



Luciana Marinho de Melo

**Povos Indígenas na cidade de Boa Vista: Estratégias identitárias e
demandas políticas em contexto urbano**

Tese de Doutorado

Belém, Pará

2018



Programa de Pós-Graduação em
Antropologia • UFPA

Luciana Marinho de Melo

**Povos Indígenas na cidade de Boa Vista: Estratégias identitárias e
demandas políticas em contexto urbano**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Doutora em
Antropologia pela Universidade Federal do Pará

Orientadora: Profa. Dr^a Edna Alencar

Belém, Pará

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M528p Melo, Luciana Marinho de
 Povos Indígenas na cidade de Boa Vista : Estratégias identitárias e demandas políticas
 em contexto urbano / Luciana Marinho de Melo. — 2018
 220 f. : il. color

 Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia
 e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
 Orientação: Profa. Dra. Edna Alencar

 1. Indígenas da cidade. 2. Estado. 3. Identidade étnica. 4. Conflito. I. Alencar, Edna, *orient.* II.
 Título

CDD 306.089811



Luciana Marinho de Melo

**Povos Indígenas na cidade de Boa Vista: Estratégias identitárias e demandas
políticas em contexto urbano**

Tese de Doutorado

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo-Marin (NAEA - UFPA)
Examinadora Externa Suplente

Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo (PPGA – UFPA)
Examinador Interno Suplente

Profa. Dra. Cláudia Lopez (MPEG)
Examinadora Externa

Profa. Dra. Ananda Machado (Insikiran - UFRR)
Examinadora Externa

Profa. Dra. Katiane Silva (PPGA – UFPA)
Examinadora Interna

Profa. Dra. Júlia Santos (PPGA – UFPA)
Examinadora Interna

Dra. Edna Ferreira Alencar (PPGA-UFPA)
Orientadora

Belém, 6 de setembro de 2018

Este trabalho é dedicado aos que fazem da resistência o fluxo e possibilidade da vida.

À minha mãe, Jaudete Marinho. Por tudo.

Agradecimentos

A finalização deste trabalho não teria sido possível sem a contribuição de tantas pessoas, tantas ideias, tantas inspirações. Sinto-me agraciada de poder, neste momento, expressar minha gratidão a cada uma delas, gratidão esta materializada sob a forma desta tese.

Agradeço à minha mãe Jaudete e minhas irmãs Leyla, Liliana e Laís. Pelo elo muito maior e mais intenso que o laço sanguíneo que nos une. Vocês me mostram vida e me motivam;

À profa. Dra. Edna Alencar pela orientação, paciência, leitura atenciosa, e compartilhamento de conhecimentos fundamentais a este trabalho. És uma mulher forte e inspiradora em inúmeros aspectos;

Aos membros da banca examinadora: Dra. Ananda Machado, Dra. Cláudia Lopez, Dra. Katiane Silva e Dra. Júlia Santos pela leitura e contribuições para este trabalho;

À profa. Dra. Rosa Acevedo pela rica experiência acadêmica compartilhada durante suas aulas no PPGA, pelas indicações de leituras tão importantes a este trabalho e pela generosidade em ler este texto;

Ao prof. Dr. Fabiano Gontijo por ter sido e ser uma pessoa fundamental em minha vida. Mais que um professor e uma referência, és um amigo querido que me inspira, me encoraja e me motiva.

À profa. Dra. Véronique Boyer pela supervisão e acolhimento desta pesquisa na EHESS;

À profa. Dra. Carmen Lima pelo incentivo e carinho;

À Elise Capredon, pela indicação de leituras importantes a este trabalho;

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA pela possibilidade dessa jornada;

À secretaria do PPGA, na pessoa de Antônio Carlos, pela disponibilidade em sanar todas as minhas dúvidas incontáveis vezes;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) e FAPESPA que concederam bolsa de estudo a partir do ano de 2015, fato de extrema relevância para assegurar o andamento desta pesquisa. Parece-me relevante enfatizar também a concessão de bolsa para a realização de doutorado sanduíche (PDSE) na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) no ano de 2017;

Aos funcionários das instituições que se disponibilizaram e me fornecer dados, como FUNAI, IBGE, Polícia Federal, Prefeitura Municipal de Boa Vista, Ministério Público, entre outras;

Aos amigos-amores que fiz no PPGA: Iberê, José Luís, Rodrigo, Ariana, Edimar, Deyse e Jaqueline. Com vocês a vida se fez e refez de algumas formas;

Ao meu amigo Igor Erick, por ser esse jovem sagaz, parceiro, curioso e de olhar aguçado pra tantas coisas. Uma inspiração;

Aos colegas da Unama, em especial Rui Martins e Rachel Abreu;

Aos colegas do IFRR, em especial Mariana, Arthur, Amarildo, Josyani, Marconi e Eliezer pela paciência e apoio necessários à finalização deste trabalho;

Aos amigos e amigas Ana Lúcia, France, Maria Luísa, Ananda, João, Larissa, Luziene, Sylvio, Sandra e Beatriz pelo apoio durante o trabalho de campo;

À Dona Nelina, Dona Vanda, Eliandro, Seu Gustavo, Marineide, Denise, Mirian, Elder, Rayane, Lídia, Antônia e tantas outras pessoas absolutamente inspiradoras neste processo

Aos amigos e amigas Ágatha, Gabriela, Sérgio, Isabela, Carlos, Fernando, Éden, Manuela por tantos momentos mais que especiais;

Mes remerciements vont aussi à la famille Etienne: vous êtes aussi ma famille;

Aos amores estancados no meio do caminho.

RESUMO

Nesta pesquisa trato das estratégias de luta pelo reconhecimento étnico dos povos indígenas residentes no contexto urbano de Boa Vista, Roraima. Esta luta é decorrente da recusa do Estado em reconhecer os seus pertencimentos étnicos, impedindo-os de ter acesso às políticas indigenistas. Tal situação motivou a criação de três organizações presididas por lideranças Macuxi e Wapichana, sendo elas a Organização dos Indígenas da Cidade, Associação Indígena Kapóí e Kuaikrî Associação Indígena as quais apresentam diferentes estratégias como forma de pressionar o Estado pelo reconhecimento do pertencimento étnico. A intenção desta pesquisa foi tomar os Macuxi e Wapichana como sujeitos de estudo para, a partir deles, identificar como os povos indígenas que residem na cidade de Boa Vista elaboram estratégias para a participação nos direitos constitucionais direcionados aos povos originários. Dentre essas estratégias destaco as ações coletivas desenvolvidas por meio do movimento indígena. Por estratégias me refiro aos recursos discursivos e simbólicos acionados na construção de pautas reivindicatórias que são elaboradas no âmbito das organizações e associações. A primeira hipótese que proponho para discutir acerca do problema de pesquisa é que os critérios adotados pelos agentes do Estado e direcionados aos indígenas em contexto urbano se tornam mais restritivos e excludentes na medida em que estes são apropriados pelo movimento indígena em Boa Vista. A segunda hipótese é que a recusa em reconhecer o pertencimento étnico por parte do Estado expressa uma política estrategicamente elaborada. Para responder a estas questões foi realizada pesquisa etnográfica que elegeu como *locus* de observação as reuniões e assembleias promovidas pelas organizações e associações, possibilitando a coleta de dados sobre processos de construção política das identidades étnicas, a apropriação da cidade como lugar de ancestralidades, lutas, resistências, negociações e diálogos conduzidos por lideranças Macuxi e Wapichana. Os resultados da pesquisa demonstram que a relação das organizações com o Estado é marcada por negociações e conflitos, tendo como consequência o fortalecimento do movimento indígena em contexto urbano e o surgimento de novas lideranças que intencionam não apenas a reversão da situação de invisibilidade étnica em uma cidade que possui aproximadamente 31.000 pessoas autodeclaradas indígenas, mas também a participação política partidária. Neste estudo, as teorias sobre Etnicidade e Identidade Étnica foram privilegiadas de modo a refletir sobre as relações políticas entre diferentes grupos, bem como os estudos que consideram a objetificação cultural.

Palavras-chave: Indígenas da Cidade; Estado; Identidade Étnica; Conflito

ABSTRACT

In this research, I deal with strategies for the ethnic recognition of the indigenous peoples from Boa Vista city, Roraima. This struggle is attributable to the State's refusal to recognize the ethnic belonging of self-declared indigenous people residing in an urban context, preventing their access to indigenous policies. This situation led to the creation of three organizations presided over by Macuxi and Wapichana leaderships, such as the City Indigenous Organization, Kapóí Indigenous Association and Kuaikrê Indigenous Association, which present different strategies as a way of legitimizing ethnic belonging and aim, in general terms, the communion in the constitutional rights directed to the native peoples. The intention of this study is to identify the political strategies built around the ethnic identities of the Macuxi and Wapichana peoples of Boa Vista through the indigenous movement. By political outlines, I refer to the discursive and symbolic resources triggered in the construction of reclamation patterns, which are elaborated within organizations. The first hypothesis I propose to discuss about this issue is that the criteria and mechanisms adopted by the State agents become more restrictive and exclusive inasmuch as the indigenous movement in an urban context appropriates them. The second hypothesis is that the State's refusal to recognize ethnic identity reflects a strategically constructed stance that acquits it from responsibilities towards indigenous peoples. The ethnographic rummage focused mainly on the meetings and assemblies promoted by the organizations and made possible the analysis about the political construction of ethnic identities, the appropriation of the city as a place of ancestry, struggles, resistance, negotiations and dialogues led by leaders. The results of the analyzes demonstrate that the conflicting relationship with the State has as a consequence the strengthening of the urban indigenous movement and the emergence of new leaderships that aim not only to reverse the situation of ethnic invisibility in a city that has approximately 31,000 indigenous self-declared people, but political participation, including partisan participation. In this study, the theories on Ethnic Ethnicity and Identity, as well as ethnological studies, were primordial to this research.

Keywords: Indigenous people of the City; State; Ethnic Identity; Conflict

YANMUKU'TÍSA¹

Seeni esenupanto' menukasa' yawîrî pemonkonyamî tiikomasenon kuwaikîrî po roaraimî po. Seeni esenkamanto' tarî karaiwa' ta pemonkonyamî ko'manto' wanî morîipe pra maasa mare iteeserukon wanî yairî para mîrîrî warantî seurînankon ipukukon makuusi yamî wapina yamî esenkamanto' wanî tarî kuwai kîrî po, Kapoi, Odic morropai Kuwai kîrî. Mîrîrî warantî epu'tîton yawîrî iteeserukon koneketo' pe seeni esenupanto'. Îkaima makuusi moroopai wapina yamî ko'manto sîrîrî pata kuwai kîrî po'. Emaipe puukuru taiuya seeni epanpî nîto' pî masaapara mararî pra esenkamanto esepîrîrî karaiwa yamî winîipai seeni ekonekanto' esenpotarî tiikomasenon pîkonpe. Seeni itakon esenumenkanto' pîkonpe pu'toya pra tîwnikon ye'nen. mîrîrî esenkamantoirî pata yarekîta ipukupe awanî e'murunkuntito konekasa tuxaua yamî, moroopai organização yamî winîipai esenpropî penaronkon tarî tiikomasenon yarakîrî. Mîrîrî esenumenkanto wanî ipukupe pu'kuru maasa mare amenanpe liderança yamî wanî 31.000 kaisaronkon pemonkon yamî e'menukasa tarî kareta po karaiwa'ta. Mîrîrî wanî ipukupe maasa ma're esenupanto'pe awanî yenen.

Eseurîma ipukupe: pemonkon yamî karaiwa'ta; Tikomasenon; Pata;uyesurukon eseenemanto;

¹ Resumo na língua Macuxi. Traduzido por Elder Marques

MADIWEDKARY²

Wryy'y dawatykary ida'a kuwaadkary tiweitinkery, mizapkary aichapazukary indiunhau da'y dunui Boa Vista, Roraima ida'a. Mizapkary wryy'y amazad aunaatan pa'aichapan indiunhau maxapainhau dunui ida, inmarinhatan indiunhau murutan zuwayninhau nii. Xa'apanym kayan kainha'a idkinhayda'y baukutinpeinhau, kazuwaynatapainhau makuchinhau na'ik wapichannau. Inhau wryy'y baukuptinpeinhau dunui ida'a, indakutykau Kapóí na'ik Kuaikri, indiunhau baukuptinpeu inaidan panakida'u mizapkary wryy'y sakichapa'u day'an, ipei aimekan day'an. Ba'ukuptinkery indiunhau kazaribnha kutya'u. Wryy'y tuminhapkary ida'a aichapazukary xa'apauram sakichapa'u wryy'y tumakariwei indiunhau, makuchinhau na'ik wapichannau ati'u Boa Vista ida'a inbaukupainhapkinha nii. Wryy'y naubanaitinhapkary day'an, unki'azun mydkariwei kadakutinkizei nii na'ik aichapazukau wryy'y tumakariwei baukuptinpeinhawyz idian. Kiwichapa'u untykpan kadakutinkery wryy'y da'y kaimena'u na'ik tumaka'u wryy'y idian awynytauraz wizei tanautan pawaa dysudan na'ik ymainhabatan wynau indiunhau baukuptinpeinhau dunui ida. Itamaytan di'ichapkary wryy'y wizei marinhatan pa'aichapan sakichapa'u wizei tykakidan wryy'y mizapkariz tumakariweiz wryy'y indiunhau ida'anauraz. Tuminpeinhawyz wryy'y wynau pidiannau da'y aunytapainhau baukupainhapkizei na'ik kadakutinkizei wynau ida'anaa baukuptinhapkizeinhawyz na'ik yry wryy'y kaminkeyta'u tykapkary wryy'y kazuwaynatapkary tumakau sakichapauraz day'an. Wryy'y dunui aiapkary amazad kutyainhau, mazapkary, maxapkary kazuwaynatapainhau tymn. Aunytakau aidkidan wryy'y dayan mizdinkery wryy'y wizei tymn tykapkidan mizapkary, mauzakdinkary wryy'y indiunhau baukupainpen maxapainhawyz dunui ida na'ik pa'inhainhau kazuwaynatapan aidinhan, aichapazun auna su intykapazyn man wryy'y aimekan indiunhau dunui'au maxapan 31,000 pidiannau indiunhau., mazan naubanaitinhapkizei baukuptinkery idian. Wryy'y kaydinkizei, kadakutinkery wryy'y kutyainhau day'an na'ik kaimenauraz wynau kawan tuminpeuraz pidiannau da'y kaimen manawyn wryy'y dawatykary at.

Paradakary da'atkinhau: Indiunhau dunui'au, wizei, pidian aichapkau, mizatapkary.

² Resumo na língua Wapichana. Traduzido por Mirian Chaves.

