque aqui, a concorrência é muito grande, então, eles ficam isolados.⁵³

⁵³ Alvino , Op. Cit

A fala de Alvino mostra uma visão um tanto negativa em relação ao índio que deixa a aldeia em direção à cidade. *Vem para a cidade para tentar se inserir, não querendo participar das lutas indígenas e também do trabalho da terra.* Ou seja, para Alvino, este “imigrante” não quer ser índio, não quer levar as *lutas indígenas*, não quer trabalhar como um índio deveria fazer (na roça, caça e pesca) ou seja, recusa a identidade de indígena.

Esta discriminação aparece também no depoimento de Dona Iracema:⁵⁴

... Ser reconhecido porque aqui na cidade é difícil pra nós porque se você vem do interior pra trabalhar aqui na cidade, se você vai procurar algum órgão indígena, que tenha aqui na cidade, você é discriminada. Em primeiro lugar, dizem: “você não está na maloca.” Então, se agente vem pra cidade por um motivo ou outro, a gente deixa de ser índio? Não pode! Então eu acho assim que não tem como nem fugir disso... Agente vai a FUNAI, pra falar a verdade, eles dizem que não têm nada a ver com agente, que nós somos daqui da cidade. Nós estando na cidade, eles dizem logo: nós não temos nada a ver. Ninguém tem acesso com vocês porque não estão na maloca, vocês estão na cidade. Agente não tem nem pra onde correr...Qualquer órgão aqui na cidade, dos índios, seja o que for: a FUNAI, esses outros, também agente vai, eles dizem logo: vocês estão na cidade, não temos nada a ver. Mas numa hora, eu dou razão pelo seguinte, eles estão lutando pelo pessoal do interior. Então, quem tem que se organizar, somos nós, pra dizer assim: nós também estamos aqui, vocês têm que olhar pra nós.

Dona Iracema deixa claro em seu depoimento que sofre uma certa discriminação. Os índios que vivem na cidade não têm apoio dos órgãos que se intitulam protetores destes. Isso segundo ela, dá-se porque eles não estão nas aldeias e esses órgãos se desobrigam em relação a esses índios da cidade. Dona Iracema afirma que o mero fato de estar morando na cidade não

exclui a sua identidade, porque não se pode deixar de ser índio. Ela diz que enquanto os índios da cidade não são reconhecidos como tais, eles mesmos precisam de união para se organizar, a fim de lutar por esse reconhecimento.

Ainda com referencia às dificuldades enfrentadas pelos índios que vivem na cidade em busca de apoio, a situação complica-se mais ainda, quando se refere aos índios Macuxi que vêm das aldeias da Guiana. Vejamos o depoimento do senhor José Adalberto:⁵⁵

Nós hoje aqui em Boa Vista temos uma população que chega a quase 25.000 índios na cidade. Se agente for fazer um levantamento hoje, nós temos uma população imigrante muito grande da Guiana Inglesa, Wapixana e Macuxi, temos um número grande. Nós temos dificuldade hoje, por exemplo, nós como representantes das organizações indígenas do Estado, na questão de documentos: tirar registros desses índios que moram aqui na cidade porque são de origem da Guiana. Hoje o juiz só aceita tirar o registro se tiver a assinatura de um tuxaua daquela comunidade, provando que aquela pessoa é pertence aquela comunidade. Como têm muitos índios que moram aqui na cidade e são da Guiana, os tuxauas não dão esse apoio e são Macuxi, e pertencem a mesma tribo, são Wapixana, da mesma tribo. Mas nas organizações, nós temos discutido isso. Eu tenho criado polêmica com as organizações indígenas, às vezes eu assino. Eu sinto, quando eu vou pra um bairro, eu vejo uma família com cinco crianças sem escola, por falta de registro, essas crianças, que os pais não têm e as escolas não matriculam porque elas não têm registros, isso dói. Tem um pessoal que tem chorado. Aí eu vou lá. Aí o pessoal fala assim: ah, você está fazendo isso ilegal, você pode ir preso. Eu estou fazendo porque eu acho que a justiça tem que entender isso. São Macuxi, são do meu povo, eu tenho que fazer isso por eles. Se nós criamos uma organização indígena pra defender os direitos dos povos indígenas, então nós estamos defendendo esse direito desse povo, eles são índios. A lei ampara os índios onde eles estiverem, ou na cidade, ou na aldeia. São

⁵⁴ Iracema Alexandre Neves, depoimento dado, no dia 23 de maio de 2003 na Paróquia de São Francisco

⁵⁵ José Adalberto Silva, depoimento dado, no dia 05 de junho de 2003, na sua residência, no bairro Jokei Clube

Índios. Isso tem que ser definido. Então, agente tem essa situação difícil, com os índios que moram aqui na cidade.

José Adalberto resume em seu depoimento, as condições de hibridação, em Boa Vista, por meio de um emaranhado de problemas, muitas vezes beirando a ilegalidade, na ânsia de buscar soluções para resolver conflitos existentes dentro da sociedade roraimense, gerados pela migração dos índios que vêm da Guiana Inglesa.

Adalberto deixa implícito em seu depoimento que os órgãos indígenas não estão preocupados com esses índios que vivem à margem da sociedade por falta de documentação e que isto tem sido motivo de discórdia entre ele e as organizações indígenas.

Para ele, estes índios vindos da Guiana, que pertencem à mesma etnia Macuxi e Wapixana, são de responsabilidade das organizações indígenas. Segundo ele, se essas organizações foram criadas para defender o direito dos índios, porque não se preocupam também com os índios que estão na cidade, mesmo que tenham vindo da Guiana? Para José Adalberto, esses órgãos precisam amparar esses índios para que eles possam usufruir a educação das escolas e ter seus direitos preservados .

Para Jose Adalberto, a própria justiça tem que procurar se adaptar com a realidade das condições geradas em Boa Vista pelos índios que migraram da Guiana. Quando ele dá o seu aval para que estes índios sejam registrados, ele

não está infringindo nenhuma lei. Para ele, a justiça “teria que entender”, ou seja, teria que abarcar estes índios independente de sua nacionalidade. Ele se sente obrigado a assinar, sem receio de alguma medida repressiva, porque afirma: *são Macuxi, são do meu povo, eu tenho que fazer isso por eles.*

Segundo Santilli,⁵⁶ os Macuxi pertencem ao grupo lingüístico Carib, que habita a região das Guianas, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território atualmente partilhado entre Brasil e Guina. Esses vivem juntamente com outros grupos vizinhos que pertencem ao mesmo grupo lingüístico. Juntos, formam um povo designado de Pemon, que abrange vários grupos étnicos, os quais são, social e culturalmente, muito próximos e mantêm um relacionamento amigável. Esse povo, juntamente com os Kapon,^{há} habita a região do monte Roraima.

Todavia é possível percebermos, pelo depoimento de José Adalberto, a forte preocupação e a identificação com um povo independente de fronteiras, a etnia, para Adalberto, é mais forte que a nacionalidade e ainda para ele, as leis os amparam, independente de onde eles estiverem.

Em suas relações interculturais, esses índios já absorveram muito da cultura não-indígena. Mas, conservam ainda, uma dependência mútua, considerando-se parentes que pertencem à mesma etnia.

Conforme vimos no capítulo I, analisando as idéias de Cancline, quando se refere às trocas culturais, ele diz: *em toda fronteira há arames rígidos e arames caídos*. Percebemos que a relação de parentesco entre os Macuxi está ligada a uma questão cultural. Podemos considerar assim, que são os *arames rígidos*, algo que existe de singular na sua cultura que não se permitiu abrir mão.

Vejamos ainda, o depoimento do senhor Jose Adalberto, que vem corroborar com dona Iracema, quando frisou em seu depoimento que, por morar na cidade, não tem apoio dos órgãos e *não tem nem pra onde correr*,

*Muitas lideranças indígenas não têm a visão de lutar pelos índios da cidade, para eles como representantes, eles defendem aqueles que estão lá na comunidade, aquele povo que está lá, mas existem comunidades que estão na cidade que têm muito mais necessidade do que os que estão lá na comunidade. Estão aqui perdendo seus valores, sendo discriminados e precisam de um acompanhamento mais próximo.*⁵⁷

⁵⁶ SANTILLI, Paulo. *As Fronteiras da República – História entre os Macuxi no Vale do Rio Branco*. São Paulo: FAPESP, 1994.

⁵⁷ José Adalberto. Depoimento. Op. Cit.



José Adalberto, na Assembléia Geral dos Tuxauas– 1997. (arquivo do CIR)

Corroborando com o depoimento de Iracema, o senhor José Adalberto afirma que muitas lideranças indígenas só se percebem representantes dos índios que ficaram nas aldeias, ou seja, os índios que estão na cidade, para essas lideranças, não são mais índios.

Sabemos contudo, que o processo de hibridação não se dá de forma pacífica. Com relação a esse respeito Iracema diz:

Se você vai pra um posto, logo no começo eu tive dificuldade pra matricular meu filho. Às vezes você está ali na fila, tem gente fazendo ficha e tudo, chega com aquela ignorância, a gente está na frente, chega uma pessoa de repente, é atendida, a gente fica ali, com cara...só olhando, às vezes querendo brigar, mas tem que ter paciência porque senão a gente perde a vaga, tem que ter muita paciência. Nesse ponto eu acho que a gente está sendo discriminada mas graças a Deus, o ano passado eu senti muito isso, mas esse ano eu tive apoio também do padre, Revislande que conseguiu a vaga pro meu filho, facilitou mais nesse ponto. Lá na Pintolândia. Às vezes até as mães dos alunos chegam e dizem assim: eu não sei o que essa cabocla quer aqui no colégio, matricular o seu filho. Por que não volta pra maloca? Agente pega isso na cara. Às vezes agente vai procurar uma coisa, eles dizem: o quê essa cabocla quer aqui? Sendo o nosso lugar.⁵⁸

Na verdade, este processo doloroso de hibridação contém episódios dramáticos. Iracema relata:

Eu comecei a trabalhar na casa dessa mulher, até pra lixeira eu fui pra pegar roupa pra minha irmã, pros meus irmãos, pra eu poder mandar roupa pra minha mãe. Porque ficou difícil, depois que dona Zóia foi embora, eu fiquei assim, na casa de um e de outro, sem arranjar uma pessoa pra

⁵⁸ Iracema Alexandre. Depoimento. Op. Cit.

trabalhar fixo. Naquela época a cidade era menor e era muito difícil. Então tinha um pessoal que vinha da Guiana, dizem que eles roubavam, então aí as pessoas tinham medo d'gente, elas tinham medo de agente roubar. Eu inclusive fui testada uma vez. Quando eu morava na casa de uma mulher, não vou dizer o nome, eu quero guardar isso em segredo. Ela disse pra mim que tinha sumido um dinheiro dela. Eu me acordei, o dinheiro estava na minha rede! Ela disse pro marido dela que tinha sumido o dinheiro e eu não estava sabendo. Logo quando eu comecei a trabalhar eu não tinha essa ambição, eu não tinha essas coisas de dinheiro, pra mim, tanto fazia, tendo o que comer, pra mim estava bom. Nós, índios, o importante é isso. Agora não, que já veio mais essa ambição, mas nós índios, tendo o que comer, o resto, não estar nem aí, sabe? Então ela estava reclamando que o dinheiro tinha sumido e eu me acordei com aquela zoada, eu dormia num quarto, sozinha. Eu fui me levantei ai ela disse: Tu não viste não. Aí quando eu me levantei, o dinheiro estava na minha rede. Eu tenho certeza que não peguei esse dinheiro! Eu fui dizer pra ela me chamou de ladrona...Eu passei por muita coisa. Ela disse que ia chamar a polícia, eu acho que ela só não chamou, porque doeu na consciência dela eu fiquei tranqüila nessa hora sabe? E o marido dela disse eu tenho certeza que se fosse essa menina, ela estava se tremendo de medo. Ai ela começou a dizer você está defendendo ela! Foi aquela esculhambação. Eu sai dessa casa como ladrona.⁵⁹

A hibridação é o encontro entre duas culturas. Vale lembrar que encontro quer dizer também “choque”, “colisão”. Por outro lado, o choque cultural remete a uma interrogação sobre si próprio. A identidade indígena é o tempo todo questionado e/ou reafirmado por estes índios que vivem na cidade.

Dona Iracema relata uma experiência marcante de sua vida, como consequência do contato. Ao mesmo tempo, apresenta em seu depoimento, estrutura da sua cultura e a transformação que esse contato lhe impôs. Isto se caracteriza nas formas que ela busca solucionar seus problemas, no momento

⁵⁹ Iracema Alexandre. Depoimento. Op. Cit.

que diz: *Até pra lixeira eu fui pra pegar roupa pra minha irmã, pro meus irmãos, pra eu poder mandar roupa pra minha mãe. Porque ficou difícil ...* Iracema procura reestruturar seus saberes, na aldeia ela tinha a cultura da caça e pesca, na cidade ela busca a lixeira para suprir suas necessidades e da sua família.

Iracema é uma representante dos conflitos gerados pela hibridação e sincretismo no momento que ela expressa que *agora já tem essa ambição*, ela quer dizer que já assimilou o valor do dinheiro, que antes, o que tinha importância era o bem estar físico, o trabalho para sobrevivência, e não o desejo de consumo.

Esse desejo de consumo é característico da sociedade não-índigena. Não podemos aqui falar no desejo de acúmulo de bens ou capital, pois na sociedade de massa na atualidade, esse desejo de acúmulo não se ousa cogitar, pelas condições salariais em que essas massas enfrentam. Mas Iracema refere-se ao consumo gerado com a utilização da moeda. Ela sugere que a convivência com a cidade a fez despertar para esse novo sistema (o sistema monetário), já se adaptou a esse novo paradigma.

Esses depoimentos nos mostram que os índios, que deixam as aldeias para vir às cidades em busca de emprego, são muitos discriminados, tanto pelos habitantes não-índios que moram na cidade, quanto pelos índios, mesmo

sendo como Alvino e outros, que também deixaram suas aldeias, mas que hoje ocupam cargos que lhes permitem representar o índio “puro”, aldeado.

Alvino e o senhor Jacir enfatizam em seus depoimentos, que atualmente a migração ocorre pela falta de incentivo ao trabalho do campo e que esses índios vêm em busca de um sonho que geralmente é frustrado pela falta de capacitação profissional. Eles passam a assumir os trabalhos mais pesados e a viver precariamente na cidade. A respeito da vida em Boa vista, analisemos o que diz o senhor Jacir:

- *Eu já analisei, já andei muito por aí, Manaus, onde têm muitos índios também, a própria Brasília mesmo, que eu vejo. Eu estou só dizendo o que eu vejo, não tenho nenhuma dúvida. Eu vejo, como eu falei, os parentes vê m encantados pela cabeça dos outros, dizendo que vai melhorar... mesmo que ele consiga um terreno para ele, uma casa boa para viver, mas como sempre, Macuxi tem bastante crianças, então, para mim, a vida deles ali é muito séria, não dá para viver mais sossegado, na frente do que está morando na aldeia. Na maloca é muito diferente, você pode ter dez filhos, você terra para eles viverem plantando a roçam criando... tem lago, tem tudo e aqui na cidade, só quem tem recursos bons, quem não tiver, não tem.*⁶⁰

Mais uma vez, aparece aqui o confronto entre uma idílica maloca, com terra e lagos à vontade, e a restrição da vida urbana.

⁶⁰ Jacir de Souza. Op. Cit.

Ainda com referência à vida dos índios em Boa Vista, vejamos o depoimento do senhor Alvino:

- Como eu já estou morando há muito tempo, pessoalmente, eu nunca fui bem visto, tanto é que eu nunca consegui um emprego no governo, sou um profissional autônomo, mas os parentes que estão aqui na cidade geralmente estão nos trabalhos muito mais pesados, inclusive podemos ver nesses empregos fáceis da prefeitura, que têm muitos indígenas varrendo as ruas. É uma grande massa de indígenas Wapixana e Macuxi varrendo as ruas, você vai à lixeira, têm muitos índios lá, é claro que têm outras pessoas, os índios vivem lá como se não tivesse terra, outra estrutura. Nos matadouros também encontramos índios juntando restos que ficam da matança de bois e outros animais, então se vê muita gente assim, fora aqueles que ficam na periferia sem trabalhos, sem fazer nada, inclusive um grande fluxo de furtos são feitos por índios na cidade. São muito marginalizados, primeiro porque não têm estudos, nem formação profissional, e depois porque a própria sociedade marginaliza mesmo, discrimina os indígenas, por exemplo: quando o índio vai na televisão, e são poucos os que falam nos meios de comunicação, é uma grande alegria para eles, mas estão distantes destas pessoas porque não estão na luta.⁶¹

O que os depoimentos procuram enfatizar é a miséria de vida dos índios na cidade. Eles desenham um cenário de caos, de desespero, de marginalização. Eles dizem que esses índios passam por grandes lutas, por não estarem preparados para a vida urbana, não têm um planejamento familiar nem uma profissão que lhes possa dar o sustento, passam a se misturar com as famílias pobres que moram na capital, e vivem abaixo da linha da pobreza.

Este cenário de caos é contrastante com a posição exercida pelo depoente (que está integrado profissionalmente na cidade e não na miséria).

⁶¹ Alvino, Op. Cit.

Mas todos eles alegam que o seu caso é uma exceção. Não fazem do seu caso um exemplo e sim, uma exceção e continuam valorizando não o índio que venceu na cidade, mas o que ficou na aldeia.

DEMARCAÇÃO DE TERRAS: UMA FONTE DE CONFLITOS

Em seu depoimento, quando o senhor Alvino faz referência à terra, está falando das terras indígenas, das suas reservas, que tanto ele quanto o senhor Jacir, afirmam que estas terras podem dar o sustento para as famílias, por meio da caça, pesca e plantação. Já na cidade, tudo depende do dinheiro. O senhor Jacir acrescenta também, a questão das lutas indígenas no Estado, que perpassam pela demarcação das suas terras e diz:

O que eu vejo é o seguinte: tem que resolver, primeiro, a demarcação das terras indígenas, e depois de demarcadas essas áreas, o índio fica sabendo que ele mora naquela área demarcada, e, com certeza, a comunidade indígena vai pensar o que é que é a cidade para nós, porque a cidade não é má, é boa, mas, desde que todo mundo esteja de acordo: os indígenas entendendo e os brancos entendendo também as áreas indígenas. Respeitando isso, pode trazer benefícios para a comunidade, porque precisamos de algumas coisas também, que nós não temos. Quanto à plantação, sabemos, criação, temos. Então, têm muitas coisas que não podemos fabricar, no caso: relógios, carros, rádios, gravadores, essas coisas. Então, tem que ter essa parceria, essa negociação para levar para a comunidade. Tem que ter a sua manutenção também em questão de transporte. Nessa parte, eu digo que tem coisa boa também nos brancos. Tem coisa que não é boa, que prejudica aquele povo. Essa questão da bebida alcoólica que destrói todo mundo. Então, essa destruição é

*muito séria, hoje não dá para aceitar. Nós estamos contra, denunciando esse alcoolismo que é levado para a comunidade, estraga toda a comunidade...Não concordo com isso.*⁶²



Chegada do Ministro da Justiça, Márcio Thomaz Bastos, na aldeia Maturuca para tratar da questão de demarcação de reservas indígenas. (arquivo do CIR)



Comitiva do Ministro da Justiça, Márcio Thomaz Bastos, na aldeia Maturuca - Junho de 2003. (Arquivo do CIR)

⁶² Jacir de Souza. Depoimento. Op. Cit.

Podemos sugerir que a idealização das aldeias indígena articula-se com um posicionamento político de defesa da demarcação das terras indígenas. No fundo, o senhor Jacir vê como positiva a troca comercial com as cidades. *Então, têm muitas coisas que não podemos fabricar, no caso: relógios, carros, rádios, gravadores, essas coisas. Então, tem que ter essa parceria, essa negociação para levar para a comunidade. Nessa parte eu digo que tem coisa boa também nos brancos, desde que, a questão da demarcação seja resolvida.*

Essa questão de demarcação das terras indígenas em Roraima tem sido palco de grandes conflitos. No início da década de 80, a Funai iniciou um processo de demarcação em ilhas, o que favoreceu a ocupação de posseiros em várias regiões. Tal experiência foi muito frustrante para os índios, os quais se viram acudados em suas próprias terras, ao constatar a inconstitucionalidade nesta ação.

A Constituição de 1988, no seu artigo 231, no que se refere às terras indígenas, reconhece *aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.* Para se entender o que são as terras tradicionalmente ocupadas, a própria Constituição define no §1^a : *São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu*

bem-estar e as necessárias à sua preservação física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Percebe-se que o Estado, pela Constituição, tem o dever de proteger e demarcar essas terras e que a negligência no cumprimento desta lei traz grandes transtornos para esses povos que sofrem constantes invasões de garimpeiros, madeireiros e posseiros .

Observa-se que o senhor Jacir pede uma definição da União para essa problemática, onde o prazo estipulado pela Constituição de 1988 foi de 5 anos para a demarcação dessas terras. Até o atual momento, só se encontram regularizadas juridicamente cerca de 40% dessas terras, conforme dados do ISA. As terras Macuxi encontram-se dentro dos 60% que precisam ser regulamentadas juridicamente e enquanto isso não ocorre, eles continuam na luta por esse reconhecimento.

Com relação aos conflitos constantes existentes em Roraima sobre a questão da terra, o Professor França diz:

Existem as pessoas que conhecem o lado direito dos índios e também às vezes eles ignoram, como os parlamentares. Hoje eles vêm batendo só numa tecla, dizendo: demarcação, não, nós não podemos fazer isso!. Então esse pensamento está centralizado, essa idéia do não- índio, até porque ele tem uma visão produtiva, ele é muito ganancioso. Nós sabemos que a terra propriamente dita, é uma terra que tem um lado lucrativo. Então por isso, muitos que ainda têm essa visão, ainda procuram denegrir a imagem do índio, dizendo que ele não tem direito, não tem porque não é registrado. Nós sofremos junto com a

*comunidade, com as lideranças indígenas, pela parte dos parlamentares. Eles ignoram esse conhecimento que eles não têm nesse lado, Então nós sofremos esse lado de preconceito, de discriminação por parte dos parlamentares.*⁶³

França procura classificar em seu depoimento duas opiniões diversas, mas de certa forma, corrente dentro da sociedade roraimense. Para ele, existe um grupo de pessoas que conhecem a problemática indígena, no que se refere aos direitos dos índios. Para França, esse direito perpassa pelo reconhecimento das terras indígenas, ou seja, pela demarcação das mesmas.

Por outro lado, existe outro grupo, nele, França insere os parlamentares roraimenses que por não conhecer a cultura indígena, vêem as terras como algo lucrativo., não como um meio de sobrevivência. Para ele, esses parlamentares criam conflitos e rejeitam a demarcação das terras por pura ignorância da cultura indígena.

Para França, essa questão de ignorância dos parlamentares gera preconceitos e discriminação. Ainda em seu depoimento França cita:

*Nós sofremos esse lado de preconceito, de discriminação por parte dos parlamentares e na cabeça dos parlamentares. Muitos que não são bem informados vão pela mente dessas pessoas, repetindo as mesmas coisas que as autoridades não competentes passam, até porque eles não dão oportunidade para que o índio possa adquirir esse direito. Eu acredito, que essa situação ainda existe e vai existir por muito tempo e a nossa luta vai continuar.*⁶⁴

⁶³ Francisco França Miguel. Depoimento dado no dia 10 de Abril de 2003, na Escola de Aplicação da UFRR.

⁶⁴ Francisco França. Depoimento. Op. Cit.

Segundo França, os parlamentares são formadores de opiniões e muitas pessoas são envolvidas pelos discursos destes, isso cria um desconforto na sociedade roraimense em relação ao reconhecimento dos direitos indígenas. Para França, essas autoridades não dão oportunidades aos índios de alcançar seus direitos.

Esse empecilho dos parlamentares aos índios em alcançar seus direitos, para França, expressa-se pela pressão constante exercida pelos parlamentares em Brasília, principalmente os roraimenses, em protelar a homologação das terras indígenas dos macuxi, já demarcadas e que se arrasta por muitos anos sem uma definição.

França, mesmo morando na cidade, está preocupado com essa demarcação, que tanto para ele quanto para dona Iracema, é indispensável para a sobrevivência do índio que ficou na aldeia. Iracema diz:

Teve uma pessoa que disse assim: eu votei contra a demarcação, a menina falando. Por que você votou contra? Porque tu estas aqui na cidade? Tu não pesaste na tua liberdade? Tu não pensaste nos teus pais? Tu pensaste nos teus tios? Tu pensaste nos teus irmãos, nos teus primos que moram lá? Tu estas sendo egoísta, desculpa eu te dizer isso.⁶⁵

Percebemos que para Iracema, a demarcação das terras indígenas é algo vital para seus familiares e que mesmo o índio que está na cidade, tem que lutar por essa causa. Para ela, a definição dessas terras a favor dos índios representa liberdade.

Essa questão de demarcação das terras indígenas no Estado de Roraima tem gerado, além dos conflitos com os não-indios, conflitos entre os próprios índios. Quando eles percebem que existe algum “parente” que não está engajado com essa causa, muitos consideram uma afronta, ou mesmo, para eles, esse indígena não quer ser índio.

Existem duas correntes que lutam pela demarcação das reservas indígenas, de forma diversa: a corrente ligada à Igreja Católica, ao CIR, parte da APIRR e OPIR, querem que a terra indígena Raposa Serra do Sol seja demarcada e homologada em área contínua. Já a outra corrente, ligada ao governo do Estado, às missões evangélicas protestantes e parte da APIR, querem a demarcação dessa área, deixando de fora as vilas e algumas cidades que estão instaladas nessa área.

Percebemos que não existe entre os próprios índios uma visão holística, no que concerne à demarcação de terras, isso causa confronto entre os mesmos, conforme deixa claro o depoimento de Iracema. Essa visão também se encontra entre a sociedade não indígena, o que tem provocado calorosas discussões nos diversos segmentos da sociedade e adentra as salas de aulas dos ensinos médios e superiores, onde se vê opiniões diversas.

Segundo os depoimentos que colhemos até agora, observamos que a vinda desses índios para a cidade perpassa pela falta de uma política de

⁶⁵ Iracema Alexandre. Depoimento. Op. Cit.

valorização e respeito pela cultura indígena por parte dos nossos representantes; não existe uma definição pelas Leis elaboradas, o que ocasiona o impedimento desses índios em desenvolver suas atividades de sobrevivência em suas próprias terras, que são constantemente invadidas por posseiros fazendeiros e garimpeiros.

O contato com a cidade faz nascer nesses índios um espírito de aventura e os impulsiona à migração do seu habitat e traz com isso, uma cadeia de conseqüências, as quais levam à formação de uma cultura híbrida.

POR QUE OS ÍNDIOS MACUXI DEIXAM SUAS ALDEIAS E MIGRAM PARA A CIDADE?

Em relação à migração dos índios, em especial os Macuxi, que entre os índios que vivem em Boa Vista, compõe a maioria, o senhor Euclides⁶⁶ relata:

Nós tivemos dois processos interessantes: o primeiro, que já é na década de 70,80 praticamente, porque para muitos jovens, o pensamento dos jovens que saíam das comunidades indígenas pra vir a Boa Vista era uma tentativa, não de melhoria de vida, mas de uma curiosidade; pensavam que aqui na cidade era muito fácil, a questão da alimentação, a questão do emprego e era uma atração de fato, pela cidade de Boa Vista, nessa década de 70, de 80, quando a cidade de Boa Vista começa a tomar uma nova característica, deixa de ser uma cidade muito pacata pra ser uma coisa agitada. Isso esteve trazendo a juventude pra cá, não simplesmente pelo estudo porque, inclusive, havia mais possibilidade de ser empregada

⁶⁶ Euclides Pereira, depoimento dado no dia 25 de março de 2003 no escritório do CIR.

doméstica ou outras coisas. Os homens conseguiam algum trabalho nas ruas. Como era a cidade em crescimento, outras pessoas estavam vindo de outros estados, principalmente do Maranhão e Ceará, do Amazonas, você tinha muita mão de obra indígena naquela época e isso praticamente era um atrativo dessa juventude pra cidade.

Nas décadas de 70 e 80, ocorreu um grande crescimento demográfico em Roraima, Boa Vista cresceu mais nesse período do que desde a sua fundação. Isto tudo aconteceu em consequência de descobertas de mineração em terras indígenas, principalmente na área yanomam e. Mais uma corrida em Roraima em busca do ouro e diamante. Isso atraiu aventureiros de muitos estados. Mais uma vez os índios das aldeias passam a ter um contato intenso com o não-índio dentro de suas aldeias. Muitas destas se tornaram lugar de passagem e mesmo de permanência de garimpeiros em busca de mão-de-obra. Euclides refere-se, em seu depoimento, ao movimento que atrai os jovens para a cidade, pela curiosidade.

Para Euclides, o objetivo da vinda desses índios nesse período, difere do objetivo das migrações anteriores. Para ele, nesse momento, não se vem buscar melhorias na qualidade de vida, porque não se buscava a qualificação por meio do estudo, mas eram movidos pela oferta de emprego, proporcionados pelo aumento da população em Boa Vista.

Portanto, para Euclides, os jovens indígenas se submetiam a qualquer tipo de emprego, geralmente os mais pesados: *havia mais possibilidade de ser*

empregada doméstica ou outras coisas. Os homens conseguiam algum trabalho nas ruas. Euclides não aprova a migração em busca de trabalho. Mas Justifica a migração em busca de estudos.



Ao microfone, Euclides Pereira, na Assembléia Geral dos Tuxauas – 1989. (arquivo do CIR)

Para melhor compreensão desse movimento referido por Euclides, mostraremos, por meio de estatísticas disponibilizadas pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, como esse fluxo para Roraima e conseqüentemente para Boa Vista, se intensificou a partir dessa última corrida ao Ouro e diamante nas décadas de 1970 / 80:

RORAIMA: População Residente

RECENSEAMENTO	POPULAÇÃO RESIDENTE	DENSIDADE (Hab/Km ²)
1950	18.116	0,08
1960	28.304	0,13
1970	40.885	0,18
1980	79.159	0,35
1991	217.583	0,97
1996	247.699	1,10
2000	324.397	1,45

FONTE: IBGE

RORAIMA: Taxas Médias Geométricas (100 Hab)

DECÊNIOS	TAXAS MÉDIAS GEOMÉTRICAS (100 Hab)
1950 / 1960	5,08
1960 / 1970	4,17
1970 / 1980	7,62
1980 / 1991	10,64

Conforme percentual nas taxas geométricas de habitantes por km², segundo a tabela dos censos dos anos de 1950 a 1996, verificamos que a população de Roraima vem crescendo. Porém, o grande salto acontece a partir da década

de 70; desde então, o crescimento da população vem se intensificando.

Vejamos esse crescimento a partir da década de 1990:

CRESCIMENTO DA POPULAÇÃO DE 1991 A 1996

ANOS	ESTADO	ÁREA Km²	DENSIDADE DEMOGRÁFI CA	CAPITAL	ÁREA Km²	DENSIDADE DEMOGRÁFI CA (Hab/Km²)
1991	217.583		0,97	144.249		3,24
1992	228.749		1,02	151.439		3,40
1993	241.009		1,07	159.919		3,59
1994	251.783		1,12	167.124		3,75
1995	262.200		1,16	174.100		3,91
1996	247.669	225.116,1	1,10	154.166	44.505	3,46

FONTE: IBGE

1991 e 1996 - CENSO

Vejamos aqui, o crescimento específico na cidade de Boa Vista na década de 1990, agora capital do Estado, criado com a promulgação da Constituição de 1988. Lembrando que esse crescimento ocorreu também com a migração dos índios para a cidade:

POPULAÇÃO, ÁREA E DENSIDADE BOA VISTA - 1991 E 1996

MUNICÍPIO	1991		1996		2000
	POPULAÇÃO	ÁREA	DENSIDADE	POPULAÇÃO	POPULAÇÃO
BOA VISTA	144.249	44.505,2	3,24	154.166	200.568

Conforme o quadro acima, percebemos que a cidade de Boa Vista teve um crescimento demográfico bastante elevado nesta última década, se compararmos o contingente que vive em Boa Vista. Essa taxa de crescimento para as grandes capitais justifica-se pela densidade demográfica que sempre existiu. Já para Boa Vista, uma cidade que no início do século, podemos considerar que era um povoado ainda muito pequeno, pertencente ao Estado do Amazonas, este crescimento para uma cidade tão pequena, foi assustador e

trouxe problemas na infraestrutura da Cidade, obrigando os governantes de então a desenvolverem projetos de moradia. Muitos bairros surgiram sem nenhuma estrutura e muitos índios passaram a viver nesses bairros periféricos. Na visão de Euclides, os índios teriam sofrido um processo de exclusão do centro de Boa Vista, teria sido paulatinamente afastados para a periferia da cidade:

*A princípio era o 31 de Março , 13 de Setembro, estes foram os bairros tradicionais de concentração indígena, na época da construção da ponte Macuxi,⁶⁷ mas hoje se tornou um bairro Razoável, que não é mais uma periferia, é uma área nobre; depois se formou o bairro Asa Branca e hoje é a questão da Pintolandia. Na Pintolandia é onde se vai encontrar a maior parte desses indígenas e esses outros bairros novos, que foi um dos elementos de atração para a cidade, também a questão da facilidade de adquirir terrenos, ou por invasão ou por outros motivo. Isso também foi um dos aspectos que motivaram a vinda de pessoas indígenas para Boa Vista. A política era crescer a cidade, para mostrar que tem uma cidade bastante grande...*⁶⁸

A política, nas décadas de 1980 e 1990, era crescer o Território, primeiramente para se justificar a transformação do território em Estado e logo após, para justificar a criação de municípios e o envio de verbas federais, para se manter um Estado que não tinha indústria e muito menos energia⁶⁹ para manter um processo industrial. Mesmo com essas dificuldades, Roraima apresentou um crescimento demográfico muito grande, como já mencionamos anteriormente. No início da década de 1980, Roraima apresentava uma

⁶⁷ Denominação de uma ponte (em homenagem a etnia Macuxi) sobre o Rio Branco que separa a cidade de Boa Vista do Município do Cantá

⁶⁸ Euclides Pereira. Depoimento. Op. Cit.

população de 79.159 habitantes , já no final da década de 1990, o Estado contava com uma população residente de 247. 699, conforme dados do IBGE. Percebemos que a política dos governadores e prefeitos dessa época funcionou a contento dos mesmos.