Lista de figuras

Figura 1 Gráfico da concentração indígenas em áreas urbanas e rurais.....	14
Figura 2 Gráfico comparativo da população indígena e não indígena em áreas rurais e urbanas na América Latina.....	17
Figura 3 Mapa de fluxos de deslocamentos para Boa Vista.....	38
Figura 4 Monumento aos Pioneiros em Boa Vista representando a diversidade de povos na ocupação territorial da cidade.....	46
Figura 5 Mapa geral de Roraima.....	47
Figura 6 Mulheres Warao no bairro Jardim Floresta.....	56
Figura 7 Deslocamentos entre Guiana e Brasil.....	58
Figura 8 Mapa dos Bairros de Boa Vista.....	59
Figura 9 Localização atual das aldeias Wapichana.....	66
Figura 10 Família Wapichana no aterro sanitário de Boa Vista.....	67
Figura 11 Mapa Rodoviário de Roraima.....	72
Figura 12 TI's no município de Boa Vista.....	74
Figura 13 Mobilização pela educação escolar indígena na IV Marcha dos Povos Indígenas.....	79
Figura 14 Reunião na Comunidade Indígena Três Corações.....	84
Figura 15 Mobilização pela educação durante a IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima..	87
Figura 16 Visão aérea da Praça do Centro Cívico e seu entorno.....	88
Figura 17 Assembleia com o Senador Telmário Mota durante a IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima.....	89
Figura 18 Esquema explicativo de origem das organizações indígenas em Boa Vista.....	92
Figura 19 Gráfico de Etnias participantes das reuniões da Pastoral Indigenista no ano de 2003.....	94
Figura 20 Gráfico do Motivo de deslocamento para a cidade em 2003.....	95

Figura 21 Gráfico da região onde nasceu.....	96
Figura 22 Gráfico do número aproximado de pessoas associadas a Kuaikrî e respectivas etnias	
Figura 23 Matéria jornalística sobre a ação da ODIC.....	100
Figura 24 Sede da Kapói.....	106
Figura 25 Membros da Kapói expondo artesanatos na UFRR.....	107
Figura 26 Sede da Kuaikrî e residência de Seu Gustavo.....	110
Figura 27 Gráfico do número aproximado de pessoas associadas a Kuaikrî e respectivas etnias.....	111
Figura 28 Pintura corporal Wapichana.....	138
Figura 29 Placa indicativa de curso de Wapichana e Inglês na casa de Dona Nelina.....	142
Figura 30 Curso de línguas na casa de Dona Nelina.....	143
Figura 31 Gráfico de Participantes das reuniões da ODIC entre 2011 e 2013.....	145
Figura 32 Reunião da ODIC na casa de Dona Nelina.....	148
Figura 33 Chamamento para reunião da ODIC no bairro Monte das Oliveiras.....	151
Figura 34 Reunião da ODIC no bairro Monte das Oliveiras.....	152
Figura 35 Panfleto de Candidatura de Eliandro Wapichana.....	162
Figura 36 Ateliê de Dona Vanda.....	170
Figura 37 Artesanato produzido na sede pelos membros da Kapói.....	175
Figura 38 Seu Gustavo no quintal de sua casa.....	179
Figura 39 Cocar de Seu Gistavo.....	180

Lista de tabelas

Tabela 1 Ranking das cidades brasileiras com maior incidência populacional indígena.....	15
Tabela 2 Perfil dos entrevistados indígenas.....	36
Tabela 3 Crescimento populacional de Boa Vista.....	55
Tabela 4 Localização dos indígenas em Boa Vista.....	96
Tabela 5 Coordenações da ODIC.....	145

Lista de abreviaturas

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ALERR – Assembleia Legislativa de Roraima

AM - Amazonas

APIRR - Associação dos Povos Indígenas de Roraima

CAMIC - Centro de Acolhimento ao Migrante Indígena da Cidade

CASAI – Casa de Saúde Indígena

CIDR - Centro de Informação da Diocese de Roraima

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CRI – Centro de Referência ao Imigrante

EHESS – École des Hautes Études en Sciences Sociales

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFRR – Instituto Federal de Roraima

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

MPEG - Museu Paraense Emílio Goeldi

NAEA - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PEE - Plano Estadual de Educação

PF – Polícia Federal

PIC – Pastoral Indigenista da Cidade

PMBV – Prefeitura Municipal de Boa Vista

PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PPGA – Programa de pós-graduação em Antropologia

ODIC - Organização dos Indígenas da Cidade

OIT - Organização Internacional do Trabalho

OMIR - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

OPIRR - Organização dos Professores Indígenas de Roraima

ONU – Organização das Nações Unidas

PIC – Pastoral Indigenista da Cidade

PSEI – Processo Seletivo Especial Indígena

RANI – Registro Administrativo de Nascimento Indígena

RG – Registro Geral

RR – Roraima

SAI – Secretaria de Assuntos Indígenas

SMGA - Secretaria Municipal de Gestão Ambiental e Assuntos Indígenas

SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial

SEPLAN – Secretaria de Planejamento

SESAI – Secretaria Especial de Assuntos Indígenas

SETRABES – Secretaria do Trabalho e Bem-estar Social de Roraima

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

TI – Terra Indígena

TIRSS – Terra Indígena Raposa Serra do Sol

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFPA – Universidade Federal do Pará

UFRR – Universidade Federal de Roraima

UNB - Universidade de Brasília

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNI – União das Nações Indígenas

Sumário

Introdução.....	1
• Considerações iniciais.....	1
• O problema de pesquisa.....	5
• Os estudos sobre indígenas em contexto urbano.....	14
• A fundamentação teórica.....	21
• Os procedimentos de pesquisa.....	32
Capítulo 1: Povos indígenas e a urbanização de Boa Vista.....	46
1.1 A presença do Estado no extremo-Norte.....	46
1.2 A formação da cidade de Boa Vista.....	53
1.3 Os Macuxi.....	61
1.4 Os Wapichana.....	64
1.5 Para além da dicotomia aldeia <i>versus</i> cidade: deslocamentos em um mesmo território tradicional.....	70
1.6 Boa Vista e as múltiplas memórias.....	76
Capítulo 2: Movimentos Indígenas em Roraima.....	79
2.1 O Conselho Indígena de Roraima.....	80
2.2 Movimento indígena em contexto urbano – a IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima.....	83
2.3 Organização dos Indígenas da Cidade.....	92
2.4 A Associação Cultural Indígena Kapóí.....	102
2.5 A Associação municipal indígena Kuaikri.....	108
Capítulo 3: “Ele é índio mesmo, ele ensina arco e flecha, ensina o índio a ser índio de novo”: Os discursos e ações de agentes do Estado em Boa Vista.....	112
3.1 O Registro Administrativo de Nascimento Indígena.....	112
3.2 O uso de categorias classificatórias na identificação dos indígenas da cidade: imigrante, desaldeado, destribalizado e caboclo.....	118
3.3 A recusa do Estado pelo reconhecimento étnico.....	129
3.3.1 A Coordenação Regional da FUNAI em Roraima.....	130
3.3.2 O Governo Estadual de Roraima.....	134
3.3.3. A Prefeitura Municipal de Boa Vista.....	136
Capítulo 4 A formação das lideranças do movimento indígena da cidade de Boa Vista....	138
4.1 Dona Nelina e a ODIC.....	139

4.1.1 Reunião da ODIC no bairro União dos Operários.....	146
4.1.2 Reunião da ODIC no bairro Monte das Oliveiras.....	148
4.2. Eliandro e a ODIC.....	154
4.2.1 Reunião da ODIC e candidatura de Eliandro no bairro União dos Operários.....	161
4.3 Dona Vanda e a Kapói.....	164
4.3.1 Reunião da Kapói no bairro Araceles Souto Maior.....	168
4.4. Seu Gustavo e a Associação Indígena Kuaikrê.....	177
Considerações Finais.....	182
Referências bibliográficas.....	186
Anexos.....	200

Introdução

- **Considerações iniciais**

Esta pesquisa trata da luta pelo reconhecimento étnico de povos indígenas³ residentes no contexto urbano de Boa Vista, Roraima. O ponto fundamental desta luta reside no fato de que os agentes do Estado⁴ das esferas municipal, estadual e federal, bem como os demais membros da sociedade local, não reconhecem o pertencimento étnico de indígenas que habitam em áreas urbanas, considerados desaldeados. Foi a principal razão para que lideranças Macuxi e Wapichana de Boa Vista construíssem o movimento indígena nas formas de instituições que, no total, são três: A Organização dos Indígenas da Cidade, a Associação Cultural Kapóí e a Kwaikrî Associação Indígena.

Por meio da etnografia, examinei os elementos sociais e políticos que compõem esta situação, bem como os seus agentes e discursos, com o intuito de identificar as estratégias de luta elaboradas pelos Macuxi e Wapichana em contexto urbano boa-vistense. As ações entendidas como estratégias expressam processos de resistências e negociações que intencionam a legitimação da presença étnica na cidade, para que haja garantia de direitos fundamentais que lhes são negados.

A discussão em voga conduz à reflexão sobre os sentidos atribuídos às identidades étnicas e um debate em torno dos conceitos de etnicidade (Eriksen 1991, 2002), território e lugar (Escobar 2010), agenciamentos (Arruti 2009) e negociações, que, neste último caso, diz respeito à dinâmica de afirmação ou negação⁵ de identidades étnicas em contexto urbano, a depender do espaço em que os indivíduos se situam.

³ Faço referência aos “povos indígenas” fundamentada “no princípio de que os índios são sociedades permanentes que tem como intuito propiciar o estabelecimento de uma nova relação entre os indígenas e o Estado, baseada no reconhecimento da diversidade cultural e étnica” (Baines 2012, p. 36). A agregação de povos etnicamente diferenciados em torno de uma denominação em comum tem como finalidade a oposição à categoria “índio” que remete à ação colonialista de exotização e opressão dos grupos étnicos no Brasil (Baniwa 2006).

⁴ Por agentes do Estado, me refiro aos representantes das instituições públicas das esferas municipal, estadual e federal, indigenistas ou não.

⁵ A palavra “negação” é aqui empregada com cautela, visto que merece maior reflexão. Tais situações de negação das identidades étnicas ocorrem, por exemplo, em contexto escolar ou na busca por emprego assalariado, quando ocorre com mais frequência as manifestações de discriminação por parte da sociedade não-indígena.

O contexto⁶ etnográfico (Strathern 2014) é entrecortado por conflitos produzidos e reproduzidos no âmbito das estruturas do Estado, sendo que seus agentes são ativos no processo de diálogo com representantes dos movimentos indígenas. Para além dos conflitos provocados por agentes do Estado, foram identificados outros que ocorrem entre as organizações e associações indígenas.

Minha aproximação com esta investigação foi sendo construída a partir do ano de 2010 quando desenvolvi uma pesquisa para elaboração de dissertação de mestrado junto ao Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN. Na ocasião participei de diversos eventos promovidos por movimentos indígenas de Roraima, como assembleias anuais do Conselho Indígena de Roraima (CIR), reuniões da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR) e, por fim, da Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC). A aproximação com esta última ocorreu após convite da então presidente da ODIC, Denise Wapichana, para participar de uma das reuniões mensais promovidas pela organização - no bairro União dos Operários - intencionando que eu falasse aos participantes sobre políticas federais de identificação e preservação do Patrimônio Cultural. Na ocasião, contei aproximadamente 15 pessoas das etnias Macuxi e Wapichana, sendo grande parte originária dos países vizinhos⁷.

O resultado desta e outras experiências originou a dissertação de mestrado intitulada *Fluxos Culturais e os povos da cidade: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima* (Melo 2012), onde identifiquei e analisei os espaços de sociabilidades construídos pelos indígenas em Boa Vista. Desde então, venho dando prosseguimento às interlocuções e os contatos que me permitiram a elaboração desta tese.

O início de minha relação com a cidade de Boa Vista e com os elementos que são centrais para a pesquisa transcendem a academia. A primeira vez que estive na capital de Roraima foi no ano de 1994 aos meus sete anos de idade quando minha família se mudou de Maceió, Alagoas. Na condição de enteada de militar, as mudanças para outras cidades foram

⁶ Neste contexto são elaboradas distinções sociais e significados ao longo de um processo que é relacional (Roy Wagner 2009) no âmbito de formação destes grupos que compõem as organizações indígenas e os agentes do Estado.

⁷ O estado de Roraima está geograficamente posicionado em uma tríplice fronteira entre o Brasil, Venezuela e Guiana.

constantes ao longo de minha infância, porém, Boa Vista foi nosso primeiro destino e onde passamos maior tempo. Lembro-me das minhas primeiras impressões deste lugar: o clima, a comida, as pessoas, os sotaques, as casas com cercas de estacas de madeira que deixavam aparentes os grandes quintais, os militares do Comando de Fronteira Roraima e o racionamento de energia. Sobre este último, naquele ano a luz elétrica era um bem escasso em Roraima e durante a noite contávamos com apenas três horas de energia. Para passar o tempo, meu padrasto contava sobre suas missões nas aldeias e mostrava os presentes que ele recebia dos indígenas, como semente de guaraná, galinhas, paçoca de carne seca e farinha amarela. Tudo era diferente do que eu estava acostumada a ver quando morava em Maceió.

Nossas idas para Santa Elena do Uairén, cidade venezuelana situada na fronteira com o Brasil, eram constantes dada a proximidade (são 210 km a partir de Boa Vista) e os preços dos alimentos e demais produtos atraíam minha mãe. No trajeto, parávamos na Cachoeira do Macaco⁸ para aliviar um pouco o calor do lavrado⁹ do extremo Norte e eu aproveitava para brincar com as crianças que ali estavam e que minha mãe chamava de “curumins” ou “Macuxi”. Os termos, naquela época, não me diziam muito.

Recordo das primeiras semanas na escola pública com os novos colegas de classe, muitos deles estavam partilhando comigo a mesma situação: eram enteados ou filhos de militares oriundos de Goiás, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro etc., que foram transferidos para Boa Vista¹⁰. Além desses, também compartilhava a sala de aula com crianças de sotaques e idades diferentes da minha e que os colegas chamavam de “Macuxi”¹¹. Aqueles que eram assim chamados não apreciavam o termo, o que era motivo de contendas. Foi na escola que me apercebi daquela lógica: embora a figura do indígena esteja pulsante na composição cultural local, ser classificado a partir desta comparação é considerado depreciativo.

Em nossa casa, na vila militar, não raramente compartilhávamos o espaço com

⁸ Após a demarcação da Terra Indígena São Marcos o acesso a essa cachoeira e demais lugares foi interdito, salvo com autorização das autoridades indígenas.

⁹ Lavrado é o termo local utilizado para identificar a vegetação e clima de savana.

¹⁰ Foi durante as décadas de 80 e 90 que houve um aumento substancial da população de Roraima devido aos fluxos migratórios de pessoas vindas da região Nordeste. Atualmente, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (2012), 45% da população de Roraima é composta por imigrantes. Este quantitativo está refletido em Boa Vista

na medida em que a maioria reside na capital, o que será discutido no Capítulo I.

¹¹ Nesse e outros casos, a categoria “Macuxi” é utilizada por moradores locais e diz respeito a quem nasce em Roraima, não necessariamente pertencendo à etnia.

empregadas domésticas vindas da Guiana e que não duravam muito tempo conosco, dada a inabilidade de minha mãe em se comunicar com aquelas mulheres de longos cabelos lisos e pretos. Na minha imaginação de criança, eu acreditava que aquelas mulheres eram famosas e importantes, pois falavam inglês e não português. Naquele período, eu não poderia imaginar que todos esses agentes e detalhes estavam inseridos em uma lógica de conflitos, disputas e discursos que anos mais tarde se tornariam meu tema de estudo.

Ficamos em Boa Vista até o ano de 1997. Não cabe, no momento, arrolar todas as questões que, de uma maneira ou de outra, influenciaram na minha opção em retornar para Roraima em 2010. Todavia, hoje consigo perceber o teor daquelas relações engendradas em Boa Vista nos idos dos anos 90 que refletem uma dinâmica da composição social local e que perdura até hoje.

Algumas das relações dizem respeito à chegada e permanência de pessoas originárias de outros estados (Vale 2012), a forte presença de indígenas na escola ainda que a identidade étnica seja “camuflada” por outros atributos (Nascimento 2016), o trabalho doméstico como fonte de sustento de mulheres indígenas advindas da Venezuela ou da Guiana (Camargo 2011), bem como a presença militar do Comando de Fronteira Roraima (Marques 2007) que, em termos de discursos oficiais, se sobrepõe às demais memórias que constituem a história de formação do Estado de Roraima e, por consequência, de Boa Vista. Até mesmo o “acionamento de energia”, apenas mais tarde fui entender, compunha uma tentativa do Governo em colocar a opinião pública a favor da construção de hidrelétricas em Terras Indígenas (Aguiar & Deon 2012).

Após a defesa da dissertação de mestrado em 2012, fiz concurso público e obtive aprovação para ocupar a vaga de professora substituta no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima até o ano de 2014, quando fui aprovada no doutorado e passei a residir em Belém do Pará. Durante o período em que fui professora na UFRR, tive muitos alunos indígenas e as experiências com eles em sala de aula também aguçaram algumas percepções a respeito da luta diária daqueles cujo pertencimento étnico é um fator depreciativo para a sociedade envolvente.

Vale salientar que, embora tenha estado afastada da cidade de Boa Vista ao longo de um ano e seis meses para cursar as disciplinas do doutorado, mantive contato com alguns interlocutores do trabalho proposto por meio das redes sociais e pude acompanhar nas mídias

digitais os artigos jornalísticos que, invariavelmente, tratavam sobre as mobilizações de povos indígenas na capital roraimense.

Em janeiro de 2018, fui nomeada professora do Instituto Federal de Roraima (IFRR), onde passei a lecionar Sociologia e Antropologia na cidade de Caracará, sul do estado. Além de lecionar, também passei a compor os comitês de Política Indigenista e educação indígena, os quais forneceram outro quadro de realidade dos povos indígenas que vivem nas proximidades da BR 174, rodovia que faz a interligação entre Manaus (AM) e Pacaraima (RR), cidade situada na fronteira entre o Brasil e a Venezuela. A sala de aula tem possibilitado, mais uma vez, algumas perspectivas acerca das relações étnico-raciais em Roraima. Para ilustrar um recorte de tais relações, ao longo da organização da Semana dos Povos Indígenas da instituição convidei alguns alunos para que me auxiliassem durante o evento, os quais recusaram prontamente. Ao indagar o porquê da recusa, eles disseram que não havia a necessidade deste evento na escola, já que lá não existiam “índios”. Informei que em sala de aula havia uma aluna autodeclarada indígena. A resposta que tive foi de que eles não concordavam que a aluna em questão era “cabocla”¹² por ser ela negra e maranhense. A acusação foi de que a aluna fez uso da autodeclaração para ingressar na instituição a partir das cotas. Com isso, foi desencadeado um longo debate acerca do autorreconhecimento, miscigenação, diversidade étnica no Brasil, entre outros aspectos que considerei relevante.

Uma vez apresentada parte de minha relação com o *locus* e sujeitos desta pesquisa, lanço-me a descrever os objetivos e percursos para desenvolver o conteúdo do texto proposto.

- **O problema de pesquisa**

A tese que procuro desenvolver neste texto é de que o processo de criação de canais de comunicação para estabelecer um diálogo entre as organizações criadas por indígenas de Boa Vista e agentes do Estado se constitui por meio de situações de negociações e tensões constantes, em que diferentes instrumentos relativos à cultura e sentidos atribuídos às

¹² Em Roraima é comum que os termos “caboclo” ou “caboco” sejam utilizados por parte da sociedade local na identificação de pessoas indígenas.

identidades étnicas são acionados como estratégias políticas para o reconhecimento do pertencimento étnico.

Nesta pesquisa, a categoria “política” faz referência às estratégias, ou seja, aos recursos discursivos e simbólicos que são acionados na construção de pautas reivindicatórias direcionadas ao poder público. Esses recursos dizem respeito aos tipos de práticas adotadas pelas organizações dentre as quais cito aquelas usadas por lideranças da ODIC, onde a luta deve ser efetivada por meio de discussões nas reuniões mensais promovidas nos bairros, bem como na inserção político-partidária. Para as lideranças da Kapói, por outro lado, o embate se dá a partir dos diálogos estabelecidos durante os encontros dos membros da associação para ensaios da dança *parixara*, a feitura de colares, cocares, pulseiras e outros objetos destinados à venda.

O problema central e ponto de partida das análises contidas nesta pesquisa deriva de duas questões complementares: a primeira é decorrente do fato de que os indígenas residentes na cidade de Boa Vista não possuem suas identidades étnicas reconhecidas pelos agentes do Estado. A segunda é a justificativa apresentada por esses agentes, segundo a qual uma vez que esses sujeitos estão vivendo fora das aldeias não devem mais ser considerados indígenas, pois participam da comunidade nacional sem distinções aos demais membros da sociedade civil. As implicações dessa prática repousam na impossibilidade de acesso aos direitos constitucionais direcionados aos indígenas, além de reforçar discriminações e racismos institucionais. Esse posicionamento suscita inúmeras análises que explorarei ao longo do texto, em especial no capítulo 3. Vejamos algumas delas, a título de introdução.

Priscilla Cardoso Rodrigues (2016) analisa o papel do Poder Judiciário brasileiro no tratamento dos direitos dos indígenas que vivem em contexto urbano. No texto, a autora apresenta diversos exemplos que ilustram a maneira com a qual o Estado brasileiro trata a questão, evidenciando um grande “desconhecimento” do poder público no trato com povos indígenas que não se encontram em comunidades, estabelecendo critérios como a posse de celular, saber dirigir veículos automotivos, falar a língua portuguesa, votar, ter algum grau de escolaridade ou possuir documento de identidade nacional para desqualificar o pertencimento étnico dos que estão na cidade, reforçando discriminações e violências.

Penso que a questão é um tanto mais complexa que o desconhecimento mencionado pela autora. A recusa do Estado em reconhecer o pertencimento étnico de povos indígenas

em contexto urbano, valendo-se de critérios que ferem princípios constitucionais, não seria ela uma estratégia deliberada e reflexo do conjunto de práticas integracionistas¹³ e assimilacionistas¹⁴ empreendidos historicamente pelo Estado brasileiro que visavam a completa assimilação dos povos indígenas à *civilização* (Elias 1994)?

Segundo Antônio Carlos de Souza Lima (1995), este processo de assimilação está vinculado às ações civilizatórias, sendo estas o conjunto de táticas usadas pelo governo visando o controle da população indígena por meio de *Um Grande Cerco de paz*¹⁵: “seria uma via de acesso e forma intermediária do cumprimento de um projeto de extinção dos povos nativos enquanto entidades discretas, dotadas de uma historicidade diferencial e de autodeterminação política” (p. 118). Ainda de acordo com Souza Lima, a ação civilizatória também tem por finalidade a incorporação de povos indígenas a partir dos “costumes do povo civilizador” (p. 122), como a adoção da língua portuguesa, vestimenta e religião cristã, sendo que a culminância desse processo se daria pela transformação deles em trabalhadores nacionais¹⁶. Em outras palavras, o entendimento era de que o indígena passaria a compor a sociedade nacional (e não mais seria “índio”) na medida em que passasse a partilhar certos códigos originalmente externos à sua cultura. O contexto de análise empreendida pelo autor remete ao século XIX e início do século XX, em que a crença embebida nos parâmetros evolucionistas a respeito da transitoriedade da condição indígena¹⁷ tinha lugar de destaque não apenas na Antropologia, mas também nas práticas institucionais no Brasil.

A promulgação da Constituição Federal de 1988 buscou dar um fim para as perspectivas assimilacionistas e de transitoriedade da presença do indígena em território nacional. No entanto, o documento não é completamente aplicado na prática institucional indigenista¹⁸, pois não são raros os relatos que denunciam atos discriminatórios no interior de

¹³ Cardoso de Oliveira 1968; Abert e Ramos 2002; Carneiro da Cunha 1987

¹⁴ Souza Lima 1995

¹⁵ A metáfora da pacificação é utilizada pelo autor como forma de trazer à luz as justificativas utilizadas pelo governo como tentativa de legitimar os processos violentos de contato e intervenções direcionadas aos povos indígenas.

¹⁶ “Compunham o que a historiografia mais recente chamou de pobres livres, e a produção sociológica e etnológica denominou de sertanejos, caipiras, roceiros ou caboclos, contingente percebidos como propensos a migrarem dos campos às cidades (...)” (Souza Lima 1995. p. 126, 127).

¹⁷ Na segunda metade do século XIX, a mestiçagem era vista como uma saída para a total integração do índio à sociedade nacional (Mattos 2011).

¹⁸ São instituições indigenistas aquelas responsáveis pela aplicação de políticas voltadas aos povos indígenas, orientadas pelo indigenismo. Para Mattos (2011), o indigenismo se configura como um conjunto de ideias, práticas, programas e projetos políticos que são orientados por um ideal de nação. Antônio Carlos de Souza Lima,

órgão públicos, como a FUNAI, como exemplificado no trecho da entrevista concedida em 13 de setembro de 2015 por Érica (nome fictício), estudante da etnia Macuxi, a respeito de sua experiência quando esteve na FUNAI para solicitar o Registro Administrativo de Nascimento Indígena: *“(...) a mulher que me atendeu foi bem grosseira comigo, disse que eu não tinha nenhuma característica, que já morava na cidade e que eu não tava fedendo. Disse que eu era muito bonitinha pra ter cara de índia.”*

A atitude da funcionária de valer-se do fato da estudante morar na cidade para negar o pertencimento étnico e, portanto, recusar o atendimento, deixa evidente o teor do problema que a mentalidade assimilacionista legou às concepções institucionais acerca dos elementos que são levados em consideração na identificação do indígena. Contudo, a questão vai mais além: ao evidenciar um recorte das práticas discriminatórias no interior da instituição, esta situação também se constitui como um problema nos termos legislativos na medida em que fere a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais em Estados Independentes, documento que o Brasil é signatário desde 2002 após pressão do movimento indígena. No artigo 1º fica estabelecido o critério da autoidentificação como parâmetro de garantia de direitos fundamentais. O desafio enfrentado, seja dos que residem em Terras Indígenas ainda não homologados oficialmente, seja dos que estão em contexto urbano, tem sido o de fazer valer este critério.

A situação em voga também se constitui como um problema, pois evidencia que mesmo diante do aparato jurídico que não apenas ampara, mas também estimula os processos de autoidentificação, como é o caso da Convenção nº 169, os povos indígenas não possuem essa autonomia respeitada. Por essa e outras razões, não são raras as ocasiões em que o pertencimento étnico é estrategicamente escamoteado, camuflado por outros atributos, pois “se o índio não fala nada, não fala quem ele é, ele vai ficar bem. Se ele diz, ele vai ter discriminação”, conforme me informou Anastácio¹⁹. Por outro lado, aqueles filiados às organizações buscam outras estratégias que visam a desconstrução do histórico de negação

por sua vez, afirma que indigenismo é o “conjunto de ideias relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas aos Estados Nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento de populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio” (1995. p. 14, 15)

¹⁹ Liderança da Kuaikrî, em entrevista concedida em 25 de outubro de 2015.

étnica, bem como a apropriação da contemporaneidade²⁰, por assim dizer, que lhes é negada.

A esse respeito, me parece exemplar a análise empreendida por Ramos e Monzilar (2016) sobre o povo indígena Umutina que em 1970 a FUNAI os declarou extintos ignorando os que sobreviveram ao contato violento. Esta análise visa a desconstrução de discursos que mitificam as culturas indígenas como essencializadas. As autoras apresentam três aspectos nesta empreitada, dos quais destaco dois. O primeiro, denominado síndrome do teto de vidro, postula uma crítica à ideia de que a interferência ao modo de vida de povos indígenas significaria necessariamente conduzi-los a perda cultural. Este argumento é refutado por meio da inserção dos Umutina no ensino superior, em que o conhecimento ocidental foi adicionado a luta pela resistência como povo indígena. O segundo aspecto foi classificado como síndrome dos grilhões da tradição, pois as culturas indígenas não participariam da dinamicidade e das mudanças que acompanham a vida em sociedade.

É nessa perspectiva que o indígena que habita na cidade representa o afrontamento ao senso comum e a desconstrução de velhas e persistentes concepções. Para melhor fundamentar esse ponto de vista, recorro à reflexão realizada por Adam Kuper (2002), quando elabora uma análise dos movimentos construídos pelos Inuit, habitantes do Norte do Canadá e pelos Bushman, situados na África. Na análise, o autor destaca que conceitos amplamente difundidos pela Antropologia, como Raça, Cultura, Civilização, dentre outros, são utilizadas por movimentos sociais e, num contexto maior, também nas convenções da ONU e UNESCO. É sabido que a antropologia, em seus primórdios, foi em grande medida responsável pela construção das imagens que se tem até hoje acerca de povos indígenas e populações tradicionais. Tendo isso em mente, o autor alinha que na contemporaneidade a imagem do “primitivo” é elaborada para atender aos objetivos de certos movimentos sociais que tendem a combater a globalização, por exemplo. A imagem do “primitivo”, então, atende às expectativas de um mundo em harmonia com a natureza e cuja representação é atrativa para um público específico.