Essa política favoreceu a migração de pessoas de outras regiões em busca de terra fácil e conseqüentemente a migração indígena das aldeias para a cidade, em decorrência da facilidade de ganhar uma casa, ou mesmo um terreno, para residir na cidade, além das facilidades de invasão de terrenos, conforme Euclides menciona em seu depoimento.

Para Euclides, a maior concentração de índios encontra-se na periferia da cidade. Isso se justifica pela política desenvolvida nesse período, que facilitou a migração das aldeias para a cidade e a criação de muitos bairros, dos quais Euclides faz referencia a alguns. Para ele, muitos índios que viviam em bairros mais próximos ao centro foram empurrados para a periferia:

Eu tenho visto alguns casos em que a pressão sobre essas famílias que não conseguem fazer uma casa pra estar num determinado bairro, então são pressionados por vizinhos ou por outras pessoas que compram aquele terreno e ela vai cada vez mais se afastando para as periferias. Então esses bairros que eram tradicionais, como o 13 de Setembro, o Asa Branca, que até um tempo era a maior concentração , Tancredo Neves. Você tem agora outros bairros mais novos, mais distantes, onde está a presença indígena. O Caraná também tem indígena.⁷⁰

⁶⁹ A energia que abasteceu Roraima até a década de 1990, era uma energia produzida por

Ferri⁷¹ diz que desde a formação da cidade de Boa Vista, o índio sempre esteve presente, justifica porém, que esses índios viviam nos bairros mais antigos, que Euclides denomina *tradicionais* dos índios.

Quando Euclides menciona em seu depoimento a pressão sofrida pelas famílias indígenas, provocando o afastamento destas do centro para em direção a periferia, ele estar se referindo a um processo econômico ocorrido em Roraima na década de 80 em função da expansão do Garimpo, onde muitos índios venderam suas casas para comerciantes ou mesmo para garimpeiros que chegavam para Boa Vista e procuravam negociar as residências⁷² destes índios que estavam nos *bairros tradicionais*, segundo Euclides menciona. Estes índios por encontrarem facilidade em adquirir um terreno sem pagar nada por ele, vendiam suas casas e procuravam construir outra em alvenaria. Desse modo foram se afastando para a periferia da cidade.

Podemos acrescentar também, que se encontram muitos índios na periferia que migraram das aldeias com o crescimento da cidade, como bem mencionou Euclides, nas referidas décadas e com a questão da invasão dos garimpeiros em suas terras, que conforme Euclides sugere, aguçou a curiosidade e o espírito aventureiro desses índios, principalmente dos jovens, precipitando a migração destes para a cidade.

usinas com motores abastecidos por óleo diesel, o qual encarecia muito o seu consumo.

⁷⁰ Euclides Pereira. Depoimento. Op. Cit.

⁷¹ FERRI, Op. Cit.

O discurso de Euclides passa uma imagem do índio sempre em desvantagem, enganado pelos habitantes da cidade e que quando o indígena *não consegue fazer uma casa para estar em um determinado bairro, são pressionados por vizinhos ou por outras pessoas que compram aquele terreno.* Com este depoimento Euclides diz que o índio por não ter condições de construir uma casa apresentável para morar em um bairro mais central, são pressionados a venderem suas residências. Euclides não valoriza as negociações entre o índio e o não – índio, ele só enxerga desvantagem para o índio.

O depoimento da índia Iranildes⁷³ coloca outras questões interessantes:

Nós deixamos a comunidade porque, primeiro, minha mãe se separou do meu pai, um dos motivos, um não, o motivo principal foi a bebida alcoólica, que hoje está em toda a comunidade indígena; isso faz com que muitas famílias se destruam e uma dessas, é a minha família. Isso foi em 83, nós éramos muito criança ainda, minha mãe foi morar na vila pereira Surumu....Em 1990 nós viemos para Boa Vista pra trabalhar e estudar, pra conseguir um futuro melhor.

O alcoolismo foi um grande problema enfrentado nas aldeias, como consequência da convivência com os garimpeiros. Muitas famílias foram se desestruturando motivadas pela violência introduzida com o alcoolismo. Isso também foi motivo de preocupações para os missionários que evangelizavam

⁷² Geralmente essas residências eram construídas de madeira, sem nenhum acabamento, essas casas no geral possuíam apenas dois cômodos.

⁷³ Iranildes Barbosa dos Santos. Depoimento dado no dia 25 de março de 2002. Na secretaria da OMIR –Organização das Mulheres Indígenas de Roraima.

essas aldeias, conforme relata o padre Giorgio Dal Bem, vinham questionando os índios sobre esse comportamento à luz dos evangelhos.

Algumas famílias saíram da aldeia, a exemplo da família de Iranildes, porém, muitas ficaram e resolveram lutar contra essa condição. Essa luta caracteriza-se pela tomada de decisão que ficou conhecida pela virada do “Ou vai ou racha”. Esse movimento inicia-se na comunidade do Maturuca, no dia 26 de abril de 1977, quando um grupo de apenas 16 pessoas tomou a decisão condensada no slogan “Não à bebida alcoólica. Sim à comunidade indígena”. Desde então, o pequeno grupo de “decisão” passou a angariar aderência a sua causa. Alguns homens e mulheres trabalharam na organização da comunidade, que passou a impedir as rotineiras bagunças, festas e bebedeiras na aldeia, incentivando o trabalho nas roças e deixando de lado o garimpo.

Esse garimpo que no início trouxe uma melhoria na qualidade de vida das aldeias, trouxe também o vício e com ele, muitos prejuízos para a comunidade. Com essa nova postura de valorização da vida nas aldeias, iniciada por meio do movimento mencionado no parágrafo anterior, muitos desses índios deixaram de servir como mão-de-obra para os garimpeiros e de entregar suas filhas como empregadas domésticas para os regionais.

Esse movimento iniciado na Aldeia do Maturuca foi a gênese para a criação de conselhos regionais e a formação das lideranças indígenas, que foi

se efetivar na década de 80, cujo principal objetivo era a expulsão dos garimpeiros de suas terras e a demarcação das reservas indígenas.

Percebemos que mesmo com essa reação contra as conseqüências acarretadas pela bebida alcoólica na aldeia do Maturuca, em muitas outras, esse problema perdurou por muito tempo, como vimos no depoimento de Iranildes, que no ano de 1983, sua família vê-se obrigada a deixar a aldeia como conseqüência das bebidas alcoólicas do Pai.

Sabemos que mesmo esse movimento do “ou vai ou racha” tendo se espalhado para outras comunidades Macuxi, não conseguiu sensibilizar muitas pessoas, mas contribuiu como um alerta, um repensar sobre os problemas que cada comunidade estava enfrentando, contribuindo aos poucos para a formação de uma consciência crítica, que desembocou em um movimento maior: a formação de lideranças indígenas que se constituíram, como já mencionamos anteriormente, e que ao longo das décadas de 80 e 90 vêm se posicionando, conquistando espaços políticos e ameaçando os interesses dos diversos grupos das elites locais. Esses líderes saíram das suas aldeias para a cidade para poder lutar de igual para igual com os não-índios, porque as instituições de reivindicações estão na cidade e nela, essas lideranças criaram suas associações e seus conselhos.

Ainda concernente, à migração das aldeias para a cidade, Rose aponta em seu depoimento, que veio para trabalhar porque a aldeia não atendia à sua necessidade de consumo:

Eu estou morando aqui na cidade desde 1983, minha mãe veio para a cidade e me trouxe. Viemos a convite da Igreja, pra assistir um retiro e não foi também só para assistir o retiro, como eu fiquei até hoje, antes eu morava com meus avós. O que eu precisava, não era o suficiente o que eles me davam. O que eu precisava, tipo, roupa, calçados, não dava pra mim, então eu fiquei aqui na cidade, morando e trabalhando.⁷⁴

Não podemos mais pensar numa cultura cristalizada no tempo e no espaço, o contato traz conflitos, mas faz com que as culturas tenham um movimento. Dessa forma, trabalhamos com os conceitos de hibridação, sincretismo e mistura. Vimos no depoimento de Rose, que ela está ligada a uma estrutura religiosa que não tem nada de semelhante com a de seus avós. Para ela, viver na aldeia significa não ter condições de consumir o que necessita. Rose deixa claro que não se trata da alimentação, mas de roupas e calçados, que seus avós não podiam lhe dar, esse foi o motivo de sua permanência na cidade: então eu fiquei aqui na cidade, morando e trabalhando. Rose diz ainda:

Logo no início do meu trabalho, trabalhei numa lanchonete, na pastelaria confiança e foi que consegui um trabalho assim. Agora eu trabalho o que eu aprendi na pastelaria com os outros, eu aprendi e isso eu faço por conta, na minha casa. Eu faço e entrego, vendo ali no Guaraná Mania, perto do Bingo e ali no Ayrton Senna. Aqui na cidade, pra mim é mais tranquilo, o que eu tenho, mas o meu trabalho mesmo é aqui acolá, uma hora pode acabar, porque não é um trabalho que depende do estudo, o lado do estudo eu não tenho. Esse trabalho qualquer hora pode acabar.

⁷⁴ Rose Maria Viriato dos Santos. Depoimento dado no dia 23 de Junho 2003.

Concernente ao contato, percebe-se que Rose tira proveito do aprendizado adquirido por ele no momento que utiliza esses conhecimentos para trabalhar como autônoma. Mesmo ela tendo consciência de que o estudo faz falta para uma maior estabilidade, ela menciona que está tranqüila, mas diz que seu trabalho pode acabar a qualquer hora.

Percebemos nesse depoimento, um certo conflito: Rose diz que está tranqüila, no entanto indica: Esse trabalho qualquer hora pode acabar. Rose sente-se inserida na cidade, todavia não conseguiu estudar e isso lhe traz um pouco de insegurança quanto ao seu futuro. Celino admite que sua vinda para a cidade foi provocada pelo estilo de vida que levava na aldeia desde criança:

Quando eu era criança agente ia caçar, pescar e eu achava uma vida muito pesada pra mim, tanto é que eu não gostava de passar a noite sem dormir, numa caçaria de tatu; passava a noite caçando, andando numa imensidão de terra e aquele sono, aquela coisa, pragas e eu nunca me adaptei nesse estilo de vida, caçaria pescaria; e o trabalho de roça também era muito cansativo e eu achei importante, quando meu professor dizia que quem estuda, alcança uma vida melhor. Tudo isso foi me colocando na cabeça a idéia de que um dia eu poderia conseguir um trabalho menos pesado. Por isso eu sai para estudar e depois para trabalhar.⁷⁵

O depoimento de Celino é muito interessante porque desconstrói o estereótipo da imagem do índio livre e feliz na aldeia, caçando e pescando.

Celino diz que saiu da aldeia porque não se adaptava com o trabalho, que para ele era muito pesado, estudou com a esperança de ter uma vida melhor e não voltar para o labor que seus pais estavam acostumados. Celino é

um exemplo do índio que venceu por meio do estudo. Hoje ele utiliza seus conhecimentos trabalhando em projetos de ensino para seus parentes que ficaram na aldeia.

Assim como Celino, encontramos muitos índios que vieram para a cidade, estudaram, venceram na vida, trabalham em órgãos públicos, outros em escolas públicas dando aulas para os índios e não-índios, em escolas tanto na capital quanto no interior. Temos índios que são advogados e exercem a profissão na cidade. Em Boa Vista é comum encontrar índios inseridos em todos os segmentos da sociedade. Discordamos do senso comum e de alguns estudiosos que asseguram que a maioria dos índios, tanto Macuxi quanto de outras etnias, encontram-se, nas periferias da cidade e esquecem de observar que Boa Vista é formada por índios e que estes estão em todos os segmentos da sociedade roraimense e que, se a maioria está nas periferias, não é só de índios essa maioria. Podemos afirmar também, que a maioria dos não índios encontra-se

também nas periferias da cidade por esta se constituir em maior densidade demográfica.

Vejamos o depoimento do senhor Alvino, que também aborda, como o senhor Euclides, que um dos motivos de atração dos índios para a cidade foi a curiosidade:

⁷⁵ Celino Raposo. Depoimento dado no dia 10 de Abril de 2003, na Escola de Aplicação da UFRR.

*Eu tenho uma experiência, não porque participei desse internato, ou você ia para o internato do Surumu ou vinha para a cidade independentemente, porque na verdade, a igreja não apoiava quem vinha para a cidade, quem vinha para a cidade já rompia com a igreja, com os ensinamentos que ela dava. Para ela, a cidade era um bicho papão para os índios. Ela sempre apresentou a cidade não como uma alternativa ou com seus benefícios, sempre colocou como uma dificuldade de luta muito grande, quer dizer, isto ela tentou fazer, então isso aumentou ainda mais a curiosidade das famílias para vir à cidade. Esse tipo de discurso, que tem isso, tem aquilo, aumentou a curiosidade...*⁷⁶

Tanto para Alvino quanto para Euclides, a curiosidade foi um dos motivos pelos quais os índios migraram para a cidade. Alvino alega que essa curiosidade foi aguçada pela maneira como a igreja apresentava a cidade para os índios, esse discurso era percebido nos ensinamentos dos catequistas e dos missionários que lecionavam no Internato dirigido pela Diocese.

A vinda para a cidade significava a perda de proteção da igreja Católica, que condenava essa migração. Percebemos que não é por acaso que quando os conselhos se instituíram com o auxílio da Diocese, não houve uma preocupação em atender aos índios que vivem na cidade, isso é refletido a todo o momento, nos depoimentos dos índios que estão na cidade, que se queixam do desprezo que sentem dos Conselhos e Associações que representam os índios. Nenhum desses órgãos têm uma política voltada para os índios da cidade.

A igreja sempre esteve presente nas comunidades indígenas e sempre procurou passar para os índios o que ela acreditava que era bom para eles.

⁷⁶ Alvino Andrade. Depoimento. Op. Cit.

tirando-lhes a liberdade de escolher o seu próprio caminho. No que se refere a esse respeito, o senhor José Adalberto diz:

A minha formação política foi toda com a Igreja Católica. Hoje eu tenho uma briga com a Igreja Católica. Eu tenho soltado notas aí. Quando eles me atacam muito, eu digo: olha. A Igreja podia me agradecer e dizer olha, está aí, Adalberto, nós que formamos ele, está aí defendendo o seu povo, está viajando aí Brasil à fora, está organizando outros indígenas, com a experiência que demos. Não, ao contrário, ficam batendo em mim, ficam dizendo que eu estou enriquecendo à custa dos índios, estou fazendo isso... É uma bobagem. Eu tenho falado isso pros padres, eu tenho alguns padres amigos também, agentes sempre conversa; aposta na minha postura, às vezes que gostam do que vice coloca, diz você está certo na sua posição ; porque a Igreja, as ONGs, não têm que estar dizendo o que você tem que fazer. Eu sei o que eu tenho que fazer, eles estão aí para ajudar, assessorar no que você não sabe, na formação administrativa, no conhecimento legislativo do país. Tem que nós apoiar nesse sentido, agora as decisões são nossas.⁷⁷

Percebemos que José Adalberto crítica a Igreja por procurar podar sua liberdade. Seu depoimento confirma o depoimento de Alvino, no momento em que sugere o direcionamento da igreja para a vida dos índios. Percebemos que Adalberto busca autonomia porque acredita ser capacitado para falar em nome do seu povo. Ele não nega a formação política recebida da Igreja, mas não aceita o controle dela para a sua vida.

Sabemos que a postura de alguns membros da Igreja sempre foi a de procurar controlar e subordinar seus fiéis. Adalberto não aceita esse controle e deixa claro que não tem um comportamento pacífico diante da postura da Igreja. Adalberto acrescenta:

⁷⁷ José Adalberto. Depoimento. Op. Cit.