O autor que também participa desse debate é Marshall Sahlins (1997), quando elabora críticas às concepções sobre supostas perdas culturais provocadas pelo avanço da

²⁰ Por apropriação da contemporaneidade faço referência à participação na vida moderna sem que isso se mostre uma contradição às identidades indígenas. Esta “contradição” é ventilada nos discursos da sociedade envolvente como forma de negar o pertencimento étnico dos indígenas da cidade.

sociedade ocidental moderna e capitalista sobre outras sociedades. Para o autor, essa é uma atitude pessimista que não leva em consideração a plasticidade e capacidade adaptativa das sociedades humanas, atitude esta largamente e equivocadamente difundida pela antropologia em seu princípio, balizando-se pela crença no avanço ininterrupto do progresso enquanto força capaz de anular as especificidades culturais. Ao examinar este problema, Sahlins destaca dois tipos de críticas atribuídas ao conceito de cultura, onde o primeiro caracteriza-se pela cultura como princípio de diferenciação e, portanto, legitimadora de desigualdades e, o segundo, associa a concepção de cultura como produto histórico do colonialismo. Nesse sentido, para avançar no debate, o autor propõe que a cultura se traduz na “organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos” (p.41), portanto, é um engano sustentar que o “objeto” de estudo antropológico estaria em vias de extinção. Para reforçar seu argumento, Sahlins pondera que os povos indígenas possuem ampla capacidade de adaptação de culturas aos sistemas mundiais em avanço contínuo.

Quando os agentes do Estado estrategicamente ignoram os processos de contato e deslocamentos dos povos indígenas, esta capacidade de adaptação é eclipsada por outros atributos que visam reforçar a negação do pertencimento étnico. Para analisar a questão, cito como exemplo uma matéria jornalística que foi veiculada por uma mídia de maior circulação em Roraima²¹, noticiando que o Centro Municipal de Vacinação estava realizando uma campanha de vacinação contra o vírus H1N1 nas comunidades indígenas localizadas na zona rural de Boa Vista. Dois indígenas da etnia Wapichana que tinham a intenção de serem contemplados pela campanha, procuraram o Centro, mas foram impedidos de receber a vacina. Segundo a informação contida na matéria: “A coordenação do Centro informou que os índios que vivem em perímetro urbano não são considerados indígenas e que eles se encaixariam em outras categorias, pois não são mais aldeados” (Folha 2014). Este não é um caso isolado em que o Estado se exime do atendimento aos indígenas da cidade sob a alegação de estarem na situação de “desaldeamento”.

Em sua tese de doutorado, Carmen Lúcia Silva Lima (2010) analisa algumas situações recorrentes em que a FUNASA e FUNAI recusam o atendimento aos povos indígenas residentes em Crateús, Ceará, os quais eram orientados a retornarem às suas aldeias de origem. Ocorre que muitos deles jamais foram *aldeados*, ou seja, seus nascimentos e

²¹ Disponível em <http://folhabv.com.br/Noticia_Impressa.php?id=166941>. Acesso em 4 de dezembro de 2014

constituições étnicas²² se deram em contexto urbano e, portanto, retornar ao local de origem imaginado pelas instituições se mostrava distante da realidade.

No caso dos indígenas residentes em Boa Vista, porém, não ter o pertencimento étnico reconhecido pelo Estado sob a justificativa do desaldeamento é um posicionamento que não se mostra coerente para as lideranças indígenas com as quais dialogo neste trabalho. Elas argumentam que as fronteiras territoriais estabelecidas pelo Estado não correspondem às delimitações territoriais das populações indígenas e que a cidade de Boa Vista, outrora uma grande maloca²³, foi construída em territórios tradicionais por onde circulavam seus ancestrais. Portanto, sua presença na cidade seria uma continuidade desse modo de habitar o território, agora ocupado por migrantes de vários lugares do Brasil (ver nota de rodapé nº 10). Nesse sentido, recusam a condição de desaldeados com a qual são concebidos pelos representantes do Estado e consideram que esta é uma forma de negar o acesso às políticas afirmativas. De fato, conforme apresentei nos dois exemplos deste tópico e que serão explorados ao longo dos capítulos subsequentes, os indígenas da cidade são impedidos a este acesso.

As tentativas de responder a tais questões me conduziram a ponderações mais amplas. Os discursos e posicionamentos dos interlocutores do trabalho mostraram que a investigação também diz respeito às contestações acerca do poder sobre a afirmação étnica. Dito em outras palavras, se trata de uma tensão constante entre dois blocos distintos, tendo de um lado os representantes do Estado e, do outro, lideranças do movimento indígena, em disputa sobre qual agente tem prerrogativa para identificar quem são os povos indígenas e, portanto, quem pode ter direito às políticas afirmativas.

Nos termos da legalidade esta prerrogativa é atribuída à União²⁴ e, portanto, aos agentes do Estado. Em razão disso, o conceito e designativos de Estado que partilho neste

²² A pesquisa examinou o “processo de mobilização social e política que resultou na constituição dos grupos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá” (Lima 2010, p. 18)

²³ Modo de fazer referência à aldeia ou comunidade indígena comumente empregado entre os Macuxi e Wapichana.

²⁴ O Artigo 22 da Constituição Federal de 1988 diz que “Legislar sobre populações indígenas é assunto de competência exclusiva da União”. Mais adiante, no Artigo 109, fica estabelecido que “Processar e julgar a disputa sobre direitos indígenas é competência de juizes federais”. No artigo 231, por sua vez, afirma que “são reconhecidos 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” (Grifo meu).

texto partem, duplamente, da abordagem sociológica clássica e da etnologia indígena. A primeira se faz na perspectiva weberiana, em que o Estado é concebido como detentor da soberania, autonomia e poder de decisões que impactam a vida dos que dele compartilham. Para Weber (1974), o Estado exerce o poder, entendido como o exercício da vontade de uma pessoa em relação à outra, a partir do monopólio legítimo da força, ou da violência, e dela faz uso para que se mantenha o bem comum. Trazendo tal concepção para o contexto da pesquisa, a violência estatal é praticada de duas formas: a física e a simbólica, manifestada em um racismo institucional no trato com povos indígenas da cidade, o que inclui a recusa pelo reconhecimento do pertencimento étnico, por exemplo. A violência física, por sua vez, remete aos processos de contato e colonização dos povos Macuxi e Wapichana, o que explorarei no capítulo I desta tese.

Questões como poder e violência também estão presentes na análise que Antônio Carlos de Souza Lima (1995) empreende a respeito da relação que o Estado historicamente mantém com povos indígenas. Em *Um Grande Cerco de Paz*, o autor se apropria das estratégias e táticas elaboradas pelo Estado por meio de múltiplos mecanismos que visavam, de uma maneira geral, pressionar as populações indígenas ao abandono do nomadismo e, assim, arregimentá-los em torno de um sistema produtivo destinado a manter a própria administração estatal, exemplo disso seria a criação do SPILT e do SPI. Estratégias como a agremiação, doação de brindes, catequese, conquistas, expedições, entre outras, são concebidas pelo autor como atualizações de relações de guerra e dotadas de sentido por meio da atribuição do *índio* como:

Designativo de um status jurídico e peça central de um código. (...) por ela (a definição) se desloca o 'direito à identidade' para uma forma externa de atribuição. (...) Para o SPILT as populações classificáveis enquanto indígenas não eram povos dotados de história própria, de tradições que os singularizariam entre si, sendo a comunidade nacional brasileira deles distinta: eram brasileiros pretéritos, a comunidade imaginada se antepondo a seus componentes. (pp. 117,119)

Ainda segundo Souza Lima, a formação do Estado moderno trouxe consigo a consolidação do poder tutelar²⁵ e, portanto, uma nova forma de assujeitamento das

²⁵ A concepção de poder tutelar relatada por Souza Lima (1995) remete às reflexões de Michel Foucault quanto à governamentalização do exercício do poder e sugere pensá-lo “em termos de combate, de confronto e de guerra, guerra prolongada por outros meios” (Foucault 1979, p. 176 *apud* Souza Lima 1995, p. 44).

populações indígenas às relações de dominação que intencionavam, prioritariamente, o cerceamento da liberdade de circulação, do modo de vida independente e da diversidade histórica e cultural, posto que encerravam em si características que não condiziam com o ideal de nação que se pretendia consolidar.

Embora, em teoria, a figura da tutela tenha sido abolida das práticas institucionais indigenistas a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, as marcas deixadas pela sua ação ainda ecoam na relação entre agentes do Estado e povos indígenas. A esse respeito, João Pacheco de Oliveira (2014) atentou para a ambiguidade do poder tutelar em que, ao mesmo tempo, “convidava” o *índio* a ser símbolo da nação e ceifava as possibilidades de vida autônoma dos povos indígenas. Esse símbolo era representado a partir de elementos primitivos de relação com a natureza que posteriormente desaguou na negação da dimensão humana do índio, atrelando-o à animalidade. Para o autor, as situações contemporâneas de violência extrema, em que povos indígenas são alvos de intolerâncias e condutas racistas, as quais se apoiam em uma linguagem que os situa em consonância à natureza, são reflexos dessa ação tutelar exercida pelo Estado que ativou dominações e poderes. Portanto, a imagem do indígena residindo em contextos urbanos não corresponde ao imaginário historicamente construído pelas instituições.

A partir da análise do modo como são tratados os povos indígenas que residem em Boa Vista, a jurista Priscilla Rodrigues (2016) afirma que “O problema é que as mudanças legais promovidas pela Constituição não se traduziram em mudanças imediatas na prática cotidiana da administração pública e, principalmente, do poder judiciário na atuação em casos concretos envolvendo indígenas”. (p. 138). Se, para Rodrigues, o Estado é inábil nas situações em que estão envolvidos os indígenas, acrescento que esta inabilidade é consideravelmente maior quando se trata do contexto urbano. As consequências mais imediatas e aparentes são as manifestações de racismos que emanam das estruturas que deveriam, antes, ampará-los nas suas diferenças.

- **Os estudos sobre indígenas em contexto urbano²⁶**

²⁶ Esta não é uma categoria bem definida na Antropologia. Não existe consenso a respeito da maneira com a qual os indígenas que residem em contexto urbano podem ser designados. Nesta pesquisa, optei pela classificação

Antes de focar no debate que trata do tema relacionado aos indígenas que vivem em contexto urbano, penso que se faz necessário apresentar alguns dados estatísticos sobre o número de indígenas que vivem em áreas urbanas. O Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010 apresentou alguns avanços ao divulgar dados sobre povos indígenas no Brasil, mas é importante lembrar que estas informações precisam ser relativizadas posto que, por vezes, a abordagem dos agentes censitários não consegue abarcar a diversidade de situações vivenciadas pelos povos indígenas (Azevedo 2010). Segundo os dados oficiais divulgados pelo IBGE (2010), no Brasil, existem aproximadamente 315.180 indígenas vivendo em áreas urbanas. Deste número, no Nordeste brasileiro está a maior concentração e é Roraima o segundo estado com maior população indígena na área urbana, conforme podemos observar no gráfico abaixo:

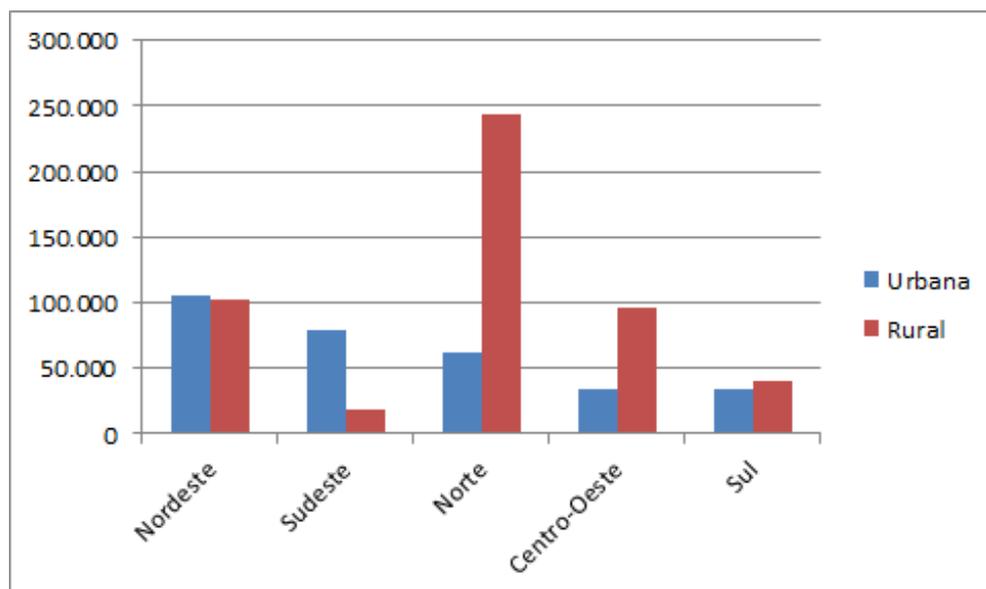


Gráfico 1 Concentração indígenas em áreas urbanas e rurais. Fonte: FUNAI 2010

Boa Vista ocupa a 8ª posição no ranking das cidades com maior presença indígena, conforme é possível observar na tabela abaixo, elaborada com base nos dados do último Censo Demográfico (IBGE 2010):

“indígenas em contexto urbano” levando em consideração a forma como as lideranças com as quais dialogo se referem a si mesmos. Esta discussão será melhor esclarecida no decorrer da escrita.

Tabela 1 Ranking das cidades brasileiras com maior incidência populacional indígena.
Fonte: IBGE, 2010

Colocação	Cidade	Estado	Quantitativo de Indígenas
1º	São Gabriel da Cachoeira	AM	29.017
2º	São Paulo de Olivença	AM	14.974
3º	Tabatinga	AM	14.855
4º	São Paulo	SP	12.977
5º	Santa Izabel do Rio Negro	AM	10.749
6º	Benjamim Constant	AM	9.833
7º	Pesqueira	PE	9.335
8º	Boa Vista	RR	8.550
9º	Barcelos	AM	8.367
10º	São João das Missões	MG	7.936

Estes dados, porém, não são precisos quando são confrontados com dados fornecidos pela Prefeitura Municipal de Boa Vista e pela ODIC, que mostram que existem aproximadamente 31.000 indígenas, ou 4.600 famílias de várias etnias residindo na capital roraimense (Campos 2011). Estes números, portanto, não expressam a realidade desta presença, mas fornecem uma base para refletirmos a respeito. Essa informação de que 31.000 pessoas autodeclaradas indígenas residem no perímetro urbano de Boa Vista está em um relatório produzido no ano de 2005 no âmbito do Programa Braços Abertos, promovido pela Secretaria Municipal de Assistência Social da Prefeitura Municipal de Boa Vista. No mês de setembro de 2015 entrei em contato com a referida secretaria para obter outras informações que me ajudassem a compreender como este número foi obtido pelo município. No entanto, a resposta que obtive foi de que o relatório foi extraviado e não possuíam ferramentas para rastreá-lo, uma vez que se trata de um documento produzido na gestão anterior. Independentemente disso, a ODIC se apropria deste quantitativo, por considerar que melhor corresponde à realidade, apesar de estimar que esse número é ainda maior.

Os estudos que tem como tema as experiências de povos indígenas que residem em cidades vêm gradativamente ganhando espaço e relevância nos centros de pesquisa e nas Universidades espalhadas pelo mundo. As reflexões, de um modo geral, partem de uma

perspectiva em comum: a crescente presença de povos indígenas em contextos urbanos e a escassez na literatura antropológica que dê maior amparo para as análises. Para que possa ser melhor visualizado tal panorama, apresento dados levantados pelo programa Habitat da ONU (2011) que apontam que em países como Austrália, Canadá, Chile, Estados Unidos, Noruega, Quênia e Nova Zelândia a maioria da população indígena está residindo nas cidades e enfrentam os mesmos problemas das pessoas de classes sociais menos favorecidas. Ainda de acordo com os dados apresentados nesta pesquisa, a motivação da migração, para usar o termo empregado no documento, das zonas rurais para a cidade corresponde a busca por trabalho assalariado, tratamento de saúde, educação formal e participação política. Qualquer que seja a razão, esta migração é acompanhada pela violação dos Direitos Humanos, visto que situações de violência são identificadas ao longo do processo.

É válido lembrar que esta realidade não é diferente daquela encontrada em várias cidades brasileiras. Segundo o censo demográfico realizado pelo IBGE, no ano de 2010, foram contabilizados 896.900 indígenas vivendo em todo o país e, deste quantitativo, 36,2% está situado em cidades²⁷. Tal número é contrastado com o comparativo realizado por Del Popolo (2007), a partir do qual é mostrado que quase 50% da população indígena do Brasil vive em cidades. Ao mesmo tempo, aponta que, em se tratando de América do Sul, o Brasil ocupa a terceira posição dos países com maior índice de indígenas em contexto urbano, ficando atrás do Chile e da Bolívia, conforme gráfico abaixo:

²⁷ São Gabriel da Cachoeira (AM) ocupa o 1º lugar no ranking das cidades com maior população indígena.

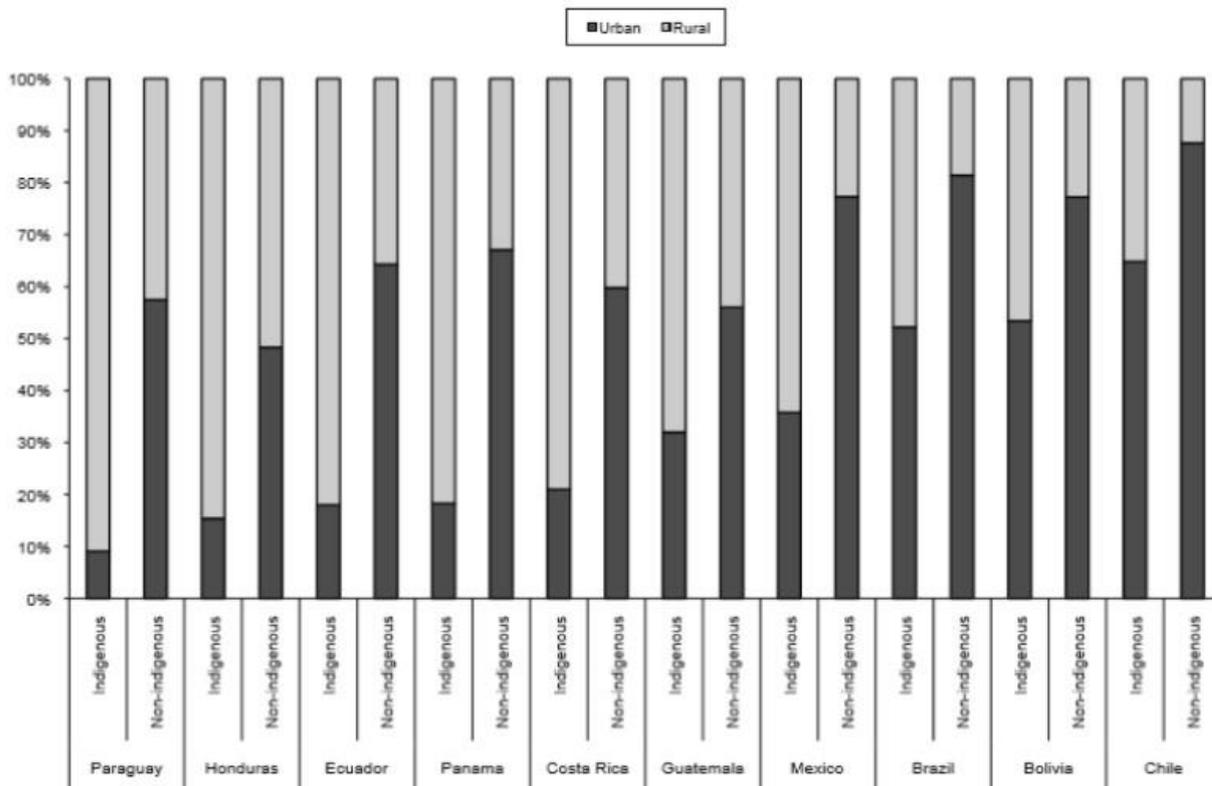


Gráfico 2 comparativo da população indígena e não indígena em áreas rurais e urbanas na América Latina.
Fonte: Del Popolo 2007

No caso específico da América Latina, há uma substancial produção intelectual acerca dos povos indígenas na Ciudad del México a partir dos anos de 1970 (Bazán 2011). Tais estudos estiveram centrados em analisar fluxos migratórios das zonas rurais para a metrópole. Mais recentemente, essa perspectiva de investigação não se alterou tanto. Na coletânea elaborada por Estrada & Hernández (2011), por exemplo, as pesquisas abordam as migrações da população indígena rumo a Querétaro, México, que classificam como cidade multiétnica. Os esforços dos autores estiveram centrados em mostrar que os vínculos étnicos permanecem também em contexto urbano. Utilizam ainda categorias como “empobrecimento” e “precarização” para fazer referência ao modo de vida urbano dos indígenas desta localidade.

No Brasil, a produção intelectual que inaugura e consolida o tema relativo aos povos indígenas que residem em cidades advém de Roberto Cardoso de Oliveira com a obra *O Índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tikuna no alto Solimões*, lançada em 1964, na qual o autor problematiza o contato interétnico entre índios e não-índios a partir da presença dos primeiros nas sociedades “brancas” constituídas a partir de uma estrutura de classes que se sobrepõe à estrutura étnica. De acordo com o autor, “(...) a sociedade dos brancos chega,

então, a eliminar suas divergências, a fim de se antepor ao índio, que surge para ela como um símbolo e do baixo padrão de vida regional” (1981. p. 97). Posteriormente, em 1968, Roberto Cardoso de Oliveira publica a obra *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena no sistema de Classes*, que é resultado de sua tese de doutoramento. Tal pesquisa versa sobre o processo de urbanização dos Terena em duas cidades do Mato Grosso do Sul: Campo Grande e Aquidauana. O autor aborda as relações de mercado de trabalho que interligam os Terena situados em Reservas à sociedade regional, assim como os fluxos migratórios para as cidades em que os Terena foram inseridos no modo de vida urbano.

Além de ter produzido vasta literatura a respeito, Cardoso de Oliveira também orientou dissertações de mestrado e teses de doutorado voltadas para esse tema particularmente nos anos de 1980. Dentre os trabalhos orientados está *Índios Proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé citadinos*, de Jorge Oswaldo Romano (1982), que abordou questões de Etnicidade e relações de trabalho no contexto urbano de Manaus – AM. Esta dissertação também é fruto do projeto *Índios citadinos: identidade e etnicidade em Manaus – AM* elaborado por Cardoso de Oliveira em parceria com Roque de Barros Laraia e sob coordenação de Alcida Ramos. Outras duas dissertações também foram originárias deste projeto: a de autoria de Lazarin (1981) sob o título de *A descida do rio Purús (uma experiência de contato interétnico)* e Fígole (1982) com a obra *Identidad étnica Y regional: trayecto constitutivo de uma identidade social*.

Além dos trabalhos produzidos ou orientados por Roberto Cardoso de Oliveira, a questão dos indígenas residentes em cidades também foi foco de cientistas sociais como Edgard de Assis Carvalho, que lança, em 1979, a obra resultante de sua tese de doutoramento a respeito dos índios Terena em São Paulo, que, diante da sociedade de classes orientada por relações sociais capitalistas, foram impulsionados a reelaborar sentidos culturais e étnicos que fundamentassem a continuidade da vida social Terena em contexto urbano. Na obra, são apresentadas concepções que se mostram contrárias à tese em voga, tais como, o “esvaziamento do conteúdo cultural (de povos indígenas) a partir da expansão colonialista” (p. 16).

Décadas mais tarde, particularmente a partir dos anos 2000, o debate sobre povos indígenas em cidades ganhou maior força no âmbito acadêmico. De maneira geral, o estado da arte dos estudos desenvolvidos na forma de artigos, dissertações e teses possuem como

foco, para citar algumas categorias de análises, as relações sociais transfronteiriças, ou seja, entre aldeia e cidade (Mainburg *et al* 2002; Mussi 2011; Nunes 2010), os fluxos migratórios (Sant’ana 2004); políticas públicas para indígenas da cidade (Ponte 2011), diagnósticos sobre a situação e modos de vida na cidade (Andrade *et al* 2013; Baines 2013; Camargo 2011; Santos 2008; Souza e Repetto 2007; Comissão pró-índio de São Paulo 2013), territorialidades (Palitot 2008; Martins e Nogueira 2010), etnicidade indígena na cidade (Lima e Athias 2010), questões de identidades multiétnicas na Amazônia brasileira (Costa 2011), percepções dos indígenas sobre a cidade (Santos 2012), ensino de línguas indígenas na cidade (Oliveira 2009).

O Estado do Amazonas, em especial as cidades de Manaus e São Gabriel da Cachoeira, são *loci* de grande parte dos estudos produzidos a respeito do tema. Além dos que foram citados no parágrafo anterior, destaco a obra de Geraldo Andrello (2004), *Cidade do Índio*, consequência de sua tese de doutoramento no âmbito da Universidade Estadual de Campinas, em que o autor apresenta uma etnografia do povoado Iauaretê e se ocupa do sentido atribuído pelos povos indígenas da região ao conceito de civilização.

Em 2009, foi lançado o livro *Índios urbanos: processos de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*, de autoria do antropólogo Roberto Bernal e que trata da presença dos Sateré-Mawé na capital amazonense sob a perspectiva da imigração, formação de novas identidades étnicas e das táticas de sobrevivência por meio do estranhamento da vivência em uma cidade.

Especificamente em Boa Vista, somente na década de 1990 o tema passa a ser uma tímida preocupação da academia local com a obra *Achados ou Perdidos? A imigração indígena em Boa Vista*, de Patrícia Ferri (1990), que aborda questões como a situação de moradia, trabalho e educação dos indígenas da cidade de Boa Vista por meio de dados coletados entre 1988 e 1989. Posteriormente, em 1999, Namem *et al* realizam um levantamento das relações de trabalho de indígenas da capital roraimense, julgadas precárias, no relatório intitulado *Trabalho e marginalização Indígena em Boa Vista*.

Ao longo dos anos 2000 há um aumento de publicações acadêmicas a esse respeito no âmbito roraimense. A historiadora Azenate Braz (2010) buscou investigar as relações interculturais vivenciadas pelos Macuxi em Boa Vista, focando nos discursos de dez lideranças indígenas estudantes da Universidade Federal de Roraima, além do levantamento de artigos jornalísticos que mencionassem sua presença nos contextos urbanos, com o objetivo de

captar os discursos produzidos pela população não-indígena.

O livro *Moradores da Maloca Grande* (Lima e Cirino 2016) reúne a produção mais recente de pesquisadores indígenas e não-indígenas sobre dados etnográficos obtidos com as lideranças indígenas da cidade de Boa Vista. A finalidade da obra foi reunir as pesquisas que abordam sob diversos ângulos a experiência cidadina dos indígenas de Boa Vista. Assim, constam no livro artigos de pesquisadores das áreas de antropologia, direito, psicologia, pedagogia, entre outros.

Lima e Souza (2016) apresentam, no artigo *Mapeamento Social dos Indígenas de Boa Vista (RR)*, algumas reflexões resultantes do projeto *Violação dos Direitos dos Indígenas de Boa Vista (RR)*, demandado pela ODIC, cuja culminância foi o mapeamento social dos povos indígenas da cidade. Nesse texto, as autoras concluem que a vivência na cidade não é constituída por relações fugazes, como se costuma pensar a construção das sociabilidades no espaço urbano. As relações são constituídas por meio da rede de parentescos e dos significados atribuídos aos espaços frequentados.

Priscilla Rodrigues (2016) enfatiza, no artigo *Nem indígena nem “branco”: o dilema jurídico dos indígenas na cidade*, que os aplicadores do Direito não acompanham as mudanças sociais provocadas pela pressão de movimentos indígenas, em especial no contexto urbano, ocasionando um tratamento inadequado às necessidades daqueles que residem em cidades. Tais inadequações se apresentam, por exemplo, na concepção de que na cidade o indígena deixa de sê-lo e, portanto, o Estatuto do Índio e demais direitos diferenciados não são aplicáveis.

Nascimento (2016) analisou o discurso produzido por uma professora da rede Estadual de ensino de Roraima correlacionando-o à construção de identidades indígenas no ambiente escolar. Nessa discussão, o autor identifica falas discriminatórias a respeito de seus alunos pertencentes aos diversos grupos étnicos, em especial Macuxi. A professora citada no artigo ressalta que as qualidades dos alunos advêm da mistura entre homens nordestinos e mulheres indígenas, fato comum em Boa Vista, pois absorveram o modo de vida do pai. O autor ressalta que tal concepção não é um caso isolado e que, em diversos momentos, pôde presenciar a mesma postura em ambientes distintos.

A tese de doutorado *“Eles são indígenas e nós também”: pertencas e identidades*

étnicas entre Xypaia e Kuruaya em Alamira/Pará, de autoria de Francilene de Aguiar Parente (2016) e elaborada no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, problematiza a reafirmação das identidades étnicas e de pertencimento de povos indígenas reconhecidos como “ressurgidos”, “resistentes” e “não-indígenas”. A autora correlaciona a utilização destas categorias aos conflitos políticos advindos com a construção da hidrelétrica de Belo Monte. Embora estas categorias não componham o escopo desta pesquisa, destaco a semelhança no emprego de termos exógenos aos que os povos indígenas se autoidentificam, a exemplo do termo “desaldeados” utilizado pela FUNAI.

Evidentemente, os estudos que são produzidos a partir desta temática representam um panorama maior que o apresentado neste tópico. As demais obras que faço uso como referências a respeito dos indígenas em cidades estão espalhadas ao longo dos capítulos deste texto.

A contribuição almejada pela pesquisa proposta é trazer à luz os conflitos e tensões que ocorrem em situações de enfrentamento direto com o Estado, partindo das estratégias construídas no âmbito das organizações indígenas da cidade. A expectativa também é de que o estudo seja apropriado como mais uma ferramenta de luta e de construção de propostas que busquem a reversão da situação de negligência.