A Igreja não quer que agente trabalhe com projetos, eles querem sempre que eles sejam autores dos projetos, eles que administrem os projetos lá. Eu sou contra isso. A igreja fala que o Estado, o Governo está roubando a cultura dos índios, mas a Igreja também está fazendo isso, acabando com a religião dos índios. Em vez de aprofundar o resgate dos valores da religião dos índios, está colocando uma religião que não é nossa, uma religião romana, européia ; essas tantas aí que acabaram com a cultura dos índios desde 1500. Essa mesma postura a Igreja continua , agora numa disputa maior, com outras igrejas. Esse tipo de coisa eu não aceito. Eu até falei para eles: se realmente vocês são contra o Governo na aplicação das escolas nas comunidades indígenas, então vamos começar a quebrar as igrejas. Isso não é nossa cultura. Eu leio livros aí agora, eu começo a ler livros que a Igreja era o Estado; agora quando o Estado rompe com a Igreja, pra não perder seu papel, a Igreja divide os índios, pra estar brigando por esse poder com o Estado.⁷⁸

Verificamos no depoimento de Adalberto, uma certa tensão entre a Igreja e o Estado, ele questiona a postura da igreja, que não valoriza a cultura indígena, inserindo valores religiosos importados da Europa e mesmo assim, critica as escolas colocadas nas aldeias pelo governo. José Adalberto diz que existe uma disputa da igreja Católica com outras igrejas evangélicas pelo poder espiritual nas aldeias. A disputa com o Estado surge no momento que este rompe com a igreja. Nesta ocasião, a Igreja tenta colocar os índios contra o Estado, para não perder o poder.

Nas falas indígenas a vinda dos índios para a cidade é um enorme desafio porque não é valorizada pela Igreja, não é valorizada pelos órgãos indígenas e também não é valorizada pelos índios que migraram para a cidade, mesmo por aqueles bem sucedidos e quando essa migração é incentivada pelo Governo, aparecem nas falas como uma prática enganosa, um canto de seréia.

⁷⁸ José Adalberto. Depoimento. Op. Cit.

Neste sentido o depoimento de Celino é extremamente interessante porque rompe com outras falas, nega o estereótipo indígena, de uma vida livre e feliz na aldeia, valoriza o contato com a cidade, a inserção na vida urbana e acima de tudo valoriza um dos elementos centrais da experiência cidadina que é a educação.



Foto registrando índios Macuxi estudantes, que participam de um programa da Secretaria Estadual de Educação para formação de professores “Magistério Parcelado Indígena”. No momento encontram-se realizando um trabalho de pesquisa no bairro São Pedro da cidade de Boa Vista. (Foto tirada por Zineide Sarmento)

BOA VISTA NA VISÃO DOS MACUXI

Concernente à visão que o índio tem de Boa Vista Rose Maria menciona:

Eu Já tenho pensado o que é a cidade pra mim, eu acho que a cidade é um lugar que apesar de eu me sentir adaptada. A cidade é um lugar mais para as pessoas que realmente têm o seu estudo, o seu trabalho mesmo, seja formado as pessoas que entendem mais a convivência aqui na cidade. Eu não vejo nada ruim com esse meu trabalho quebra o galho. O problema é que eu não tenho estudos. O que me atrai aqui na cidade é o movimento, onde eu negocio, eu consigo vender direitinho e tenho as minhas coisas, o que os demais fazem eu tenho feito, compro um terreno, nós pagamos direitinho então, isso é o que me atrai.

⁷⁹

Representa a hibridação dos índios que vivem na cidade. Rose vê a cidade como se estivesse fora dela, ela diz que se sente bem, que a cidade lhe atrai porque é nela que consegue negociar e atender as suas necessidades. Rose Maria diz que cumpre seus deveres como os demais: Comprei um terreno, nós pagamos direitinho. Mas, ao mesmo tempo, acredita que a cidade não é para ela, por não ter estudos. Segundo ela, a cidade: é mais para as pessoas que realmente têm os seus estudos que seja formada. Para Rose, essas pessoas têm mais estabilidade e sabem conviver melhor na cidade. Isso porque ela não tem um emprego fixo, que de certa maneira, ela associa à falta de estudos. Rose deixa transparecer essa insegurança quando afirma: aqui na cidade é mais tranquilo...Mas o meu trabalho mesmo é aqui

⁷⁹ Rose Maria. Depoimento. Op. Cit.

acolá, uma hora pode acabar, porque não é um trabalho que depende de estudo.

Apesar de Rose está há muito tempo em Boa Vista, não está integrada totalmente à sociedade, da mesma maneira que também não se sente mais pertencente à aldeia porque, para ela, a aldeia não atende mais às suas necessidades de consumo.

Portanto, esse depoimento nos chama atenção, porque assim como Rose, muitos índios vivem na cidade, ainda não conseguem sentir-se totalmente integrados na cidade, sentem algumas limitações, mas não conseguem viver mais nas aldeias, vindo a formar em Boa vista uma cultura híbrida.

Euclides confirma em seu depoimento, que a insegurança de Rose e de outros índios que vivem em Boa Vista, passa pela falta de estudo:

*Nós temos alguns casos que praticamente conseguiram se estabelecer em Boa Vista, conseguiram estudar, mas a maioria desses índios tem dificuldades de viver na cidade e não sei se seria o caso de passar necessidades, porque ainda em Boa Vista, mesmo todas essas dificuldades, oferece possibilidades ainda, de conseguir algum dinheiro com os trabalhos que se faz nas ruas.*⁸⁰

Boa Vista é uma capital onde não existe um pólo industrial, o comércio é muito pequeno e emprega um número insignificante de pessoas. O maior empregador ainda é o Governo do Estado e o Governo Federal. Desta forma,

⁸⁰ Euclides Pereira. Depoimento. Op. Cit.

exige-se um certo grau de estudo. Sendo este o motivo pelo qual muitos índios e não- índios, por não ter uma instrução, dedicam –se aos serviços autônomos, *a exemplo de Rose Maria, ou mesmo ao trabalho doméstico e outros que não exigem qualificações.*

Porem, queremos lembrar que muitos índios Macuxi e Wapixama, a exemplo de muitos que contribuíram com essa pesquisa, vivem razoavelm ente bem, são funcionários públicos federais e Estaduais, são índios que estudaram e galgaram um lugar de destaque na sociedade, muitos já chegaram a se candidatar a cargos eletivos, chegando a alcançar êxito. No mandato passado, tivemos no município de Pacaraima, que fica a cerca de 200km de Boa Vista, um vereador eleito e a vice-prefeita, ambos índios Macuxi.

Na visão de Celino Raposo, a cidade apresenta-se para o índio como um lugar que possibilita a ele, um emprego e o acesso à tecnologia, além de possibilitar uma melhor qualificação profissional, porque as escolas são mais qualificadas:

Na cidade teria possibilidades pra encontrar empregos, o filho, a filha ter uma escola melhor também, com certeza as pessoas no interior pensam nisso, querem que os filhos estudem nas escolas públicas, mas que seja uma escola melhor do que no interior, mas outros,m que têm menos instrução nos estudos, eles pensam mais em trabalhar e conseguir aquele salário pra conseguir sobreviver e ver também algumas tecnologias, como a questão da televisão, alguma atração da cidade de um modo geral, vai chamando a atenção das pessoas até porque quando uma pessoa vem pra cidade, chega no interior, fica uma pessoa importante: ah, chegou da cidade e tal. Então muita gente acha que a cidade é um lugar de lazer, de muita perspectiva.⁸¹

⁸¹ Celino Raposo. Depoimento. Op. Cit.

Conforme o depoimento acima, essa é a visão que Celino acredita que os outros índios têm da cidade. A cidade os atraiu pelo sonho de viver melhor, de ser um lugar que eles acreditam ter lazer e também, participar dos benefícios oferecidos pela tecnologia, a exemplo da televisão. Entretanto, a sua própria visão é que os benefícios oferecidos pela cidade não alcançam todos os índios que estão nela:

Eu acredito que muita gente fala de desenvolvimento, desenvolvimento, desenvolvimento. Eu não acredito que o desenvolvimento vai trazer benefícios pra todos nós porque eu me sinto brasileiro inserido no Governo, na sociedade e acredito que eu nunca vou mais deixar de participar, pois já conheço a vida da cidade, exatamente, eu participo dos dois lados, digamos, eu conheço a cultura indígena, eu vou pras comunidades, a maloca onde eu nasci, outras comunidades; eu participo do convívio deles e também do convívio da cidade. Para mim quem trabalha na cidade e convive na cidade não tem diferença da vida da comunidade. Porque agora eu acho que não existe mais discriminação contra o indígena ou o indígena contra o branco. Acho que existe uma relação, hoje eu vejo assim, muito comum.⁸²

Para Celino, o desenvolvimento tão propalado pela sociedade não alcança todos os índios, só aqueles que já estão inseridos na sociedade nacional, a exemplo dele, porque para ele, muitos que trabalham na cidade não diferem em nada dos que trabalham na aldeia, já há uma certa mistura, não existe mais tanta discriminação como antes, está havendo uma aceitação dos dois lados. A vida na aldeia já está tão misturada, que não difere muito da cidade.

Percebemos que Celino diz que conhece as duas culturas, ele afirma que está integrado na sociedade nacional, mas não perdeu o contato com sua

⁸² Celino Raposo. Depoimento. Op. Cit.

origem. Isso nos faz entender que ele, assim como os outros que entrevistamos nesta pesquisa, fazem parte de uma hibridação cultural, onde sem desprezar aspectos de sua cultura, está inserido numa nova ordem social.

Para Iranildes, a visão que o índio tem da cidade confirma com o depoimento do Celino, quando afirma que ele, o indígena, vê em Boa Vista um lugar de lazer, mas em geral, não difere muito da vida da aldeia:

Eu acho que eles pensam que aqui em Boa Vista eles vão encontrar tudo de bom, que tem trabalho, tem divertimento que eu digo, fora dos costumes deles, essas festas, mas mesmo assim, os índios hoje daqui, a maioria das regiões, eles já estão bem envolvidos com Boa Vista, então, pra eles, quase não tem muita novidade, à única região que eu acho que é mais fechada assim, é a região das serras, que o Maturuca, pra lá, mas as outras, eles estão vindo aqui em Boa Vista, tem mais contato, tem mais facilidade, eles vêm pra Boa Vista, vão pra um local, pra uma festa, eles dançam, lá na maloca eles não dançam mais as danças tradicionais, é mais forró, mais som ao vivo, então a cidade não é mais novidade, chega aqui ele já sabe tudo. Eu tiro pelo Surumu, as comunidades indígenas dali já estão bem afastadas das suas tradições, não tem muita diferença de Boa Vista.⁸³

Verificamos que, tanto para Iranildes quanto para Celino, já não existe mais uma cultura indígena sem mistura, esses índios vivem na região da Raposa Serra do Sol e na região do São Marcos, onde a predominância é Macuxi. Para ambos, o modo de vida nas aldeias já não segue mais as tradições dos seus avós e que eles já estão adaptados aos costumes da cidade, que antes era novidades, mas agora já se tornou algo comum. Celino menciona:

Muitos índios quando querem dançar, vêm pra cá, brincar, se divertir, aí volta. Então é assim. Além de muitos atos que os

⁸³ Iranildes Barbosa. Depoimento. Op. Cit.

*indígenas realizam, ele vem pra cá pra trabalhar, ou pra se divertir ou por exemplo, ultimamente eu estava no jogo de futebol, assistindo lá no estádio, o jogo do Atlético Roraima. Estavam os indígenas, muitos mesmo aqui; foi na semana passada, eu assisti. Muitos indígenas estavam aí. Então, quer dizer, vieram do interior pra assistir o jogo. Então, é uma coisa assim, importante a gente saber. Os índios já fazem parte dessa sociedade, mesmo que ele viva no interior, ele está integrado, a gente não percebe, mas a gente está no meio deles, convive no meio deles. Roraima já é um nome indígena, o índio sempre viveu em Boa Vista, ainda vive e vai continuar vivendo, eu não acredito que um dia os índios só vão viver na maloca, isso daí já vem há muito tempo.*⁸⁴

Boa Vista já não é mais novidade para os índios que vivem nas aldeias, principalmente para o índio macuxi. Para Celino esses índios, mesmo morando nas aldeias, participam ativamente da vida na cidade: *ele vem pra cá pra trabalhar, ou pra se divertir*. Dessa forma, Celino afirma que ele, de modo geral, já faz parte da cidade e se encontra a todo o momento no meio dela, participando dos eventos de modo não comum, que não chama a atenção, os boa-vistenses já estão tão adaptadas à presença desses índios, que passam despercebidos.

É nessa convivência que verificamos a hibridação que forma Boa Vista, onde o índio convive com o não índio, participando da vida na cidade e deixando sua impressão que a recebemos sem perceber. Em Boa Vista é comum o não índio usar palavras de línguas indígenas em seu vocabulário, principalmente da macuxi, por exemplo: *Curumim* e *cunhantã*⁸⁵ são palavras muito usadas em Boa Vista, qualquer criança atende prontamente ao ouvir pronunciar esses termos.

⁸⁴ Celino Raposo. Depoimento. Op. Cit.

⁸⁵ Curumim é um termo usado na língua Macuxi para designar menino. Cunhantã é outro termo da língua Macuxi que designa menina.

Neste convívio existe uma certa troca cultural, onde muitos objetos usados pelos índios também são usados pelos não-índios em Boa Vista, embora alguns possam mudar o valor, por exemplo, as panelas de barro produzidas pelos índios e que são usadas na aldeia para o preparo de alimentos, na cidade são usadas por muitos não índios como peças ornamentais; o jamaxim⁸⁶ é usado como um instrumento de trabalho usado pelos índios, já pelos não-índios, é usado também, como peça ornamental. Celino diz em seu depoimento que os índios já fazem parte de Boa Vista e admite que jamais irão viver só na aldeia. Em seu depoimento, ele deixa implícito a hibridação que existe em Boa Vista.

Percebemos, segundo os depoimentos analisados neste item, que Boa Vista é obseçada por alguns índios como um lugar de lazer, de recursos para uma vida melhor, um lugar onde seus filhos poderão ter uma boa escola, que irá contribuir para uma boa qualificação e conseqüentemente, para se conseguir um bom emprego, ou melhor, qualificar-se para competir no mercado de trabalho. Para outros índios, a cidade é vista como um lugar para quem tem estudos e uma ilusão para quem não a conhece; outros acreditam que Boa Vista não é mais novidade para os índios que estão nas aldeias, porque eles já fazem parte da vida da cidade por estar constantemente aqui. Celino ainda acrescenta: *O Próprio índio está dentro do sangue, já vive ali dentro da sociedade....Eu vejo que parece que existe uma certa paz entre as pessoas.* Esse depoimento nos leva a crer que Celino admite uma certa mistura, ou seja, a hibridação subentendida em seu depoimento.

A ALDEIA NA VISÃO DO ÍNDIO QUE ESTÁ NA CIDADE

Concernente a visão de que o índio residente em Boa Vista faz da aldeia, Iracema diz:

*Lá na aldeia, você trabalha, mas não é empregado de ninguém, você trabalha para si. Porque aqui na cidade, eu sinto como um passarinho preso na gaiola, porque eu não tenho a minha liberdade, eu tenho que acordar cedo par ir pro trabalho, tenho que levar meu filho cedo pro colégio, essas coisas todas. E lá eu não tenho que fazer isso. Eu vou pra roça se eu quiser, eu não tenho ambição, tenho minhas galinhas que eu crio o tanto que eu quiser, eu não tenho ambição pra ganhar dinheiro. Tendo que comer, tendo a mandioca pra fazer farinha, o beju. Se faltar alguma coisa se pesca, o marido vai caçar. A gente é acostumado a viver livre. As frutas são da própria natureza. Você planta um pé de bananeira ali e pronto, deixa ele der do jeito que que poder um cacho, dois cachos. O mamão a melancia, essas coisas...*⁸⁷

Neste depoimento, Iracema faz uma idealização da vida na aldeia. Para ela, é uma vida de liberdade onde não se tem obrigação com o cumprimento de horários, desta forma, ela faz um paralelo com a cidade e expressa que na cidade o índio tem a sua liberdade tolhida pelos afazeres estipulados por meios de horários. Para ela, na aldeia não existe ambição pelo dinheiro e que a própria natureza se encarrega de suprir as necessidades de alimentação e isso traz uma liberdade que não existe na cidade. Já para Celino, a vida na aldeia é muito sacrificada: Quando eu era criança agente ia caçar, pescar e eu achava uma vida muito pesada pra mim, tanto é que eu não gostava de passar a noite sem dormir, numa caçaria de tatu;E o trabalho da roça também era muito pesado.

⁸⁶ Utencilio feito com palhas vegetal e serve para transportar mandioca nas costas

⁸⁷ Iracema Alexandre neves. Depoimento. Op. Cit.,

A visão de Iracema é bem diferente da visão de Celino. Enquanto para ela o trabalho na aldeia simboliza liberdade, para Celino, é um trabalho sacrificado porque o trabalho da roça e caça para a sobrevivência é muito pesado, mas quando essas atividades são praticadas como um lazer, torna-se prazerosa:

Como professor eu gostei da profissão, consegui ganhar o meu emprego, quer dizer, o meu salário e me lembrei das antigas vidas, quer dizer, as boas coisas eu fazia, já pescava, caçava, mas eu tinha uma vida diferente, digamos, não do jeito que os meus pais tinham antigamente, que era a sobrevivência da caça e da pesca, do trabalho na roça, muita coisa pesada. Às vezes a gente passava muita fome porque a gente não conseguia ajudar os pais a produzir.⁸⁸

Vejam os depoimentos de Dona Estela, que vem corroborar com a visão de Celino:

Já cansei de trabalhar assim, em roça. Quando eu morava na maloca tinha um trabalho pesado. Quando eu chegava da roça, tinha gente me esperando pra eu rezar. É por isso que eu vim descansar, parar de trabalhar com o cabo da enxada, terçado⁸⁹; aí eu disse, eu vou descansar em Boa Vista. Faz trinta e cinco anos que eu estou aqui em Boa Vista, não estou mais trabalhando na roça, só mesmo trabalhando rezando pros outros.⁹⁰

Dona Estela pratica a pajelança desde jovem, e confirmando com o depoimento de Celino, ela diz que a vida na aldeia é muito sofrida, o trabalho é muito pesado. Esse foi um dos motivos pelos quais ela veio morar em Boa Vista, porque mesmo ela praticando a pajelança, necessitava trabalhar na roça

⁸⁸ Celino Raposo. Depoimento. Op. Cit.

⁸⁹ Faca grande (facão) instrumento utilizado para cortar mato e arbusto.

para sobreviver. Sendo assim, tinha que suportar uma dupla jornada de trabalhos, enquanto que na cidade, consegue sobreviver somente com a prática da pajelança. Para ela, a vida na cidade é menos sacrificada.

Alvino vê a aldeia com um sistema econômico não monetário e que tudo funciona por meio da troca:

Na maloca tudo é em comum. Se há comercialização funciona através de troca, por exemplo, se você mata uma ré, o pessoal leva um litro de farinha por um quilo de carne, leva batata, milho e assim vai, aqui não, você tem que ter o dinheiro, e o dinheiro nós não estamos com um certo conhecimento na questão administrativa dele, existe uma grande dificuldade dos povos indígenas é até mesmo das organizações indígenas é na administração.

Conforme o depoimento de Alvino, a aldeia tem uma economia baseada na troca, os índios não estão muito familiarizados com a economia monetária, isso acarreta dificuldades no manejo com o dinheiro até para as organizações indígenas, que se encontram na cidade e que trabalham com projetos que necessariamente perpassam pela administração monetária.

Alvino menciona, que para suprir essa deficiência que Alvino menciona, é que essas organizações buscam a formação de seus líderes representantes, por intermédio de cursos de capacitação e recorrem também a contribuições de muitos não-índios que se sensibilizam com as questões indígenas.

Alvino ainda sugere que a vida na aldeia torna-se menos complexa porque, diferente da cidade, não precisa ter dinheiro para suprir as

⁹⁰ Estela da Silva. Depoimento concedido no dia 19 de junho, na sua própria casa no bairro

necessidades básicas. Percebemos que Alvino continua fazendo uma idealização da vida na aldeia, para ele, a aldeia é um lugar onde os índios não precisam se submeter às agruras acarretadas pela vida na cidade.

RITUAL E PAJELANÇA

Dona Estela, em seu depoimento, nos passa uma visão que conflita com o depoimento de Alvino, porque para ela, a cidade tem sido um lugar onde ela conseguiu manter um ritmo de vida mais tranqüilo em relação a vida da aldeia e que não a impede de praticar seus rituais e pajelança:

Quando eu cheguei da maloca, sempre minha profissão é trabalhando rezando, batendo folha pra gente que chega comigo. Não são só crianças não, todos os velhos que chegam, eu estou trabalhando e fazendo remédio caseiro, benzendo e dando banho com água morna, com casca de tudo que é árvore que vem, eu estou fazendo banho. Sempre Deus me ajuda e todos vêm aqui em casa ficam bons. Por isso as pessoas vêm de fora, pessoas aqui da capital minha família por aí, que me conhece, que mora na serra, eles me procuram.

Dona Estela, diz que sempre trabalhou na cidade como pajé, e que não atende só às crianças, para ela, as pessoas acreditam que as rezas geralmente são direcionadas à cura de crianças, mas ela atende também a adultos, tanto das aldeias, quanto da Cidade, ela diz que usa ervas e casca de pau, que ela mesma faz os remédios e que seus remédios fazem efeitos,

isso justifica a procura pelos seus trabalhos de diversas pessoas. Ela diz ainda:

Eu acredito que eu, dona Estela, ajudo muita gente, graças a Deus meu nome estar aí em nome de Deus, de nosso Senhor Jesus Cristo e nossa mãe Maria. Então, por isso, as pessoas vêm; minha gíria, minhas orações, tudo é gíria e pajé que eu reso, tudo é gíria. Então, por isso as pessoas têm fé em mim. Tem muitas pessoas que trabalham batendo folha, o pajé, parece que não faz ninguém ficar bom, só eu mesmo. Tem uma mulher que veio lá do baixo Cotingo, está trabalhando. três pessoas, veio pra ela, veio pro hospital dos índios e voltou a mesma coisa. Aí como meu nome é grande, vieram para mim e graças a Deus, estão bom, a mulher já está fazendo comida e vai voltar sábado.

Dona Estela afirma em seu depoimento que as pessoas têm fé no seu trabalho, porque ela reza em gíria. Quando ela se refere a gíria, que dizer com isso que reza em sua própria língua, Macuxi. Esse termo gíria para denominar a língua indígena é utilizado em Boa Vista pelo senso comum, dona Estela absorveu esse termo e utiliza sem nenhuma criticidade. Para ela o importante é que ela consiga curar, não só os indígenas mas, também os não – índios, ela diz:

Daqui da cidade, não é só índio não. São todos que eu trabalho, até padre vem, até crente vem, tem gente que chama crente. Eu trato, não vou dizer que não, vem gente da Guiana, os pretos, os Colis, vêm atrás de mim. Esses índios Macuxi vêm também. Todos vêm. Não vou dizer que vou escolher, não, fulano nunca veio, vem isso aí, todas as pessoas vêm.

Com esse depoimento Dona Estela diz que não faz distinção de pessoas para seu atendimento, independente de raça ou religião, que procura seus trabalhos ela atende. Com isso ela deixa claro a hibridação existente em Boa Vista. Dona Estela representa esta hibridação que se evidencia no momento em que tanto índios, quanto não – índios, procuram seus serviços. A pajelança

é praticada na cidade com seus rituais, onde dona Estela diz que *bate folha* num ritual semelhante as benzedeiças no catolicismo; usa também, folhas e cascas de ervas regional para curar.

França faz referência a sua cultura e a seus rituais:

Na nossa parte de rituais, por exemplo, no dia 19 de abril, eu fui convidado pra nós apresentarmos em forma de música e acredito eu, pela minha convivência pela luta que nós tivemos pra poder conseguir esse espaço, os não - índios entenderam que o valor cultural é uma coisa tremendamente boa e agradável pra outra cultura. Deram o valor, deram esse espaço, depois de muita luta. E dá pra conseguir fazer essa parte cultural, tanto é que eu mesmo acato, por exemplo, na comida típica, tem gente que prepara a comida. Meus filhos, eles têm esse lado da comida típica, como damurida⁹¹. Mesmo aqui na cidade, nós não deixamos de conviver com este lado da nossa parte cultural.

Para França atualmente os não - índios começaram a valorizar a cultura indígena, ele diz que isso lhe dar grande prazer, dando mais espaço para as apresentações culturais dos índios. As comidas já fazem parte da vida aqui na cidade, *nós deixamos de conviver com este lado da nossa parte cultural*. Com isso ele diz que mesmo seus filhos vivendo na cidade preservam a cultura no lado da alimentação.

Referindo-se aos rituais França salienta:

Lá, na cultura indígena, existe ritual no plantio, logo no começo do plantio, existe ritual depois do plantio, na colheita da produção que nós fazemos e depois no piracema também, quando nós pegamos peixes. Tudo isso aí. Não existe data comemorativa, Eu digo assim, porque existe um período que é de piracema, plantio, época de coivara, tudo. Os índios ainda, quer

⁹¹ Comida típica dos índios com muitas folhas e pimenta, que pode ser feita usando tanto a caça, quanto a pesca.

*dizer, não praticam aqui na cidade. Aqui na cidade não tem como cumprir esse lado do ritual, até, porque nós não temos espaço. Espaço eu digo assim espaço físico, assim como ginásio e outras coisas, mas nós não temos esse espaço físico ele faz com que o índio viva como o não – índio, sem Ter condições, é o mais triste.*⁹²

Na visão de França, apesar de haver uma certa valorização da cultura indígena pelos não – índios, não resolve o problema da prática de seus rituais. Porque para ele, enquanto os não – índios vêem os rituais dos índios como uma comemoração folclórica, voltado para as datas comemorativas, ele diz que os rituais indígenas fazem parte de suas atividades cotidianas, isto é, estão ligados a luta pela sobrevivência. Na cidade não tem como praticar esses rituais, pela falta de espaço físico, segundo França, *isso faz com que, o índio viva como o não – índio.*

Segundo os depoimentos analisados no item sobre migração, tanto Alvino quanto o senhor Jacir e a maioria dos depoentes desta pesquisa, fazem uma idealização da vida na aldeia; para eles, a aldeia é o único lugar em que os índios estão a salvo dos problemas que o contato com o mundo capitalista pode lhes trazer. Esquecendo no entanto, que esse contato já ocorreu e que atualmente, mesmo na aldeia, os índios Macuxi vivem situações sociais com sentidos monetários. tomamos por exemplo, as cooperativas criadas pelo CIR com o apoio da Diocese para a criação de gado por meio do projeto *uma Vaca para o índio*, como instrumento político de manutenção da terra contra as invasões de fazendeiros; cantinas; contrato de trabalho remunerado como professor e agente de saúde. Tudo isso traz no seu bojo novas relações que

⁹² FRANCISCO França Miguel. Depoimento, Op. Cit.

alteram os padrões sociais internos, empurrando-os para uma reelaboração de saberes que inevitavelmente levam a uma cultura híbrida.

Percebemos desta forma, que o índio que vive na aldeia também está construindo uma cultura híbrida, o que não significa dizer que esses povos entraram pelo caminho da deculturação mas, em contato com outras lógicas de mundo, estão forjando uma nova cultura, apropriando-se do que lhe é útil e desprezando o que não lhe interessa. Canevacci, denomina essa postura de sincretismo cultural e afirma que *contra as passibilidades e os isolamento, afirma-se posturas produtivas.*⁹³ Com isso, ele sugere que o sincretismo é uma enorme produção. E combate a idéia de quem *vê em que toda contaminação o fruto inelutável de uma sociedade multiétnica, ou seja, a simétrica ameaça, por parte de mundos contra uma identidade imóvel.*

Ainda para Canevacci, o sincretismo é um projeto que está sempre presente, *uma viagem mimética, um modelo descentrado, um fluxo antropofágico, um contato indigenizado.* Com isso, podemos dizer que nas relações interculturais não existe uma passividade, mas uma escolha muitas vezes conflituosa, que leva a uma reestruturação de saberes e a uma contaminação constante entre culturas.

O que podemos concluir destes depoimentos é que todos enfatizam a imagem de um índio “puro” na aldeia e vêem as migrações para a cidade como um processo de degradação. Muitos não aceitam críticas em relação aos índios

⁹³ CANEVACCI, Massimo. Op. Cit. P. 25.

que vêm para a cidade, identificado como alguém que não quer levar adiante as lutas indígenas e não valoriza a vida e o trabalho do índio na roça, ou seja, o migrante não quer ser índio, recusa ser identificado, seduzido pelo canto enganoso da cidade.

Esse discurso presente em todos os depoimentos é fruto dos índios que, eles próprios, deixaram as aldeias para vir para as cidades.

O discurso das lideranças e das elites indígenas portanto, não incorporam e não valorizam o processo de hibridação e de mistura entre o índio e o não – índio, a não ser no caso em que os limites das aldeias estejam garantidos. Na verdade, a valorização das aldeias e de uma vida puramente indígena é a base da reivindicação política da demarcação de terras.

O índio “puro”, genuíno, precisa ter seu espaço assegurado, por isso é tão valorizado. A partir desse espaço garantido, a hibridação, o contato, a mistura e as trocas comerciais seriam possíveis, como mostra a fala de vários depoentes.

O Contato faz nascer nesses índios um espírito de aventura, os impulsiona à migração do seu habitat e traz com isso, uma cadeia de conseqüências, as quais levam à formação de uma cultura híbrida.

CAPÍTULO III

OS ÍNDIOS NA IMPRENSA DE BOA VISTA

Este capítulo tem como objetivo analisar as reportagens referentes aos índios Macuxi que vivem em Boa Vista, veiculadas pelos jornais: Folha de Boa Vista e o Diário de Roraima, nas décadas de 80 e 90, por meio de um levantamento feito previamente, fazendo um contraponto entre a imagem construída pela imprensa e a auto-imagem desses índios.

A escolha desses jornais justifica-se por percebermos que os dois representam duas formas distintas de divulgação da questão indígena. Durante a pesquisa, vimos claramente uma visão não monolítica, mas duas posições diferentes e até contraditórias entre esses dois jornais.

O jornal Folha de Boa Vista tem uma visão favorável à questão indígena, procura adotar um certo tom de imparcialidade e evitando em suas reportagens, um tom preconceituoso, a exemplo de outros jornais que circulam em Boa Vista. Publica textos e artigos de professores da Universidade Federal de Roraima e da elite culta do Estado, transmitindo uma visão que aparece mais simpática à causa indígena. Já o Diário de Roraima divulga uma visão mais negativa dos índios e se compromete claramente com uma visão anti-indigenista. Durante a sua existência, representou os interesses de uma parte da elite política local, mantendo uma ideologia de defesa dos interesses dessa elite por meio de uma política de desenvolvimento do Estado, que passa necessariamente pelo processo de ocupação das terras indígenas, mediante um discurso nacional de “civilização” dos índios.

Em Boa Vista a criação de jornais que circulam por períodos curtos e efêmeros, tem sido uma constante. O Jornal Folha de Boa Vista sobreviveu à virada da década de 80, permanecendo até os dias atuais. Portanto, este é o jornal com maior tempo de duração na imprensa roraimense.

O jornal Folha de Boa Vista foi criado em outubro de 1983. Atualmente é o jornal de maior circulação no Estado, é um jornal diário, mas não circula aos sábados e domingos.

Segundo JOAQUIM⁹⁴ o jornal Folha de Boa Vista iniciou com uma circulação semanal, logo em seguida, passou a circular três vezes por semana; neste período, atravessou uma crise financeira que para não desaparecer, a exemplo de muitos jornais que teve uma passagem meteórica no Estado, um dos seus idealizadores se desfez de 30% de suas ações para um comerciante roraimense investir no jornal, assim, o impediu de fechar.

Em 1988, o economista Getúlio Cruz assumiu o jornal, com 40% de suas ações, dando-lhe uma nova vida, o qual passou a circular quatro vezes por semana; desde então o jornal vem se consolidando. Atualmente é o jornal de maior circulação no mercado roraimense, com uma tiragem diária de quatro mil exemplares, com exceção dos sábados e domingos.

⁹⁴ JOAQUIM, Jupira Simões Sandoval. Raposa/Serra do Sol: Demarcação Territorial-Disputa Ideológica dos Atores nas notícias da Imprensa Roraimense. Dissertação apresentada à Escola de Comunicação e Artes de Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2003.P. 85

Entre os jornais que circulam em Boa Vista, o Folha de Boa Vista procura um aspecto mais profissional e mais democrático divulgando uma série de artigos sobre as diversas opiniões políticas, o que faz dele um jornal independente em relação aos demais jornais, principalmente ao Diário de Roraima, que assume posicionamentos claros e evidentes.

O Diário de Roraima foi criado em 1990 com o nome de Jornal de Roraima, objetivando, segundo Joaquim, divulgar os feitos políticos do governador de então, Rubens Vilar, responsável pela sua criação. Esse governador assumiu o governo pró-témpore, nomeado pelo presidente da República, na transição do Território Federal de Roraima para o Estado de Roraima, enquanto se processassem as eleições para o recém criado Estado. Como suas pretensões, com a criação do jornal, eram meramente eleitoreiras e não logrando êxito nas eleições, se desfez do jornal, passando para José Mozart M. da Silva, que o transformou em Diário de Roraima.

Esse jornal serviu como instrumento político do primeiro governador eleito para o Estado, tendo uma política totalmente anti-indigenista.

O Diário circulou regularmente até 1994, quando encerrou suas atividades, dando espaço para o Diário de Roraima, que inicia em 1995, com uma circulação irregular, até desaparecer do cenário roraimense, no final do primeiro semestre de 2000.

A IMAGEM DO ÍNDIO PRODUZIDA PELA IMPRENSA RORAIMENSE

Para iniciarmos esse tópico, iremos tomar como exemplo, conceitos que se referem a fotografias e a notícias veiculadas nos jornais locais (Folha de Boa Vista e Diário de Roraima) como elementos que produzem imagens.

Segundo Kossoy a fotografia, desde o seu surgimento, tem sido aceita e usada como prova que testemunha a realidade. *Graças a sua natureza físicoquímica - e hoje eletrônica – de registrar aspectos (selecionados) do real, tal como esses fatos se parecem, a fotografia ganhou elevado Status de credibilidade.*⁹⁵ Kossoy, diz que, apesar da fotografia ter alcançado este status, por retratar fragmentos visuais que informam as diversas ações do homem, ela sempre se prestou aos mais diferentes e *interesseiros usos dirigidos*. Kossoy ainda afirma:

As diferentes ideologias, onde quer que atuem, sempre tiveram na imagem fotográfica um poderoso instrumento para a veiculação das idéias e da conseqüente formação e manipulação da opinião pública, particularmente, a partir do momento em que os avanços tecnológicos da indústria gráfica possibilitam a multiplicação massiva de imagens através dos meios de informação e divulgação.