- **A fundamentação teórica**

Mencionei no início deste texto que Boa Vista é uma cidade fortemente marcada pela presença de pessoas autodeclaradas indígenas pertencentes às diversas etnias, nacionalidades e referências culturais. Sendo assim, embora esse fato não represente uma exclusividade no Brasil, uma vez que capitais como Porto Alegre e Rio Branco também agregam povos indígenas originários de países como Argentina e Peru, creio que Boa Vista se faz singular em razão da presença de indígenas de três países (Brasil, Venezuela e Guiana) com políticas indigenistas diferentes, o que promove distintas concepções acerca dos direitos a serem acessados.

Assim, para que o processo de diálogo com o Estado se efetivasse, foi necessário buscar a institucionalização. Nesse caso, com a institucionalização dos movimentos indígenas, em especial a partir da década de 1970 (Ortolan Matos 2006), evidenciou-se uma consciência política em que se sobressaíram o protagonismo e a capacidade de autodeterminação dos povos indígenas, ou seja, se antes o “índio” era concebido pelo Estado como membro passivo e transitório da sociedade nacional, agora o cenário se desloca para o campo do agenciamento e enfrentamento das políticas indigenistas que atendiam aos interesses assimilacionistas do governo (Carneiro da Cunha 1994; Ramos 1997).

Com o processo de institucionalização, passou a ser necessário para as lideranças que formam as organizações indígenas a apropriação das ferramentas burocráticas – documentos oficiais, inserção no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) - entre outros *Programas de verdade*, para tomar emprestada a expressão de Pacheco de Oliveira (2014), que o aparelho do Estado legitima enquanto canal de comunicação, configurados como crenças e saberes reconhecidos, assim como caminhos avaliados como adequados para apresentar aquilo que se idealiza. Na relação com agentes do Estado, as lideranças indígenas assumem o papel de sujeitos politicamente ativos na perspectiva do protagonismo indígena (Baines 2012).

A apropriação de uma linguagem burocratizada por parte das lideranças indígenas da cidade e demais membros das organizações indígenas, demonstra algumas das estratégias e negociações acionadas para ter o reconhecimento do direito de permanência na cidade com pleno acesso às políticas afirmativas. Além disso, a mediação promovida pelos movimentos indígenas na interlocução com a esfera estatal aponta para o entendimento de identidade étnica como recurso político no fortalecimento de demandas. Nessa perspectiva, sublinho a ponderação de Lima e Souza (2016) quando evidenciam que:

Os mecanismos de coibição da identificação não conseguem conter o pertencimento indígena. A identidade na cidade possibilita a constituição de organizações e movimentos de configurações étnicas, multiétnicas e/ou transétnicas (p. 34).

Nesse sentido, a análise do material etnográfico revelou a diluição das particularidades étnicas para dar espaço à institucionalização da ação coletiva na defesa de um projeto que tem o habitar na cidade como um ponto agregador. A referida institucionalização, traduzida na construção de associações e organizações indígenas em Boa Vista, se manifesta com mais

evidência nos processos de elaboração de pautas reivindicatórias, em que não se pretende a demarcação de Terra Indígena em contexto urbano, mas a obtenção de subsídios para que aqueles que se reconhecem como etnicamente diferenciados tenham a possibilidade de conviver com outros grupos sociais sem que a etnicidade seja um fator de segregação.

Tendo como horizonte essas questões, a tese inicial do projeto de doutorado era a de que as identidades étnicas seriam reforçadas e fortalecidas a partir da atuação da Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC) diante das instituições indigenistas, como Fundação Nacional do Índio e Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). No entanto, logo nas primeiras pesquisas de campo, tal perspectiva foi desconstruída quando me aproximei de outras duas organizações, Kapóí e Kuaikrî, até então desconhecidas para mim. As outras organizações surgiram após contendas fundamentadas nas diferentes concepções acerca das funções e alcance das lideranças. Foi quando percebi que a categoria “fortalecimento” não forneceria respostas satisfatórias.

Conforme aprofundarei ao longo do texto, as concepções mencionadas estão ligadas às diferentes formas como as identidades étnicas podem ser instrumentalizadas pelas *comunidades políticas* no enfrentamento das estruturas que invisibilizam o indígena em Boa Vista, quais sejam: participação político-partidária, performatividades, reuniões, entre outros.

Apropriar-me do conceito de *comunidades políticas* elaborado por Max Weber (1999) foi fundamental para a investigação proposta. Na obra *Economia e Sociedade*, o autor compreende que as concepções acerca de grupos étnicos não podem ser limitados aos conceitos de raça ou cultura, mas que o foco deve ser atribuído ao sentimento de pertencimento comum aos partícipes de uma dada comunidade: “o grupo étnico é compreendido como uma coletividade que partilha valores, costumes e uma memória comum, que nutre uma crença subjetiva numa origem, imprescindível para a definição da ‘comunidade de sentido’, existindo ou não laços de sangue” (p.277).

Para Weber, este sentimento é impulsionado subjetivamente e aponta para características em comum com as pessoas circunscritas na comunidade. Do mesmo modo, a pertença, por sua vez, não se faz pelas vias biológicas: elas não são satisfatórias em explicar, por exemplo, como pessoas distintas compõem uma dada coletividade. São os eventos que demarcam origens e experiências coletivas os motores que impulsionam situações de homogeneidades que envolvem grupos diferentes. Tem-se, portanto, o que o autor chamou

de *comunidades políticas*, em que as singularidades do grupo são definidas, assim como são delineadas as ações em comum e destinadas aos grupos de oposição.

A opção por trabalhar com o conceito de identidade étnica requereu a mediação da compreensão difundida pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000) que a define enquanto uma forma de organização social e não como suporte de cultura. Ao afirmar que as distinções entre os grupos étnicos se dão através dos sinais diacríticos, Fredrik Barth se distancia das abordagens culturalistas e contribui para o aprofundamento da concepção das identidades como algo relacional. Para o autor, a característica fundamental dessa compreensão está baseada na auto atribuição de uma identidade e de reconhecimento pelas demais pessoas partícipes de uma identidade que remete à “origem” como grupo social, que pode ser geográfica, por exemplo. Orientado pela perspectiva interacionista, o antropólogo pondera que as pessoas se valem das identidades étnicas para categorizar a si e aos demais, compondo grupos étnicos. A esse entendimento são acrescentadas fronteiras subjacentes aos grupos étnicos que, embora frequentemente permeadas por coletividades dissonantes, as distinções entre os grupos não desaparecem.

Indo mais além destas definições²⁸, Barth sustentou outras perspectivas que também se mostraram oportunas a esta pesquisa. Ao considerar que diferentes grupos étnicos compartilham entre si fronteiras que são sobrepostas, o autor acentua que estes interagem em diferentes níveis de vínculos que podem ser de ordem econômica, política, entre outros. A sobreposição destas fronteiras não promove uma homogeneização entre os diferentes grupos. Pelo contrário, é justamente por meio das várias interações empreendidas pelos grupos que as fronteiras são mantidas e atualizadas. É uma relação proporcional: se de um lado, há uma maior interação, a tendência é que os limites sejam mais bem demarcados.

A análise proposta pelo antropólogo ultrapassa a discussão sobre a continuidade de grupos étnicos e se ocupa dos processos dinâmicos de conformação e reconfiguração destes. Estes processos levam em consideração a interação com outros grupos e com o ambiente em que os elementos que compõem a etnicidade serão destacados ou ofuscados, ou seja, sendo esta interação contextual, ela requer a institucionalização de distintas formas de ação do sujeito. Se, portanto, os grupos em interação mudam, o ativamento da etnicidade também se

²⁸ Para uma abordagem crítica à obra de Barth, ver Diego Villar (2004).

altera, preponderando a distinção entre estes. Este ativamento pode ou não levar em consideração os sinais diacríticos claramente perceptíveis, como língua e objetos, ou outros, de natureza imaterial, como o conjunto de valores subjacentes à um determinado grupo. Assim, o que está em voga não necessariamente são os elementos diferenciadores, mas as fronteiras que são negociadas e, portanto, mutáveis em interações manifestadas em situações específicas. Preocupado com os elementos que compõem o pertencimento étnico, ou os sinais diacríticos que promovem as fronteiras de diferenciação entre os grupos, Barth sinaliza que estes são os agentes da etnicidade.

Com pertinência considerável, Barth destaca que nestas situações específicas de relações interétnicas perduram a concordância em relação aos códigos compartilhados, ou seja, a depender do contexto, esta consonância é variável e a etnicidade é destacada com maior ou menor grau. Promovendo uma articulação entre esta afirmação e a pesquisa aqui desenvolvida, este consenso se apresenta como um posicionamento político que intenciona promover um diálogo com o Estado. Ainda concordando com o autor, é na especificidade das relações sociais que os sujeitos acionam, ou não, a etnicidade. Acionamento, pois não são em todos os contextos que a etnicidade é destacada. Por vezes, mostra-se mais estratégico não sublinhá-la diante dos diferentes grupos. Nesse sentido, faz-se preponderante compreender, antes, o contexto e agentes envolvidos.

No contexto brasileiro, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) se apropriou das ideias de Fredrik Barth sobre o conceito de identidade étnica para avançar na formulação de conceitos, como o de fricção interétnica, que me voltarei mais adiante. Esta apropriação se deveu à uma ruptura e crítica à teoria da aculturação que se consolidava no Brasil a partir dos anos de 1930, sob influência da antropologia norte-americana, e que circulou por entre o pensamento antropológico brasileiro até meados da década de 1960 (Athias 2007). As influências contidas na extensa obra de Cardoso de Oliveira também perpassam pelo conceito de situação colonial de Balandier²⁹ e dos estudos difundidos pelo que se convencionou denominar Escola de Manchester que consideram a *situação social*.

Algumas das principais características das produções acadêmicas da Escola de

²⁹ Balandier considerou que a *situação colonial* se traduziu no contexto de relações desiguais que preponderou a imposição de um domínio estrangeiro que se arrogava uma suposta superioridade cultural em relação ao povo dominado (Ortiz 2002).

Manchester estão centradas em estudos contemporâneos motivados pelo colonialismo e industrialização (e seus efeitos) na África em meados dos anos de 1950, inspirados pela independência das colônias, dando lugar ao surgimento de novos países na era pós-colonialista. Comumente possuíam como orientação a abordagem inovadora no método etnográfico nos moldes de Malinowski de observação participante (Ribeiro 2013) aplicadas ao contexto urbano e em situação.

O antropólogo considerado como expoente e fundador da Escola de Manchester foi Max Gluckman (1987), autor de “Análise de uma situacional social da Zululândia moderna”, onde refletiu sobre a predominância de dominação da população branca em relação aos negros. Neste estudo específico, ainda que estes dividissem o mesmo espaço, havia evidente segregação entre as duas camadas. Para chegar a esta e demais conclusões, o autor tomou como foco de análise a inauguração de uma ponte, momento em que pôde identificar os dois grupos em situação e em interação, método empregado na antropologia como análise situacional. Este método, segundo Peter Fry (2011), possibilita a compreensão de contextos interétnicos e de rápida mudança social, além da identificação de questões que são centrais para a análise na escrita etnográfica. Para além da inovação de abordagem e método, os preceitos difundidos por teóricos da Escola de Manchester contribuem para a antropologia política e para a elaboração desta tese na medida em que também prevê a possibilidade das pessoas acionarem diferentes identidades, a depender da situação e que se encontram, sem que isso represente algo contraditório para si.

Roberto Cardoso de Oliveira (1981) na obra *O índio e o mundo dos brancos*, definiu o conceito de fricção interétnica como “O contacto entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contacto muitas vezes proporções totais” (p. 128). Este contato, por sua vez, é relacional e processual, ambientado em um sistema que envolve duas sociedades distintas e que empreendem um contato contínuo e forçado a uma relação co-participativa (Athias 2007).

As influências das ideias de Fredrik Barth também são evidentes na obra *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, em que Cardoso de Oliveira (1976) concebe o processo de autoidentificação como não-linear e contextual. Ele ocorre em situação e, portanto, varia de acordo com os diferentes grupos envolvidos:

No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada. Nesse sentido, o etnocentrismo como representações, é a comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais “primitivo” – se assim podemos nos expressar. Através dos “nossos valores não julgamos apenas os dos outros, mas os “outros”. Significa isso que a identidade étnica seja valor? Sabemos que ela não se funda numa percepção cinestética do ser, mas numa autoapreensão de *si em situação* (*idem*, p. 6).

No sentido proposto por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), a identidade étnica se traduz em seu caráter contrastivo, ou seja, ela seria o resultado das formas como diferentes grupos ou pessoas se relacionam entre si:

A identidade contrastiva parece se construir na essência da identidade étnica, à base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente (p. 6).

No contexto aqui priorizado, existe a fundamental necessidade de compreender as maneiras como se dá o processo de identificação étnica em contexto urbano “(...) em processo. Como é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas” (*idem*, p.5).

Contudo, para o contexto da investigação, foi preciso ir além das definições a respeito da identidade étnica definida por Fredrik Barth e Roberto Cardoso de Oliveira, o que conduziu ao amplo debate no campo antropológico a respeito do conceito de Etnicidade. Aqui, mais uma vez, tomo como referência outro antropólogo norueguês, Thomas Eriksen, cujo trabalho também serviu de base para as reflexões elaboradas por Cardoso de Oliveira acerca da definição desse conceito. Assim, ampliando o debate em torno da identidade étnica e etnicidade, permitindo pensar suas aplicabilidades em contextos multiculturais, Eriksen (1991) afirma que: “(...) ethnicity is a property of a relationship between two or several groups, not a property of a group; it exists *between* and not *within* groups” (p. 46).

Ainda para Eriksen (2002), cuja preocupação em seu artigo *Ethnicity versus Nacionalism* foi a de traçar possibilidades de coexistência entre o Estado e grupos multiculturais, embora haja pressão dos diversos setores sociais em se fazerem reconhecidos

nas suas multiplicidades, cabe ao Estado a responsabilidade de criar as condições necessárias para que a distinção entre as pessoas não seja um fator de segregação social.

James Clyde Mitchell (1974) por sua vez, afirma que Etnicidade e identidades regionais são categorias que dificilmente podem ser separadas em um contexto analítico. A problemática que tal afirmação apresenta para a discussão aqui proposta é a reflexão de que a dimensão regional é exatamente uma das categorias utilizadas por parte do poder público e sociedade civil para a questionar a pertinência da presença indígena em meio urbano. Estes, por outro lado, possuem outros entendimentos acerca de tal categoria, como será explorado em outro momento.

A análise realizada por Abner Cohen (1974: XXII) sobre o conceito de etnicidade reforça a perspectiva política oriunda da interação contextual de grupos organizados por meio de parâmetros materiais e simbólicos:

The concept of Ethnicity throws into relief, or rather dramatizes, the process by which the symbolic patterns or behaviour implicit in the style of life, or the sub-culture, of a group - even on highly individualistic men like members of an elite - develop in order to articulate organizational functions that cannot be formally institutionalized.

Abner Cohen (1979) também acentua que os antropólogos possuem uma preocupação em geral com a análise de duas perspectivas fundamentais e em interação, que seriam as relações de poder e os simbolismos. Em outras palavras, a preocupação que orienta as investigações da área seria a força que a ação simbólica exerce em situações políticas.