E tal manipulação tem sido possível justamente em função da mencionada credibilidade que as imagens têm junto à massa, para quem, seus conteúdos são aceitos e

⁹⁵ KOSSOY, Boris. Realidades e Ficção na Trama Fotográfica. P.19

*assimilados como a expressão da verdade. Comprovada isso a larga utilização da fotografia para a veiculação da propaganda política, dos preconceitos raciais e religiosos, entre outros usos dirigidos.*⁹⁶

A nosso ver, seguindo a tese de Kossoy, a imprensa tem sido um meio de comunicação poderosa que usa a fotografia como instrumento de manipulação das massas e criação de conceitos. Em Roraima, a imprensa ligada à política local tem servido de instrumento para construir uma imagem do índio como um entrave ao desenvolvimento do Estado. Para tanto, procura sempre mostrar nas suas imagens fotográficas, as piores posições de índios na periferia da cidade, vivendo miseravelmente ou na criminalidade; fotografam as manifestações feitas pelos índios em favor da demarcação de suas reservas e ilustram com estas fotografias - ampliadas, tomando a página inteira do jornal – matérias em que alertam a população para os diversos perigos da demarcação das terras indígenas: “internacionalização”, “perda de autonomia” e “atraso econômico”.

Portanto, concordamos com Kossoy quando sugere que a fotografia como fonte histórica tem um valor incontestável por registrar aspectos da realidade. Por outro lado, é importante termos claro que ela não é uma fonte “neutra”. A imagem (sobretudo a fotografia jornalística) tem uma intenção ao ser produzida, Ela pretende provocar uma determinada reação no público que a recebe. E esta intenção não pode ser subestimada pelo historiador. A imagem fotográfica não reproduz a realidade; ela constroeu intencionalmente uma visão de realidade.

⁹⁶ Idem. P. 20

Pesquisadores dedicados aos diferentes gêneros de história, apesar de reconhecerem ultimamente na iconografia uma possibilidade interessante para a reconstrução histórica, por vezes se equivocam no emprego das imagens fotográficas em suas investigações.”⁹⁷

Percebemos com essa citação, que o pesquisador necessita de grande poder de interpretação para conseguir enxergar além da imagem dada, o que existe internamente na expressão fotográfica, procurando assim, uma maior aproximação da realidade. O jornalista, diferente do historiador, não se compromete com a aproximação da realidade, mas busca, por meio da fotografia e da escrita, a produção de imagens segundo seu próprio interesse. Vejamos o que Kossoy diz a esse respeito: ... *A realidade da fotografia reside nas múltiplas interpretações, nas diferentes “leituras” que cada receptor dela faz num dado momento; tratamos pois, de uma expressão peculiar que suscita em inúmeras interpretações.*

Observamos ainda que Zenha refere-se ao fotógrafo como um fazedor de imagens e que a fotografia é um recorte de um momento do passado, que se transforma em “vestígios” como uma representação do real. No que concerne a esse respeito Zenha diz :

“... Diante da imagem o homem não apenas vê, mas teme, deseja, se identifica ou se coloca em posição de ameaça, e também através dela o homem explica a si e ao

⁹⁷ KOSSOY, Boris. Op. Cit. P. 20

mundo onde se movimenta, onde quotidianamente se limita e se liberta. Dentre tantas imagens produzidas, algumas se tornam mais potentes, interferindo mais viva e duradouramente entre os homens. Decifrá-las como vestígios históricos não é somente identificar as coisas (indivíduos, flores, frutos, paisagens) que sirvam de “modelo” ao fazedor de imagens, mas dialogar com os sentidos e interpretações nela presentes...”⁹⁸

Zenha aponta para o fato de que as imagens têm o poder de provocar sentimentos, desejos e reações, inclusive políticas. Isto se torna muito evidente e presente quando analisamos imagens fotográficas de um jornal diário.

Da mesma forma que as imagens fotográficas, as matérias jornalísticas (reportagens, editoriais, entrevista etc.) não retratam a realidade (como muitas vezes supõem os jornalistas e repórteres), mas constroem intencionalmente uma ou mais visões de realidade.

Trabalhar com jornais como fonte de pesquisa histórica merece uma reflexão teórico metodológica.

Durante algum tempo a imprensa foi utilizada como fonte empírica para os estudos históricos contemporâneo no Brasil, mais recentemente estudos sobre a imprensa e a mídia de forma geral, apontam para uma nova visão: a imprensa como sujeito produtor de discurso, ou seja como ator político na sociedade.

98 ZENHA, Celeste. “Uma poética rural paulista nas fotos de Nhonhô Ferraz” In; ANAIS DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL, Rio de Janeiro; Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e artístico Nacional, Vol. 32, 2000. P. 204

A imprensa é produtora de discursos não homogêneos: o jornal veicula diferentes visões, diferentes pontos de vistas (dos repórteres, do editor, dos jornalistas). Esta complexidade tem que ser levada em conta na análise dos jornais.

Abreu salienta que a mídia é um *fenômeno complexo, que freqüenta desembaraçadamente estas e outras esferas totalmente distintas, como, por exemplo, as da economia e da tecnologia. Sua produção subordina-se a imperativos e a racionalidades de cada uma delas, ao mesmo tempo que as modifica.*⁹⁹

Ao mesmo tempo a imprensa e a mídia em geral se articulam estreitamente com a história recente da sociedade brasileira. Sem dúvida, uma análise da trajetória de mudanças da mídia no Brasil nas últimas três décadas deve, necessariamente, percorrer a história do país, pois ela é produto de um contexto geral, onde os fatores econômicos, políticos sociais e culturais são determinantes em sua estruturação e em seu fundamento.

Estaremos portanto, analisando os jornais Folha de Boa Vista e o Diário de Roraima, nestas perspectivas, como produtores complexos de discursos não homogêneos mas, certamente intencionais.

⁹⁹ ABREU, Alzira Alves et alii. *Mídia e Política no Brasil jornalismo e ficção*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. P. 08.

Na construção de discurso sobre o índio pela imprensa roraimense, a questão da demarcação de terras para reservas indígenas tem sido um tema muito utilizado:

Volta e meia reemerge a velha questão indígena, pintada com as cores da utopia, da ignorância ou da má-fé interesseira, por vezes usando tinta estrangeira de qualidade duvidosa. E, em geral, reemerge como se fosse possível avaliar e tratar pelos mesmos critérios os índios não aculturados que vivem isolados nas florestas e os que usam calças jeans e relógios de pulso, exercem atividade econômica legal ou ilegal e são assistidos pelo Estado. O que não os inibe de usar cocar e empunhar arco e flecha, ridículos em suas cabeças e mãos, nas cenas para tevê, forma pela qual costumam teatralizar demandas de autenticidade questionável, benesses inviáveis para os pobres rurais não-índios. A menção à autenticidade questionável tem sua razão de ser. No Brasil e no mundo, entidades religiosas e seculares, públicas e de direito privado, ditas defensoras de minorias, avocam a interpretação dos anseios dos índios, que costumam confundir com os seus anseios sobre os índios, bem-intencionados ou nem tanto; eventualmente com o apoio de índios que “adotam” os reclamos elaborados por tais entidades. Há poucos anos o autor deste artigo questionou um comandante militar no Alto Rio Negro sobre o problema dos índios naquela área. Resposta: aqui não existe problema, isto é coisa de Rio, São Paulo, e Brasília, aqui o índio quer é o nosso apoio e ver tevê no quartel... Esta resposta, que poderia ter incluído as capitais do “Primeiro Mundo”, reflete as deformações a que estão sujeitos a questão indígena e os interesses dos índios, reais ou “interpretados”. As deformações chegam a beirar a psicose, como elucida uma observação de cientista político europeu proferida há alguns anos numa reunião em São Paulo: eu reúno mil pessoas numa cidade européias pala causa de 10 índios, mas não reúno 10 pela causa de 1 milhão de caboclos – os atuais verdadeiros habitantes das florestas! Discute-se em vários foros a demarcação de reservas por critérios abrangentes e utópicos que, evitados os exageros seriam até razoável para os índios ainda não aculturados.¹⁰⁰

Este texto acima foi publicado numa coluna intitulada *Falando Sério*, escrito por Mário César Flores, almirante-de-esquadra da Reserva. O autor usa

¹⁰⁰ Jornal O Diário. 18 de maio de 1999.

um tom negativo a respeito dos índios que não vivem uma cultura cristalizada no tempo, como se ainda fosse possível, nos dias atuais, um índio sem contato com a sociedade não indígena.

O autor reforça em seu texto o que está no cotidiano dos roraimenses: que o interesse pela demarcação das terras indígenas não emana dos próprios índios, mas das organizações internacionais e das missões religiosas. Segundo o autor, os índios são cooptados a absorver idéias alheias às suas vontades e se posicionarem a favor delas, quando na realidade, segundo o depoimento do comandante militar do Alto Rio Negro, *o índio quer é o nosso apoio e ver tevê no quartel.*

O texto procura passar a idéia de que os índios não têm preocupações com suas terras e que as discórdias e lutas em prol das demarcações só ocorrem nas regiões onde as *entidades ditas defensoras das minorias* interferem no cotidiano “harmônico” entre indígenas e os seus invasores.

Ainda para o autor, não existem mais índios, porque ele sugere que os caboclos são *os atuais verdadeiros habitantes das florestas*. E que estes não despertam qualquer interesse da sociedade não indígena.

Portanto, para ele não existe nenhum sentido em demarcar terras. Uma vez que, *evitados os exageros, seria até razoáveis para os índios não aculturados*. Entretanto, como os índios já estão aculturados, necessitam mais

de apoios para se inserir na vida normal da região do que de direitos tão fantasiosos quanto inúteis. Que para ele, é a demarcação das terras indígenas.

Percebemos que é por meio desses discursos que uma parte da imprensa de Roraima procura passar para a sociedade em geral que o índio, em contato permanente com a cidade, tem que ser inserido na sociedade nacional e que a demarcação de suas terras seria um processo de internacionalização, com a criação dentro do território de Roraima de várias nações indígenas.

Esta idéia de internacionalização é um discurso do senso comum, corrente na sociedade boavistense, onde se propaga que a demarcação das terras indígenas é interesses das organizações internacionais, principalmente dos Estados Unidos, que têm a intenção de se apropriarem da Floresta Amazônica, que a homologação das reservas indígenas pelo Governo Federal, apressaria esta internacionalização iniciando por Roraima.

O discurso sugerido pelo autor de que não existe mais índio é assimilado pela sociedade boavistense, que mesmo vivendo uma relação intercultural, propala que o índio residente na cidade não é mais índio. O autor, de forma preconceituosa diz: o índio que *usa calça jeans e relógios* deveria se envergonhar *de usar cocar e empunhar arco e flecha, ridículos em suas cabeças e mãos, ...Para teatralizar*. Percebemos nessa citação, a crítica feita com a forma que os índios da cidade ou mesmo os das aldeias usam nos momentos de reivindicações, fazendo com que esta representação dos

indígenas seja vista como algo que estes devam se envergonhar porque de certa forma, foram “assimilados” pela sociedade não índia.

Uma matéria veiculada no jornal Diário de Roraima passa a idéia de que a demarcação das reservas indígenas será um entrave ao desenvolvimento de Roraima:

Demarcação de terras indígenas poderá prejudicar economia de Roraima

“ O que se pretende impor aos índios Macuxi é a antropologia da fome e da miséria” – foi o que acentuou o governador Otomar Pinto, em discurso proferido na abertura da “Amazônia a caminho do Brasil” , sessão especial da Assembléia Legislativa do Estado, realizada durante o dia de ontem na sede do Tribunal de Justiça. Num pronúnciamento incisivo, o governador de Roraima fez uma análise da inviabilidade econômica em que se tornará o Estado, caso se efetivem os programas de demarcação de terras indígenas defendidas pela FUNAI...Ele acentuou entretanto que todas as vezes em que se cogitam projetos de desenvolvimentos para o Estado a FUNAI se levanta, “ empunhando a bandeira da caveira” .

O discurso proferido nesta matéria diz que a demarcação das terras indígenas se constitui um entrave para o desenvolvimento do Estado e prejudica os próprios índios porque, conforme o governador sugere neste texto os índios, não têm condições de viverem das terras demarcadas. Ele critica a FUNAI, porque para ele se os projetos deste órgão com relação as terras indígenas se efetivarem, trará a miséria para os índios e o atraso para Roraima.

Encontramos termos publicados no jornal Diário de Roraima de pessoas, que conforme o almirante Flores, classificam os índios de caboclo. Estes

termos provocam reações das organizações indígenas que se manifestam pedindo direito de resposta, que lhes são concedidas por circunstâncias legais, mas são publicadas em colunas que não têm destaque no jornal, diferentes do texto em análise, o qual foi bem destacado e vem em uma coluna que “não cabe contestação”, pelo seu próprio título: *Falando Sério*. Com relação a esses termos, e fazendo jus ao direito de resposta, assim se posiciona o CIR na pessoa do seu representante, Clóvis Ambrósio:

Ilmo Sr. Editor do Jornal Diário de Roraima

O Conselho indígena de Roraima – CIR, entidade sem fins lucrativos, destinada a defesa dos direitos e interesse indígenas neste Estado, a propósito da matéria “Índios invadem fazendas no interior”, publicada no dia 03 de fevereiro do ano corrente, gostaria de fazer os seguintes esclarecimentos:

1- Ensina o Aurélio, para aqueles que querem aprender, que caboclo é “mestiço de branco com índio”. Portanto, os Macuxi, Wapixana, ingariKó, Wai-Wai, Ianomâmi, Taurepang, maiongong e Waimiriatoari, que habitam este Estado, são indígenas, índios, membros das comunidades indígenas, remanescentes das populações pré-colombianas. E não caboclos, como parte da imprensa, sendo fiel aos interesses de fazendeiros, garimpeiros e outros que têm interesses nas terras indígenas insistem, neste caso sim, em chamar...

6 – o jornal o “Diário de Roraima”, dado o papel fundamental da imprensa, em vez de reproduzir um lado apenas da questão, deveria discuti-la mais profundamente, e com isso contribuir para acabar com todo tipo de preconceito racial, em vez de incentiva-lo.¹⁰¹

Este direito de resposta deixa claro a hibridação característica de Roraima, no momento em que numa reelaboração de saberes, representantes indígenas se apropriam de instrumentos da sociedade não indígena, como a imprensa, no exemplo em questão, para se fazer representar e se posicionar frente a conceitos que segundo eles, descaracterizam sua identidade.

Segundo essa nota, Clóvis diz que esse termo (caboclo) é usado pelas elites que têm interesses nas terras indígenas. Ele se posiciona porque percebe que esse termo tem uma carga ideológica de negação de direitos, principalmente no que se refere a demarcação de terras. Este discurso que é passado por essa elite por meio da imprensa, principalmente depois da promulgação da Constituição de 1988 que explicita o direito originário sobre as terras que os índios ocupam, é que o caboclo não é índio.

Portanto, o discurso do almirante Flores vem corroborar com o discurso dessa elite roraimense que por meio de termos preconceituosos, procuram construir uma imagem de um índio descaracterizado, para não reconhecer os direitos desses às suas terras. Ao mesmo tempo, fazem manifestações em praças públicas contra as demarcações que são manchetes de jornais, onde a fotografia abrange quase toda a capa do jornal, principalmente quando se trata do jornal, O Diário, que entre várias exposições, o que circulou no dia 14 de abril de 2000 é um exemplo claro de como a fotografia é usada na construção de imagens. Na manchete desse referido jornal, ainda do dia 14 de abril, está escrito em letras grandes:

*MILHARES PROTESTAM CONTRA A DEMARCAÇÃO
Representantes dos mais diversos segmentos sociais
do Estado estiveram reunidos, na Praça do Centro Cívico, na
tarde de ontem, com a finalidade de protestar contra a
demarcação em área contínua da reserva indígena Raposa
Serra do Sol¹⁰². A intenção foi de sensibilizar Fernando
Henrique e o Ministério da Justiça e mostrar que determinar*

¹⁰¹ Jornal Diário de Roraima. 04 de fevereiro de 1994

¹⁰² Raposa Serra do Sol é uma região indígena onde predomina a etnia Macuxi, essa área já está demarcada só falta a homologação do Lei Federal.

*limites como vem sendo pretendido pela Igreja e outras entidades, deixará Roraima inviável.*¹⁰³

Esta manchete expressa a forma como o jornal procura passar para a sociedade roraimense uma imagem onde o interesse em demarcar as terras não é dos índios, mas da igreja e de outras entidades, percebe-se que o indígena aqui, está oculto. Procura-se assim, abafar a voz dos verdadeiros interessados e culpam-se terceiros, como forma de preservar a “harmonia” com os índios da cidade.

Uma matéria veiculada no jornal Diário de Roraima no dia 29 de agosto de 1993. Faz referência a um programa de rádio concedido aos índios ;

O PROGRAMA DE ÍNDIO JÁ ESTÁ NO AR

Alfredo Silva, garante que o mais novo “programa de índio” é um espaço inédito para realizar um sonho antigo: diligenciar a Cultura regional, resgatando histórias, lendas, mitos e músicas indígenas que compõem a vasta e riquíssima cultura nativa”. E não é só: a partir desse espaço aberto pela diretoria da Rádio, espera-se abrir um novo precedente na polêmica questão harmônica, apesar das diferenças culturais.

Não podemos ignorar a grande parcela de índios que compõe o povo roraimense...O Macunaíma¹⁰⁴ tem audiência garantida em todo o interior do Estado dispõe de tudo para ser o programa com maior número de ouvintes, ao depender da estatística da APIR. Em todo o Estado, segundo a estatística, somam-se cerca de 30 mil índios... Sem contar com os cerca de 10 mil índios que já estão radicados na cidade...

Sem querer entrar no mérito da questão, Alfredo Silva diz que não tem pretensão de misturar a programação cultural com política, principalmente no que diz respeito a demarcação das terras indígenas....”O nosso objetivo é dar perspectivas aos índios para que eles possam ter preparação e nortearem-se dos acontecimentos como forma de integração em todos os níveis”, e o principal fato no momento é que através desse

¹⁰³ Jornal o Diário. 14 de abril de 2000.

¹⁰⁴ Macunaíma é um dos deuses da mitologia Macuxi. Por isso o sue nome foi escolhido entre os índios para denominar o programa na Rádio Roraima.

*espaço na Rádio abre-se para nós o acesso a informação,
negada durante séculos.*¹⁰⁵

Esta reportagem deixa claro que a concessão desse programa foi possível, desde que fosse dirigido por um índio despolitizado, sem nenhuma crítica. O autor do texto assegura para seus leitores que Alfredo Silva índio Macux *não tem pretensão de misturar a programação cultural com política, principalmente no que diz respeito a demarcação das terras indígenas.* Dessa forma o autor passa para a sociedade que o programa não está comprometido em discutir as questões que tem gerado polêmicas em Roraima. Mas, divulgar a cultura indígena como folclore preservando a “harmonia” entre índios e não – índios.

O discurso do autor desta coluna deixa claro o interesse pelo contingente indígena do Estado, o que para ele garante a audiência para o programa. Neste momento ele diz que Roraima tem muitos índios e os quantificam por meios de dados, segundo ele fornecido pela APIRR, os índios das aldeias e os da cidade.

Vejamos agora como as matérias veiculadas pelo Jornal Folha de Boa Vista, apresentam a questão indígena de forma bastante diversa do Jornal Diário de Roraima. Este jornal apresenta os índios com simpatia, denuncia a discriminação e se alia na defesa da demarcação das terras indígenas. Os índios são apresentados na coluna social, muitas vezes divulgando a beleza

¹⁰⁵ Jornal Diário de Roraima. 29 de agosto de 1993.

indígena. Seus líderes são apresentados bem arrumados, diferentes dos índios que são apresentados no jornal Diário de Roraima, como mendigos vivendo na periferia. No jornal Folha de Boa Vista escrevem intelectuais comprometidos com a causa indígena; representantes da Igreja, como veremos mais adiante um artigo de Dom Aldo. Vejamos agora uma reportagem veiculada no Jornal Folha de Boa Vista, no dia 27 de janeiro de 1988:

O ressurgimento das línguas indígenas

Esta situação de Guerra, seguida por um verdadeiro assalto tecnológico e um desprezo total às nações indígenas, tem gerado em alguns povos um senso de inferioridade ou, no mínimo, um sentimento de que “é necessário imitar os brancos para poder viver”. Adotam logo o linguajar da sociedade dominante...A língua falada pela mãe na aldeia nem tem nome, é gíria. O rito sagrado é “brincadeira”. Os lindos adornos e pinturas do corpo são “feios”. O comércio, a compreensão da lei, o acesso à tecnologia, tudo se torna possível, ou mais fácil, ao aprender o Português. A língua indígena, assim como o ser índio, estão fora de moda, são inúteis, não adiantam. É até “antipatriótico”, pois a “Amazônia só será nossa, quando não tiver mais índios”, disse um brigadeiro da Força Aérea.

Nos últimos 20 anos, se testemunha o ressurgimento dos povos indígenas nas Américas. Talvez, inspirados pelas conquistas de outros grupos étnicos, os povos da Ameríndia, de norte a sul, estão exigindo e conquistando seu espaço o reconhecimento de seus direitos. Organizações de apoio e de defesa dos índios proliferaram nestes anos. Hoje em dia, índios e indigenistas acreditam num futuro para os povos indígenas.

“Nós estamos animados de uma grande esperança e estamos resolvidos a mudar o caminho da nossa história. De onde nos vem esta esperança? Os civilizados se tornaram mais humanos? Não, infelizmente! Somos nós que queremos ser tratados como seres humanos e não como coisas”. (Txibee Ewro)

Grupos que, por séculos foram esquecidos, hoje afirmam sua identidade como nação indígena. Eles superaram a atitude de autodesprezo, de inferioridade. As comunidades ofereceram um campo propício para a revitalização das línguas.¹⁰⁶

Esta matéria, assinada por Roberta Lee Spires é um bom exemplo da postura do jornal de simpatia à causa indígena. Inicia-se com uma análise crítica sobre as condições de vida dos índios das Américas. Para a autora a sociedade não – índia impõe aos indígenas sua cultura por meio da expansão do capital com suas tecnologias, isto faz com que estes povos indígenas sintam-se inferiores por não estarem adaptados a estes desenvolvimentos e para sobreviver procuram *imitar os brancos*, esta prática os leva a adotarem a língua da sociedade envolvente e desprezarem as suas línguas de origem e os seus costumes. Segundo Roberta o índio jovem em contato com a cidade passa a construir uma visão que *A língua falada pela mãe na aldeia nem tem nome, é gíria. O rito sagrado é “brincadeira”. Os lindos adornos e pinturas do corpo são “feios”*.

Para a autora a sociedade de modo geral despreza as tradições indígenas e muitos lançam idéias antiindigenistas que são contra a própria língua indígena: *a língua indígena, assim como o ser índio, estão fora de moda, são inúteis, não adiantam. É até “antipatriótica”, pois a “Amazônia só será nossa, quando não houver mais índios”, disse um brigadeiro da Força Aérea*”.

Roberta escreve também sobre um movimento recente que vem ocorrendo nas últimas duas décadas. Com o intuito de enfrentar estes problemas, os quais Roberta se refere no início do texto, os indígenas das Américas de norte a sul vem adotando uma nova postura, que deixa para traz a

¹⁰⁶ Jornal Folha de Boa Vista, 27 de janeiro de 1988.

timidez e o sentimento de inferioridade. Estes, passam a lutar pelo seu espaço e pelo reconhecimento de seus direitos.

Para Roberta esta nova postura adotada pelos índios, traz o ressurgimento das línguas e dos próprios índios que passam a assumir perante a sociedade as suas identidades étnicas.

Roberta usa em seu texto uma citação do índio Txibae Ewro, onde ele expressa que esta tomada de posição brotou nos índios a esperança de mudar a sua história e o desejo de serem *tratados como seres humanos*.

Outra matéria publicada no jornal Folha de Boa Vista do dia 07 de setembro de 1995

Está na cara o tamanho do desentendimento criado em Roraima e o sem número de artigos desgastantes gerados pela grave omissão do poder público que ainda não demarcou as áreas. Ao longo destes anos escutamos radialistas de fala barata e jornalistas assalariados se utilizarem sempre dos mesmos argumentos com uma repetitividade cansativa. Estes são argumentos apresentados na Câmara dos Deputados por representantes eleitos pelo povo de Roraima: a igreja manda nos índios, os índios são manipulados, a demarcação é uma ameaça a integridade nacional, e prejudica os fazendeiros: os que defendem as demarcações defendem os interesses de multinacionais estrangeiras que procuram as riquezas do subsolo de Roraima.

A estas afirmações ardilosas feitas muitas até com truculência, hoje, parece se acrescentar uma articulação de Deputados da Amazônia que pretende mudar a todo custo a Constituição pela força numérica dos votos no Congresso, usando para isto o poder de barganha.

É lamentável que certas pessoas, a quem não deveria faltar o conhecimento histórico, tomem o mesmo rumo que manchou muitas páginas da história dos séculos passados quando foram massacrados um sem números de índios por

*interesses econômicos. Há setores da sociedade que parecem não conhecer o grande extermínio de índios operado com as armas, pela expropriação, pelos descimentos, escravaturas, exploração, coisas estas realizadas com o amparo das Leis e Decretos dos Governadores, e, - diga-se - por vezes, com anuência de setores da Igreja obsequiosos ao régio poder. Os direitos dos índios à vida, a autonomia, às terras e aos bens tiveram desucumbir perante os interesses e o poder dos não índios. A Igreja faz tempo que se deu conta de sua falha e enveredou outro caminho.*¹⁰⁷

Este texto foi escrito por Dom Aldo Mongiano, Bispo de Roraima neste período.

Neste texto Dom Aldo Faz um desabafo sobre a forma como vinha sendo tratada a questão referente a demarcação de terras indígenas pelo poder público , pela mídia e pela sociedade roraimense.

Para Dom Aldo os Deputados da bancada de Roraima usam argumentos do senso comum, sem nenhum fundamento com a intenção de prejudicar o processo da demarcação de terras indígenas em Roraima que vem se arrastando desde muitos anos e que a Constituição de 1988 outorga o direito aos índios as suas terras.

Segundo o Bispo *parece se acrescentar uma articulação de Deputados da Amazônia que pretendem mudar a todo custo a Constituição.* Para Dom Aldo essa articulação tem a firme intenção de aproveitar do momento em que estar ocorrendo, uma reforma Constitucional, durante este ano de 1995,

¹⁰⁷ Jornal Folha de Boa Vista, 07 de março de 1995.

modificar o artigo da Lei que outorga aos índios o direito as terras que tradicionalmente ocupam. Para o Bispo esta alteração seria *um retrocesso nas conquistas sociais longamente debatidas e homologadas na Carta Magna de 1988.*

Ainda segundo Dom Aldo isso só acontece pela falta de conhecimento históricos dos parlamentares que para o Bispo parece não saberem o que os índios sofreram desde o período colonial com a anuência das *Leis e Decretos dos Governantes, e de setores da Igreja obsequiosos ao régio poder.* O Bispo ainda diz que a percebendo sua falha passou a defender os índios.

Vejamos outra matéria veiculada no Jornal Folha de Boa Vista, no dia 26 de setembro de 1995:

Cidade de Índio

Há muito tempo acompanhando a angústia do líder Macuxi Nelino Galé sobre a situação em que vive parcela significativa da população indígena que mora em Boa Vista.

O reflexo para se vislumbrar esta situação está na nossa casa, basta ligar o botão dos “Barra Pesada” e do “Abrigo do Povo” que veremos gente pobre, de rosto sofrido, sem nenhuma perspectiva de vida, sujeitando-se a pedir uma ajuda qualquer para conseguir sobreviver. Gente com rosto indígena

Como os maranhenses, muitos aos poucos vão procurando esquecer o vínculo com suas origens porque o preconceito é grande. Ser Índio ou Ter vindo do Maranhão parece um crime imperdoável, e quem deseja ter um “convívio normal” em nosso meio tem por obrigação negar a origem e de imediato fazer chacota, gozar da cara de quem assume sua identidade cultural.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Jornal Folha de Boa Vista, 26 de setembro de 1995.

Pablo Sérgio, o autor da matéria, escreve artigos para o jornal Folha de Boa Vista que são publicadas todas as terças-feiras. Neste artigo ele classifica a cidade de Boa Vista como uma *cidade de índio*, isto porque na sua visão Boa Vista é composta por povos indígenas onde a maioria dos índios que estão na cidade vivem na periferia e em condições precárias.

Neste texto o autor solidariza-se com o índio Macuxi Nelino Galé, coordenador do CIR neste período. Segundo Pablo, Nelino vive angustiado com a situação em que se encontram os índios na periferia da cidade. Pablo diz que as condições de miséria destes índios estão patentes na sociedade e que são veiculados a todo momento pelos meios de comunicações roraimenses.

Pablo faz uma relação entre os índios e os maranhenses que segundo ele, vivem em condições semelhantes. Para Pablo tanto os índios quanto os maranhenses, vivem miseravelmente na periferia, sofrem discriminações constantes e são motivos de piadas dos roraimenses.

Para Pablo a sociedade boavistense exerce um preconceito muito grande sobre os maranhenses e os índios. Estes por sua vez para que possam sentir-se inseridos nesta sociedade, vêm-se obrigados a negarem suas origens e entrarem no ritmo da cidade *e de imediato fazer chacota, gozar da cara de quem assume sua identidade cultural.*

O USO DA FOTOGRAFIA NA CONSTRUÇÃO DE IMAGEM DO ÍNDIO

Da mesma forma que as matérias e reportagens, as fotografias veiculadas nos dois jornais apresentam posições diversas, criando imagens visuais quase que opostas.

O Jornal Diário de Roraima apresenta freqüentemente os índios nas lixeiras publicas e sempre em condições miseráveis.

Já o Jornal Folha de Boa Vista, apresenta os índios em reuniões políticas bem vestidos e bem apessoados, portadores de todos os signos de civilização de nossa sociedade.



Os índios vão às lixeiras catar comida

Fotografia veiculada no jornal Diário de Boa Vista, do dia 20 de abril de 1993.

Esta foto mostra dois índios na lixeira pública de Boa Vista em condições precária, tendo como atividade a catação de lixo. Uma maneira que usa para sobreviver.



Fotografia veiculada no Jornal Diário de Roraima do dia 23 de março de 2000.

Esta foto foi exibida com uma manchete intitulada *Índios Constroem Roça em terreno próximo a FUNAI*.

As condições em que se encontra o terreno não é de uma terra preparada e/ou que esteja sendo preparada para o plantio. No entanto, à manchete procura criar uma realidade por meio de sua escrita que os índios estão trabalhando no terreno na preparação para o plantio com a intenção de permanecerem por bastante tempo.

Esta reportagem se refere a uma manifestação dos índios que invadiram a FUNAI, para apressar as autoridades no processo de demarcação das terras indígenas da região de Raposa Serra do Sol.



Charge veiculada no jornal Folha de Boa Vista do dia 22 de julho de 1993.

Esta imagem passa uma visão de um garimpeiro com a muchila nas costas e ferramentas – pá e picareta – instrumentos muito utilizado no garimpo manual. Deitado ao chão a imagem de um índio com garrafas de bebidas alcoólicas, na mão e debaixo da cabeça. A figura mais a direita da charge, um índio vestido com uma camiseta com a sigla do CIR –Conselho Indígena de

Roraima e um comprimido nas mãos. Bem destacada uma placa que indica a região da terra indígena, Raposa Serra do Sol.

A visão geral desta imagem passa a idéia, que o contato do índio com o garimpeiro nas suas reservas, trouxe graves conseqüências, entre elas, o vício da bebida alcóolica tirou o índio das suas atividades normais. Passa ainda a visão de que com a expulsão dos garimpeiros destas reservas o CIR assumiu assistência dos indígenas.



Fotografia do Jornal Diário de Roraima do dia 30 de agosto de 1996.

Esta foto mostra crianças indígenas na lixeira pública de Boa Vista, no momento em que estes, pararam suas atividades para descansar.



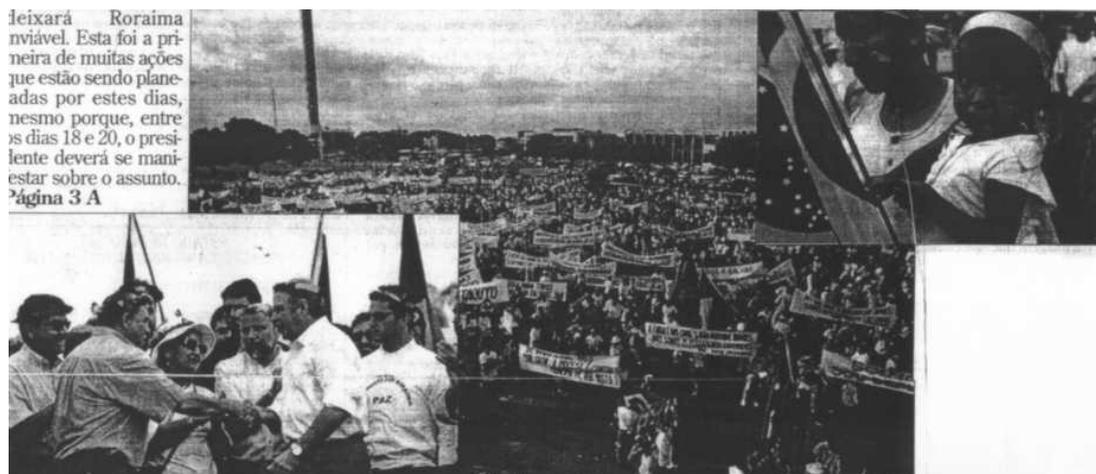
Fotografia veiculada no jornal Folha de Boa Vista do dia 26 de agosto de 1993.