A permanência de pessoas autodeclaradas indígenas na cidade fluiu para uma reelaboração da etnicidade por meio de noções de territorialidades, entendidas como relações estabelecidas a partir do sentimento de pertença a um determinado território (Pacheco de Oliveira 1997). As noções de territorialidades são evidenciadas nas criações de organizações indígenas, uma vez que institucionalizam o discurso do pertencimento, e refletidas na construção de demandas políticas relacionadas com a legitimidade de manifestações de suas referências culturais para além das aldeias (Pacheco de Oliveira 2004).

A opção em trabalhar com estas vertentes é proveniente do instante no qual percebi que a categoria conceitual Cultura, nos moldes empregados tradicionalmente em trabalhos que envolvem povos indígenas no Brasil, limitavam a reflexão atinente às relações sociais

verticalizadas e os conflitos envolvendo interesses étnicos dissonantes diante do aparelho estatal.

O conceito de cultura, como tem sido empregado nos estudos sobre povos indígenas no Brasil, limitava a reflexão sobre as relações sociais verticalizadas e os conflitos envolvendo interesses étnicos dissonantes diante do aparelho estatal. Para melhor ilustrar a crítica a concepção de cultura presente nesses estudos, recorro as análises de alguns intelectuais que realizaram outras abordagens sob a perspectiva cultural. Fredrik Barth (2000), no texto “Análise da Cultura das Sociedades Complexas”, afirma que “a realidade de todas as pessoas é composta de construções culturais, sustentadas de modo eficaz tanto pelo mútuo consentimento quanto por causas materiais inevitáveis” (p. 109) e que embora não existam grandes problemas com este posicionamento, é necessário caminhar com cautela a partir desse ponto. Para o autor, “a velha definição de cultura”, ou aquela que não abarca relações de poder, não responde à questões fundamentais, como, por exemplo, o surgimento de padrões culturais. A proposta de Barth para definição do conceito de cultura é de que esta seja pensada no bojo das estruturas expressas em interações sociais entre grupos, o que permitiria a reflexão sobre a criação de padrões culturais.

No entanto, foi o antropólogo norte-americano Roy Wagner (2012) quem me permitiu compreender melhor o debate e a crítica em relação aos usos do conceito de cultura pela antropologia, e para entender a realidade encontrada em Boa Vista. Wagner se contrapõe ao debate interpretativista preconizado por Geertz (1989), adicionando a possibilidade dos símbolos como portadores de elementos que permitem a compreensão de uma dada realidade social. Conforme pontuou Benites (2007), “Sua teoria da cultura é, entre outras coisas, uma teoria da simbolização. Segundo esta teoria, os símbolos não se relacionariam com nenhuma realidade externa a eles, mas somente com outros símbolos” (p. 118). É nesse sentido que o *contexto* é concebido: ele é o *locus* privilegiado por onde os símbolos estão em conexão, em relação.

Para que a “cultura” seja possuidora de significado para quem busca sua compreensão, ela é empregada por meio de metáforas, reificações e colocada em um dado panorama que seja cognoscível não por aqueles que a vivenciam, mas para aqueles que buscam entendê-la. Dessa forma, a ideia primordial de Wagner sobre este conceito é de que

este seja entendido como criação constante e espontânea das sociedades que ocorre para além do engessamento que as noções de cultura podem trazer.

É nesse sentido que a cultura é pensada como invenção: a partir de um *continuum* no qual metáforas são criadas em torno de símbolos que são socializados e que, por sua vez, constroem um sentido de realidade que é relacional apenas internamente. Em outras palavras, é estando circunscritos em uma dada sociedade que os símbolos são dotados de significado por entre os que dele se valem.

Com base na ideia de socialidade, Roy Wagner (2010) refuta a concepção de agregação de pessoas em torno de uma sociedade e formação de seus grupos distintos como algo dado, que prescinde de uma construção. Em vez disso, o autor propõe pensar as formas de participação social por meio de um processo em que os sujeitos elaboram as suas distinções no decorrer de um processo relacional de formação dos grupos. Sendo assim, a própria construção da ideia de cultura e outras formas de compreensão do “eu” e do “outro” fariam a composição desse quadro. Tal relação permitiria refletir sobre as pessoas e os grupos sociais não de maneira unilateral, mas por meio da complementaridade.

Na esteira da discussão elaborada por Roy Wagner, Manuela Carneiro da Cunha (2009) também se apresenta ao debate acerca da definição de cultura. Ao promover um debate sobre como os grupos periféricos vêm pensando (e agindo) em torno do que se conhece em torno do conceito de cultura largamente forjado pela antropologia, a autora questiona: “quais são os processos, as questões e as transformações implicadas no ajuste e na tradução da categoria importada de ‘cultura’ por povos periféricos?” (p. 313). Para responder a esta questão, Carneiro da Cunha realiza uma distinção entre cultura e “cultura”, tomando esta última enquanto um “metadiscurso reflexivo” (p. 356), no bojo do qual as culturas são “inventadas” por meio de uma diversidade de símbolos e propósitos. Segundo esse entendimento, os conhecimentos tradicionais e demais referências que derivam desta “cultura” como metadiscurso não são necessariamente antigos. Antigos seriam seus procedimentos, que são diversos. Assim:

A maior parte dos itens culturais continuará parecendo igual àquilo que era. Fazer com que as coisas pareçam exatamente iguais àquilo que eram, dá trabalho, já que a dinâmica cultural, se for deixada por sua própria conta, provavelmente fará com que as coisas pareçam diferentes. A mudança se manifesta de fato no esforço para permanecer igual. (p. 372)

Aplicando esta afirmativa ao âmbito desta pesquisa, é importante frisar que o esforço empregado na utilização da “cultura” como meio de afirmação étnica se configura como estratégias que ressignificam a dinamicidade da cultura, que é manipulada diante dos diversos grupos étnicos em interação no contexto urbano.

Evidentemente, não é minha intenção arrolar em tal espaço todas as perspectivas antropológicas acerca do conceito de cultura, mas sinalizar algumas vertentes que justificam a opção para se repensar a tripla relação sociedade-identidade-cultura no trabalho proposto. Além disso, a perspectiva antropológica enquanto caminho teórico-reflexivo aventada por Wagner sinaliza o aguçamento da disciplina para questões étnico-sociais emergentes nas experiências coletivamente construídas por meio de lutas e negociações com as estruturas de poder, apontando para as resistências que daí são produzidas.

A partir dessas e outras questões, sublinho algumas premissas essenciais. Em primeiro lugar, é fundamental salientar que as perspectivas relacionadas com a categoria “identidade étnica” é a categoria presente não apenas no discurso dos sujeitos do trabalho, mas também nas redes e agenciamentos construídos a partir do espaço urbano.

Sobre esse tema, Arturo Escobar (2010) pondera que, em contextos políticos, as identidades se travestem de certo compromisso ético, onde há a criação de espaços nos quais os saberes e as práticas figuram como ferramentas úteis em situações de enfrentamento ou de opressão. Em outros termos, as identidades passam a ser instrumentalizadas como mecanismos de luta e articulação entre estruturas sociais subjacentes aos sujeitos que dela compartilham.

Outro aspecto que destaco é a formação de grupos etnicamente heterogêneos, por pessoas que possuem em comum a experiência de viver na cidade, em torno de problemas comuns vivenciados em Boa Vista. Desta situação, sublinho a criação e consolidação do movimento indígena no Brasil na década de 1980, articulado como forma de afirmação e autodeterminação indígena no Estado Nacional (Carneiro da Cunha 1991; Ramos 1997; Ortolan Matos 2006). Desde então, o movimento indígena acompanhou as sucessivas mudanças no cenário político brasileiro, particularmente nos anos 90, quando surgem múltiplos interlocutores indigenistas ligados ao governo, que passou por alterações significativas quanto às formas de organização e atuação. Maria Helena Ortolan Matos (2006) afirma que tais mudanças estão diretamente relacionadas com as alterações estruturais do

órgão indigenista oficial, a FUNAI, na década de 1990. Isso fez com que o movimento indígena também se reorganizasse em termos de formação e atuação política de lideranças indígenas. No contexto de Boa Vista, o processo de transformações ocorreu fundamentalmente a partir dos anos 2000, quando houve maior inserção de estudantes indígenas na Universidade Federal de Roraima e, conseqüentemente, maior interesse na obtenção de documentos como Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), documento que permite acesso ao ensino superior por meio de políticas afirmativas.

Nesse novo ambiente político, outras formas de movimentos indígenas são criadas, como as organizações indígenas de alcance local ou regional, associações de caráter social, entre outras formas (Ortolan Matos 2006). É nesse contexto que situo o surgimento dos movimentos de indígenas de Boa Vista com os quais dialogo na pesquisa, em que as lideranças se posicionam na interlocução direta com agentes do Estado brasileiro.

Destaco ainda que a construção de mobilizações sociais voltadas para a defesa de povos indígenas em contexto urbano não é um fenômeno exclusivo de Boa Vista, levando em conta que cidades como São Paulo (Athias e Lima 2007), Rio de Janeiro (Rebuzzi 2014), Manaus (Melo 2013), Belém (Ponte 2009), Porto Alegre (Rosado e Fagundes 2013), Crateús (Lima 2010) entre outras, também possuem suas próprias organizações voltadas para a mesma demanda. Contudo, observo que no âmbito desta investigação esse movimento reflete um processo de fortalecimento das identidades étnicas, por meio de ações políticas empreendidas por sujeitos que instrumentalizam o pertencimento étnico como ferramenta útil em contextos específicos de luta (Barth 2000).

Em outras palavras: as demandas políticas veiculadas pelas organizações estão sedimentadas em torno daquilo que se entende como identidade: exercer uma profissão *sendo* índio, a possibilidade de estudar dentro da lógica de escolarização indígena também na cidade, poder ter acesso à saúde sem que as línguas sejam complicadores, entre outros.

- **Os procedimentos de pesquisa**

Do ponto de vista de quem realiza pesquisa em contexto urbano, as atribuições em torno da etnicidades ganha contornos mais nítidos por se tratar de um campo em que as

diferenças identitárias não são diluídas em meio às sociabilidades citadinas e metropolitanas, as quais contam com elos racionais e objetivos de relacionamento humano, em oposição aos vínculos afetivos e emocionais das pequenas cidades interioranas (Simmel 1967).

A categoria “urbano” mereceu maior problematização, visto que para compreender o que acontece na cidade, foi preciso antes voltar o olhar para as comunidades situadas na zona rural, de onde se deslocaram alguns de meus interlocutores e membros dos movimentos indígenas. Não considero, portanto, que a pesquisa se situa no quadro da antropologia urbana, embora seja a cidade o lugar de articulação e negociação de maior parte dos diálogos. Entretanto, concomitantemente, as pessoas aqui envolvidas também se situam, com maior ou menor frequência, em comunidades indígenas localizadas nas zonas rurais no Estado e em países com os quais Roraima faz fronteira, como a Venezuela e Guiana.

Para além do núcleo urbano da cidade de Boa Vista, também estive em malocas, para estabelecer um contraponto e compreender o contexto oposto da agência e situação das pessoas que habitam na cidade. Ao pensar nesta estratégia multilocal de exercício etnográfico, George Marcus (1995) pondera que o movimento entre lugares em contexto de investigação possibilita o caráter de ativismo político para tal tipo de pesquisa. Político porque se lança a repensar estruturas comumente consideradas fixas, mas que estão inseridas em um contexto de trocas multilocais sensivelmente mais complexas. As etnografias multilocais são, inevitavelmente, o diálogo entre conhecimentos de várias qualidades e intensidades. Para o autor, considerar vários campos em um mesmo contexto de estudo e postular suas relações com base em uma abordagem etnográfica direta é uma importante contribuição desta modalidade de etnografia.

Sobre as ideias deste autor, julgo importante me alongar um pouco mais. O antropólogo norte americano reflete a mudança de paradigma acerca do fazer etnográfico a partir dos anos de 1980, atentando para a mudança conceitual e intelectual que passa a ser estabelecida, somada a uma nova configuração mundial em que destaca duas formas principais: a primeira como observação e participação etnográfica centrada em uma única localidade, em que o sistema mundial (embebido em relações capitalistas) é pensado ou desenvolvido por outros meios ou métodos. A outra, menos comum, incorpora-se ao sistema mundial, levando em consideração as reflexões pós-modernas, além de sair de um ponto fixo para examinar a circulação de significados, objetos e identidades culturais em um tempo-

espaço difuso. Tal abordagem constrói etnograficamente conexões e associações que surgem nas várias localidades. A comparação é um meio um tanto eficaz no descobrimento de tais conexões.

George Marcus acentua que a abordagem multilocal está delineada a partir da busca e da conexão entre cadeias, ou relações, mas que seguem mais ou menos as seguintes técnicas: seguir as pessoas (em contexto migratórios, por exemplo); seguir os objetos (traçar a circulação de bens, dinheiro, obras de arte etc); seguir a metáfora (quando o objeto se situa no campo discursivo); seguir a trama, história ou alegoria (o que acontece no contexto em que se empreende a pesquisa – narrativas, por exemplo); seguir a vida ou biografia (atentar para a história de vida do sujeito); seguir o conflito (diferentes partes ou grupos em que o conflito está estabelecido).

Partindo dessa premissa, em termos de pesquisas sociológica e antropológica em contexto urbano, sobressaem-se perspectivas teóricas oriundas das chamadas Escola de Chicago e Escola de Manchester. Evidentemente, esses não são os únicos caminhos analíticos a respeito de pesquisas realizadas em cidades, especialmente se levarmos em consideração os escritos elaborados a partir de perspectivas pós-modernas e pós-colonialistas, como aqueles produzidos por Stuart Hall (2006, 2009), James Clifford (2011), Homi Bhabha (1991), Nigel Rapport (2002), Edward Said (2003, 2007), entre outros.

A pesquisa também se fundamenta em um quadro mais amplo da antropologia contemporânea, no qual os estudos produzidos nesse campo disciplinar são deslocados das aldeias para as comunidades urbanas, especialmente a partir dos anos de 1950. No período em evidência, é notável o número de pesquisas realizadas por antropólogos na África, como Max Gluckman (1987), J. Clyde Mitchell (2014), entre outros nos demais contextos temáticos e disciplinares, como Abner Cohen (1974).

Orientado pelo referencial de análises situacionais, J. Clyde Mitchell (2010) apresenta concepções contidas no texto *A Dança Kalela* que lançam luz acerca da complexa interligação entre particularidades que permeiam os vínculos étnicos rurais de determinados agrupamentos africanos no contexto pós-colonial e o modo de vida urbano. Para tanto, Mitchell busca identificar quais são os significados atribuídos pela população de Copperbelt, cidade da Rodésia do Norte, atualmente Zâmbia, aos símbolos repercutidos pelos colonizadores europeus e que eram manifestados naquela dança tribal. Esta cidade era

habitada por pessoas pertencentes à diversas etnias que, motivadas por mudanças sociais geradas pelo colonialismo, foram aglutinadas no centro urbano, onde passaram a promover expressivas transformações nas relações sociais a partir desse cenário, expondo na dança uma releitura das relações sociais locais por meio da representação de aspectos que remetem à presença europeia naquele local. Tal fenômeno se assemelha apenas em partes ao tema da pesquisa, em especial no que diz respeito à transformação das relações sociais a partir de cenários plurais.