Esta foto foi estampada na coluna social mostrando o índio Macuxi Nelino Galé, com um coca na cabeça, com uma fisionomia de alegria e felicidade.



Fotografia veiculada no jornal Folha de Boa Vista, do dia 07 de setembro de 1993.

Fotografia estampada na coluna social, mostrando o índio Macuxi Clóvis, discursando no momento de uma manifestação na cidade de Boa Vista, sobre demarcação das terras indígenas.



Fotografia veiculada no jornal Diário de Roraima do dia 14 de abril de 2000.

Esta foto retrata uma manifestação realizada na Praça do Centro Cívico, no centro da cidade de Boa Vista, onde não – índos fazem protestos contra a demarcação de terras indígenas. Bem destacado da multidão a esquerda da foto um grupo de políticos locais entre eles o governador de então Neudo Campos. No centro da fotografia a multidão com faixas de frases escritas que se articulam contra a demarcação.



Na passeata até o centro os manifestantes pararam o trânsito

Fotografia do jornal Folha de Boa Vista do dia 17 de setembro de 1996.

Foto de manchete do jornal intitulada *Índios pedem urgência na demarcação de suas terras*.

Esta foto retrata uma passeata realizada em Boa Vista pelos índios Macuxi que percorreram cerca de dois quilômetros, saindo da sede do CIR, no bairro São Vicente até o centro da cidade de Boa Vista. Nesta passeata os índios cantaram músicas de reivindicações na língua Macuxi. O que pode perceber também nesta imagem é que tanto homens quanto mulheres Macuxi estão empenhados na luta pela demarcação e que a cidade tem sido um local de articulação e manifestação constante dos povos índios de Roraima.

ENSAIO FOTOGRÁFICO



32ª Assembléia Geral dos Tuxauas – 2003 (arquivo do CIR)



Índias Macuxi comemorando os 26 anos do Vai ou Racha (Arquivo do CIR).



Encontro de mulheres indígena com mulheres não-indía.



Iranildes, secretária da OMIR. (Arquivo OMIR)



Indígenas na Praça do Centro Cívico (arquivo do CIR)



Jacir Mostrando o Mapa da Região das Serras (Arquivo do CIR)



Terêncio índio Macuxi 1º Coordenador do CINTER, hoje denominado CIR. (Arquivo do CIR)



Iranildes: encontro de mulheres indígenas em Rondônia, Cacual – julho de 2002



Índio Macuxi, aluno do curso Magistério, estudando na Cidade de Boa Vista, realizando uma pesquisa na Praça São Pedro. (Foto tirada por Zineide Sarmiento)



Registro de índios Macuxi estudantes de um programa da Secretária Estadual de Educação para formação de Professores “Magistério Parcelado Indígena”. No momento encontram-se realizando um trabalho de pesquisa no bairro São Vicente.



Registro fotográfico de índios Macuxi, reunidos dentro de uma palhoça na Região da Raposa Serra do Sol. (Foto tirada por Zineide Sarmiento em 1997). Momento de realização de uma missa.

CONCLUSÃO

Este trabalho procurou demonstrar como a imagem do índio, tanto aquela produzida pelos índios que vivem nas aldeias, quanto os que vivem nas cidades, tanto aquela produzida pelos órgãos indígenas como pela imprensa, tanto pela Igreja quanto pelas suas lideranças, é sempre produzida por conjunções políticas. Esta imagem – que não é de forma alguma única e homogênea – é foco de disputa de conflitos e interesses diversos. Toda imagem é historicamente produzida. No caso da imagem do índio de Boa Vista, faça a todo o conflito relativo à demarcação de terras indígenas em Roraima, quer dizer politicamente construída.

Os índios que vivem na cidade de Boa Vista reelaboram constantemente seus saberes, suas visões de mundo, suas posições e posturas políticas, suas práticas cotidianas em resposta a esta conjuntura histórica e a estes conflitos políticos. Na base destes conflitos políticos está a questão da demarcação de terras.

Não existe entre os índios uma visão única e homogênea no que concerne a demarcação de terras. Este ponto causa confronto entre os mesmos, conforme fica claro nos depoimentos que colhemos. Esta contradição também se encontra na sociedade não-indígena, a qual, tema provocado calorosas discussões; na imprensa, nos diversos segmentos sociais e adentra as salas de aulas de educação básico e superior onde se vê opiniões diversas.

Conforme vimos nos dados pesquisados no IBGE, ocorreu em Boa Vista um crescimento demográfico bastante elevado, nas décadas de 80 e 90. Muitos bairros surgiram nesta época sem nenhuma infraestrutura. Neste período, intensificou-se a migração de índios, principalmente Macuxi, das aldeias para a cidade, atraídos pelo desenvolvimento de Roraima nestas décadas.

Nos depoimentos dos líderes indígenas referentes a esse processo migratório vimos que estes, não valorizam essa migração. Para os líderes, estes indígenas migrantes não querem ser índios, recusam sua identidade, seduzidos pelo canto enganoso da cidade e vivem em condições miseráveis na periferia.

Porem, muitos índios Macuxi, a exemplo de muitos que contribuíram com essa pesquisa vivem razoavelmente bem, são funcionários públicos federais e estaduais, são índios que estudaram e galgaram um lugar de destaque na sociedade, muitos chegaram a se candidatar a cargos eletivos, chegando a alcançar êxito.

O discurso das lideranças e das elites indígenas não incorpora o processo de hibridação e de mistura entre o índio e o não-índio a não ser no caso em que os limites das aldeias estejam garantidos. Na verdade, a valorização das aldeias é a base de reivindicação política da demarcação de terras.

O índio da aldeia, precisa ter seu espaço assegurado, por isto é tão valorizado, em detrimento dos índios que estão na cidade. A partir desse espaço garantido, a hibridação, o contato, a mistura e as trocas comerciais seriam possíveis, como mostra a fala de vários depoentes.

Ainda segundo os depoimentos analisados, constatamos que Boa Vista é observada por alguns índios como um lugar de lazer, de recursos para uma vida melhor, um lugar onde seus filhos poderão ter uma boa escola, que irá contribuir para uma boa qualificação e conseqüentemente, para se conseguir um bom emprego ou melhor qualificar-se para competir no mercado de trabalho. Para outros índios, a cidade e vista como um lugar para quem tem estudos e uma ilusão para quem não a conhece; outros afirmam que Boa Vista não é mais novidade para os índios que estão nas aldeias, porque com a abertura das estradas houve mais facilidade de locomoção e estes índios, passaram a freqüentar a cidade.

Portanto, assim como a imagem do índio, a imagem da cidade de Boa Vista, produzida pelos indígenas, também é produto de choques de interesses e disputas políticas. Também não é uma imagem única; é plural, multifacetada e contraditória: espaço para crescimento, espaço enganoso, lugar de perdição e traição.

Os índios Macuxi que vivem na cidade estão construindo uma cultura híbrida, o que não significa dizer que esses indígenas entraram pelo caminho da deculturação, Mas em contato com outras lógicas de mundo, estão forjando uma nova cultura, absorvendo o que lhes pode ser útil e preservando o que lhes interessam, em uma reelaboração de saberes. Um sincretismo cultural que é uma estratégia política de relacionamento com a sociedade não indígena.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES

Fontes Orais: Entrevistas com os índios Macuxi que vivem em Boa Vista

Alvino Andrade. Depoimento concedido no dia 22 de março de 2002 na APIR

Celino Raposo. Depoimento concedido no dia 10 de Abril de 2003, na Escola de Aplicação da UFRR.

Estela da Silva. Depoimento concedido no dia 19 de junho de 2003. na sua própria residência, no bairro São Vicente.

Euclides Pereira, depoimento concedido no dia 25 de março de 2003 no escritório do CIR.

Francisco França Miguel. Depoimento concedido no dia 10 de Abril de 2003, na Escola de Aplicação da UFRR.

Iracema Alexandre Neves, depoimento concedido, no dia 23 de maio de 2003 na Paróquia de São Francisco

Iranildes Barbosa dos Santos. Depoimento dado no dia 25 de março de 2002. Na secretaria da OMIR –Organização das Mulheres Indígenas de Roraima.

Jacir de Souza, depoimento dado, no dia 25 de março de 2002 no CIR

José Adalberto Silva. Depoimento concedido, no dia 05 de junho de 2003 na sua própria residência, no bairro do JoKei Clube.

Rose Maria Viriato dos Santos. Depoimento concedido no dia 23 de Junho 2003.

JORNAIS

Folha de Boa Vista

Diário de Roraima

DOCUMENTOS OBTIDOS POR MEIO DO CIR E APIR:

Arquivo de Fotografias do CIR.

Atas e Relatórios.

Estatuto do CIR.

Estatuto da APIR.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, Maria Paula Nascimeto. *A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: FGU, 2000.

BOURDIER, PIRRE, *Razões Práticas – Sobre a teoria da ação*. 3.ed. Campinas: PAPIRUS, 2001.

BURKE, Peter(org). *A escrita da História*. São Paulo: UNESP, 1992.

CAMARGO, Leila Maria. *O Índio e o Urbano*. In:Alves, Cláudia Lima Esteves. *formação do Espaço Amazônico e Relações Fronteiriças*. Boa Vista: Boavistense,1998.

CANEVACCI, Massimo *Sincretismos uma exploração das hibridações culturais*.São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-brasileiro, 1996.

CANCLINE, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 1998.

CIDR, Centro de informação Diocese de Roraima. *Índios e Brancos em Roraima*. Col. Histórico – Antropológico. Nº 2,1989.

CIMI – Outros 500: Construindo uma nova história. São Paulo: Salesiana, 2001

CHAUVEAU, Agnès e TÉTART, Philippe. *Questões para a História do Presente*. São Paulo: Edusc, 1999.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre Práticas e Representação*. Lisboa: DIFEL, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FERREIRA, Marieta de Moraes & Fernandes Maria Tânia & ALBERTI, Verena. *História Oral – desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaina. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

FERRI, Patrícia. *Achados ou perdidos?*. Goiânia: MLAL, 1990.

FREITAS, Aimberê, Geografia e História de Roraima. Manaus: Grafima, 2ª ed., 1996.

FREYRE, Gilberto. *Casa - Grande & Senzala*. 45.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001

GREERTZ, Cliford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LCT. 1998

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRUPIONE, Luís Donisete Benzi & SILVA, Araci Lopes da. *A Temática Indígena na Escola*. Brasília: UNESCO, 1995.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

HOBBSAWM, Eric. *O Novo Século*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KOSSOY, Boris. *Realidade e Ficção na Trama Fotográfica*.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas no Brasil*. Brasília, 1996 / 2000

JOAQUIM, Jupira Simões Sandoval. *Raposa/Serra do Sol: Demarcação Territorial – Disputa ideológica dos atores nas notícias da imprensa Roraimense*. Dissertação apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade Federal de São Paulo. SP, 2003.

LORAU, Nicole. *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: 34ª ed.,1994

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 4ª ed. 1998.

REPETO, Maxim. Roteiro de uma etnografia colaborativa: *As organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil. Brasília*. Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 2002.

MELO, Maria Auxiliadora de Souza. *Metamorfose do Saber Macuxi/Wapichana: memória e identidade*. Manaus, 2000. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Educação da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Schwarcz LTDA, 2ª ed., 2001.

----- *Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1990.

SANTILLI, Paulo. *Pemongon Patá: Território Macuxi, Rotas de Conflitos*. Tese de doutorado, 1997.

----- *As Fronteiras da República – história entre os Macuxi no Vale do Rio Branco*. São Paulo: FAPESP, 1994.

TORRES, Antônia. *Meu Querido Canibal*. Rio de Janeiro: Record, 2001

ZENHA, Celeste. *“Uma Poética rural paulista nas fotos de Nhonhô Ferraz”*. In: Anais do Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro; Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Vol. 32.2000.

BIBLIOGRAFIA GERAL CONSULTADA

APPLE, Michel W. *Política, Cultura e Educação*. São Paulo: Cortez. 2000

ARAUJO, Maria Paula Nascimento. *A Utopia Fraggmentada*. Rio de Janeiro: GFV., 2000.

BROOW, Dee. *Enterrem meu coração na curva do rio*. São Paulo: Melhoramentos, 1973.

BOMFIM, Manoel. *O Brasil Nação – realidade da soberania brasileira*. Rio de Janeiro : TOPBOOKS, 2ª ed. ,1996.

BOURDIER, PIRRE, *Razões Práticas – Sobre a teoria da ação*. Campinas: PAPIRUS, 3ª ed.,2001

BURKE, PETER. *A ESCRITA DA HISTÓRIA*. SÃO PAULO: UNESC, 1992.

CAMARGO, Leila Maria. *O Índio e o Urbano*. In: Alves, Cláudia Lima Esteves. *formação do Espaço Amazônico e Relações Fronteiriças*. Boa Vista: Boavistense, 1998.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre Práticas e Representação* Lisboa: DIFEL, 1988.

CARVALHO, José Murilo de. *OS BESTIALIZADOS*. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª ed. 2001.

CANEVACCI, Massimo *Sincretismos uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-brasileiro, 1996.

CANCLINE, Nestor García. *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro : UFRR, 4ª ed. 2001

----- *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 1998.

----- *Urbanização e Mudança Social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2ª ed., 2000

CHACON, Vamireh. *A Construção da Brasilidade*. Brasília: Paralelo 15 – São Paulo, Marco Zero, 2001.

CIMI – Outros 500: Construindo uma nova história. São Paulo: Salesiana, 2001

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CONCEIÇÃO, Fernando. *Cala a boca Calabar*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FREITAS, Aimberê. *Geografia e História de Roraima*. Manaus: GRAFIMA, 2ª ed., 1996.

FERREIRA, Marieta de Moraes & Fernandes Maria Tânia & ALBERTI, Verena. *História Oral – desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaina. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

FERRI, Patrícia. *Achados ou perdidos?*. Goiânia: MLAL, 1990.

FREYRE, Gilberto. *Casa - Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 45ª ed., 2001

----- *Sobrados e Mucambos* . Rio de Janeiro: Record, 12ª ed. 2000.

FRIDDMAN, Luis Carlos. Org. *Política e cultura – Século XXI*. Rio de Janeiro :
Relume Dumará : ALERJ, 2002

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 16ª ed.
2001.

----- *A Ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 7ª ed., 2001.

GEERTZ, CLIFFORD, *O Saber Local. Petrópolis* : Vozes, 4ª ed., 2001.

-----, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC. , 1989.

GRAMSCI, ANTÔNIO. *Os Intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. Rio
de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 2001.

GRUPIONE, Luís Donisete Benzi & SILVA, Araci Lopes da. *A Temática
Indígena na Escola*. Brasília: UNESCO, 1995.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das
Letras, 2001.

.....*A Colonização do Imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HOBBSBAWM, Eric. *O Novo Século*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

-----*Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo*. Rio de Janeiro: Forense, 5ª ed., 2000.

IANNI, Constantino. *Descolonização em Marcha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas no Brasil*. Brasília, 1996 / 2000

JÚNIOR , Manuel Diegues. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1976

LIMA, Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

----- e BAARROSO-HOFFMANN, Maria. (Orgs.).
Et nodesenvolvimento e Políticas Públicas: Contra Capa, 2002

LORAUX, Nicole. *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: 34ª ed., 1994

LUIZ, Pereira. *Populações "Marginais"*. São Paulo: Duas Cidades, 1978

MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos. *Raça como Retórica a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 4ª ed. 1998.

MENDES, Armando Dias. *Amazônia – modos de usar*. Manaus : Valer, 2001

OLIVEIRA, João Pacheco. *Ensaio em antropologia Histórica*. : Rio de Janeiro, 1999.

----- *A Viagem da Volta*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLLIVEN, Ruben G. *A Antropologia de Grupos Urbanos*. Petrópolis: Vozes, 1992.

PEREIRA, Luiz. *Populações Marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

REALE, Miguel. *Cinco temas do culturalismo*. São Paulo: Saraiva, 2000

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Schwarcz LTDA, 2ª ed., 2001.

-----, *O processo civilizatório*. São Paulo : Companhia das Letras, 1998

-----, *Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1990.

ROHN, Rawls. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SANTOS, YOLAND Lhullier dos. *Imagem do índio*. São Paulo: IBRASA, 2000.

SAHLINS, Marchal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999

-----, *Como pensam os nativos*. São Paulo: Edusp., 2001.

Rio SANTILLI, Paulo. *As Fronteiras da República – história entre os Macuxi no Vale do Branco*. São Paulo: FAPESP, 1994.

SANTILLI, Paulo. *Pemongon Patá: Território Macuxi, Rotas de Conflitos*. Tese de doutorado, 1997.

-----, *As Fronteiras da República – história entre os Macuxi no Vale do Branco*. São Paulo: FAPESP, 1994.

TORRES, Antônia. *Meu Querido Canibal*. Rio de Janeiro: Record, 2001

ANEXOS

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)