A perspectiva que pretendo destacar ao trazer essas pesquisas é a proposta metodológica destes estudos que consiste na descrição e isolamento dos elementos que compõem a situação em questão para, posteriormente, compreender a linguagem expressa em contexto social mais amplo. Desse modo, Gluckman (1987) e Mitchell (2010) fornecem significativas contribuições para o entendimento dos lugares ocupados pelos sujeitos envolvidos, bem como seus papéis e forma de participação em conflitos em um dado cenário urbano.

Tendo estas perspectivas metodológicas como condutora da pesquisa de campo, elegi como eventos importantes para compreender os conflitos as assembleias, residências, salas de aula, aldeias e demais espaços que considero como produtoras de conjunturas sociopolíticas que buscam solucionar conflitos envolvendo parte da sociedade não indígena e pessoas pertencentes a aproximadamente doze etnias indígenas existentes em Roraima. Também buscam, junto ao poder público, a possibilidade de fazer valer as políticas específicas, como acesso à saúde e educação diferenciada mesmo para aqueles que se encontram em no perímetro urbano de Boa Vista, ou seja, fora das comunidades demarcadas.

Na realização da pesquisa etnográfica, além da observação participante, uma das técnicas utilizadas foi realizar entrevistas com sujeitos que considere importantes pela posição que ocupam nos movimentos dos indígenas de Roraima. No total foram realizadas entrevistas com 27 pessoas, das quais 17 são indígenas, conforme apresento na tabela a seguir, organizada a partir da etnia, comunidade de origem, sexo, idade, bairro em que reside em Boa Vista, se pertence à alguma organização ou associação indígena, a ocupação e a idade que chegou em Boa Vista:

Tabela 2 Perfil dos entrevistados indígenas

Etnia	Origem	Sexo	Idade	Bairro que mora em Boa Vista	Associado (a)	Ocupação	Idade que chegou em Boa Vista
1.Macuxi	Comunidade St. Ignatius - Guiana	Feminino	62 anos	Centenário	Sim (Kapói)	Artesã	9 anos
2.Macuxi	TI Araçá da Serra	Feminino	69 anos	Liberdade	Não	Aposentada	8 anos
3.Macuxi	Comunidade da Pedra Preta	Feminino	22 anos	Cidade Nova	Sim (ODIC)	Estudante	13 anos
4.Wapichana	TI Serra da Moça	Masculino	35 anos	Aparecida	Sim (Kuaikrî)	Advogado	Era criança, não lembra a idade
5.Wapichana	Comunidade Sand Creek - Guiana	Masculino	33 anos	Cidade Satélite	Sim (ODIC)	Pedreiro e Antropólogo	17 anos
6.Wapichana	Bonfim, fronteira com a Guiana	Feminino	34 anos de idade	Jardim Caranã	Sim (ODIC)	Vendedora de cosméticos	10 anos
7.Macuxi	Comunidade Dadanawa - Guiana	Feminino	64 anos	União dos Operários	Sim (ODIC)	Aposentada	14 anos
8.Wapichana	Guiana (não lembra o nome da comunidade)	Feminino	53 anos	União dos Operários	Sim (ODIC)	Vendedora de cosméticos e professora de Wapichana	18 anos

9.Macuxi	Comunidade Karaudarnau - Guiana	Feminino	30 anos	Monte das Oliveiras	Sim (ODIC)	Empregada doméstica	15 anos
10.Macuxi	Boa Vista	Masculino	32 anos	Monte das Oliveiras	Sim (Kapói)	Pedreiro	--
11.Wapichana	Comunidade Karaudarnau - Guiana	Feminino	30 anos	Cidade satélite	Sim (ODIC)	Estudante	21 anos
12.Macuxi	TI Manoá/Pium	Feminino	41 anos	Senador Hélio Campos	Sim (ODIC)	Historiadora	Era criança, não lembra a idade
13.Wapichana	Boa Vista, cresceu na TI Truarú	Masculino	22 anos	Jardim Floresta	Sim (Kapói)	Estudante	15 anos
14.Wapichana	Cidade de Lethem-Guiana	Feminino	43 anos	Raiar do Sol	Sim (Kuaikrî)	Catadora de resíduos	17 anos
15.Wapichana	Cidade de Lethem - Guiana	Feminino	38 anos	São Vicente	Sim (Kapói)	Professora	15 anos
16.Macuxi	TIRSS	Masculino	37 anos	Raiar do Sol	Sim (Kuaikrî)	Funcionário público	19 anos
17.Wapichana	Comunidade St. Ignatius - Guiana	Masculino	50 anos	Raiar do Sol	Sim (Kuaikrî)	Aposentado	Não lembra

Com base nas entrevistas, a localização aproximada de origem dos fluxos de deslocamentos pode ser observada no mapa abaixo:

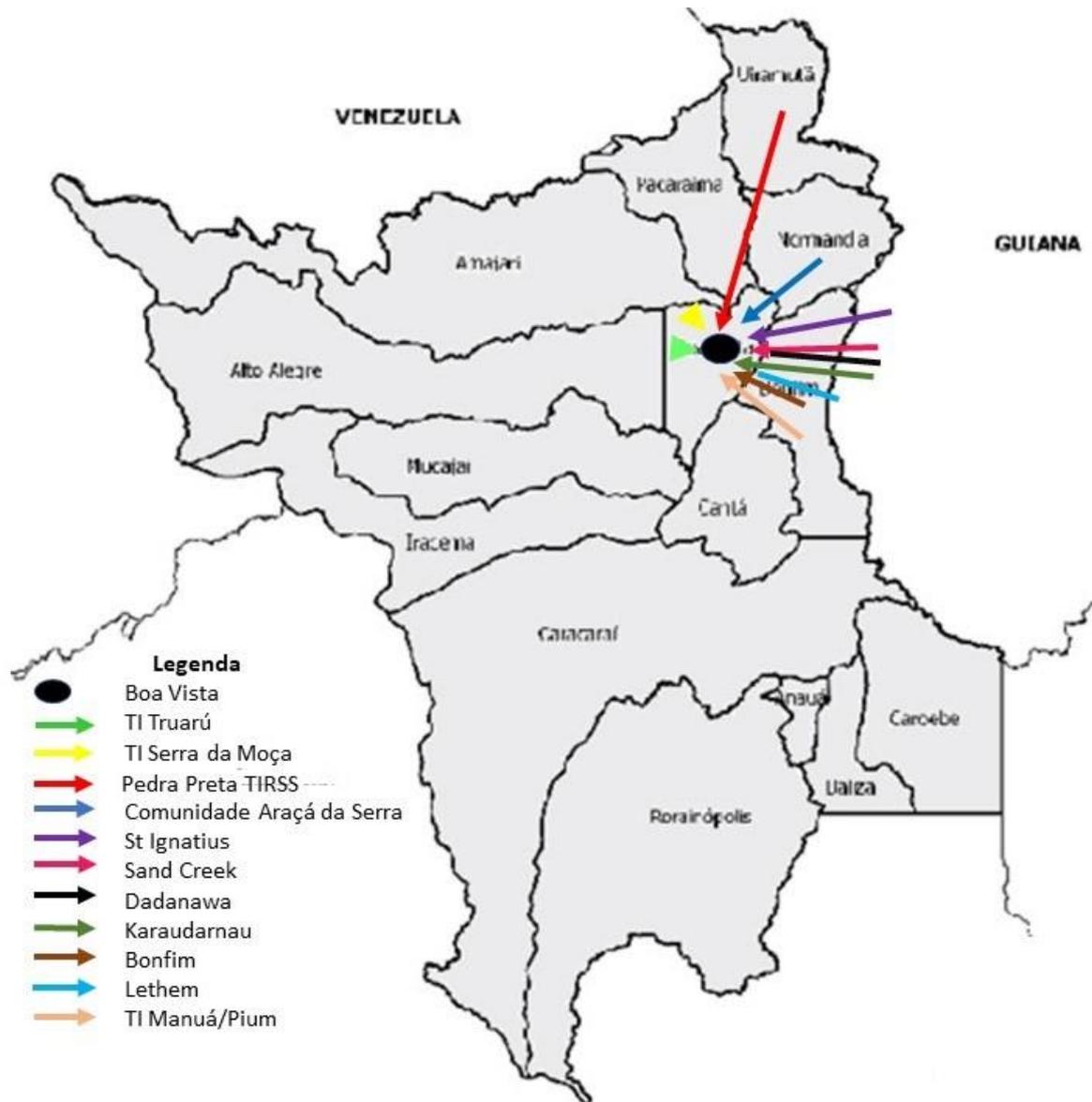


Figura 3 Mapa do fluxo de deslocamentos em direção à Boa Vista. Fonte: adaptado de IBGE

Irei aprofundar os dados da tabela e do mapa nos capítulos subsequentes, porém, é preciso realizar um registro prévio. Além daqueles que se deslocam das aldeias para a capital roraimense, existem os que nasceram em situação urbana, filhos de pais que se fixaram em Boa Vista. Nesses casos, os códigos urbanos e por estes me refiro ao próprio cotidiano da cidade que possui logística distinta se comparado às aldeias, são instrumentalizados com maior facilidade, visto que foram socializados com estes há longa data. Esta logística diz

respeito ao acesso a bens e serviços na cidade que exige certo domínio do funcionamento das estruturas administrativas da cidade. É comum, por exemplo, a dificuldade no trato com o dinheiro e, por consequência, o endividamento por empréstimos financeiros ou utilização de cartões de crédito entre aqueles recém-chegados na cidade ou entre os que vão para Boa Vista em dias de pagamentos de benefícios. Em entrevista, Dona Nelina me informou que gosta de viver na cidade, mas com alguma renda financeira: “Porque não é fácil viver na cidade. Se não tiver dinheiro, não come, não compra nada”.

Não significa, porém, que tais sujeitos não encontrem outros obstáculos relacionados com a auto identificação e ser identificado por outros como etnicamente diferenciado, obstáculos estes erigidos pela sociedade envolvente. Muitos, inclusive, mesmo tendo sua participação negada em espaços políticos e sociais, não se percebem inseridos em relações sociais discriminatórias.

Busquei sujeitos diversos para serem interlocutores da pesquisa, mas os resultados mostraram certa convergência nos relatos. Por exemplo, no que se refere à ocupação, das 11 entrevistadas do sexo feminino, 8 já trabalharam ou ainda trabalham como empregadas domésticas. Em relação aos 6 entrevistados do sexo masculino, 4 já trabalhou ou ainda trabalha em serviços braçais como pedreiro, ajudante de pedreiro, capinador de quintais, carregador de entulhos de construção, entre outros. Ainda que não esteja incluso na tabela, pois vou apresentar e analisar estes dados mais adiante, os motivos para os deslocamentos em direção à Boa Vista foram quatro: para as mulheres mais velhas, o casamento com não indígenas foi a razão da mudança da aldeia para a cidade. Para os demais interlocutores houve a busca por trabalho que, a princípio, não necessariamente é assalariado, bem como a procura por educação formal e tratamento médico.

Sempre que não foi possível realizar entrevistas formais, registrei minhas impressões no caderno de campo, as quais estão pulverizadas ao longo deste texto. Retomando Roy Wagner (2009) me fiz atenta aos riscos dos textos antropológicos na “invenção” de culturas no momento em que o antropólogo as investiga, por meio da transformação dos dados em escrita, de abstrações e generalizações que façam sentido para seus interlocutores acadêmicos.

Para selecionar as pessoas com as quais realizaria as entrevistas, estabeleci alguns critérios: lideranças indígenas, membros dos movimentos indígenas e representantes do

município, governo estadual e federal. Porém, nem todas as entrevistas se mostraram profícuas aos objetivos deste trabalho, razão pela qual realizei uma triagem para decidir quais seriam fundamentais para a consolidação deste texto. Do mesmo modo, as conversas informais também me forneceram muito dados que julguei importantes para a pesquisa.

Na aproximação com as pessoas e espaços necessários para fazer a observação e obter os dados que foram fundamentais para elaborar esta tese, retomei as articulações com lideranças e me fiz presente nas reuniões, ocasiões em que me apresentei, pois sempre contam com novos membros, bem como expliquei a pesquisa que estava produzindo. Estes momentos de participação ocorreram sempre com a ciência e concordância das pessoas que ali estavam. O mesmo vale para as gravações em áudio das reuniões e entrevistas, fotografias registradas e aqui utilizadas. Também me assegurei da concordância dos envolvidos nos momentos em que frequentei residências ou acompanhei suas próprias articulações, mesmo as que ocorriam por convites das lideranças. Consideramos, eu e os demais envolvidos, fundamental esta anuência para que todo procedimento investigativo seja realizado sem ruídos de comunicação.

O texto que segue foi produzido com a colaboração de muitos, efetivada por meio de uma relação acadêmica e profissional de respeito entre todas as partes, que acompanham a discussão e que se lançam a questionar ou problematizar com generosidade, sempre que julgam necessário, todo conhecimento que é produzido e que, direta ou indiretamente, os envolve, pois são conscientes de que tal produção pode e deve ser apropriada por eles. A questão dialógica compõe o quadro de preocupações da ciência antropológica, no sentido de processo de produção do texto etnográfico e os resultados que nele serão apresentados (Peirano, 1985). Sobre a prática etnográfica, aqui ela é entendida enquanto ação sensivelmente antropológica, na qual o pesquisador permite a ruptura com o senso comum a partir do confronto entre teoria e realidade encontrada em campo (*idem*, 1995).

A esse respeito, Marilyn Strathern (2014) apontou outros horizontes. Ao analisar a existência de estruturas de poder que conduzem as perspectivas disciplinares da antropologia, a autora questiona sobre o foco da pesquisa ou, em outras palavras, a quem o texto etnográfico é direcionado e, além disso, sobre os tipos de relações que são estabelecidas no momento de execução da pesquisa. Nessa linha de raciocínio e atenta para a questão da reflexividade na pesquisa antropológica, Strathern pondera que os resultados dos textos

produzidos no campo disciplinar da Antropologia constroem conhecimento para a sua reflexão própria.

Durante o exercício da observação participante, me deparei com o “silêncio” diversas vezes durante as reuniões das organizações indígenas de Boa Vista. Tal silêncio, por sua vez, era acompanhado de olhares, expressões faciais, demonstração de desconforto diante de determinadas falas de lideranças, ilustrando tensões entre os membros da organização. Assim como proferido na fala durante a conferência³⁰, fica a evidência do silêncio enquanto um código produzido coletivamente, acionado em situações específicas. Sendo um código, foi imperativo decifrá-lo.

No que diz respeito aos dados quantitativos apresentados no trabalho, esses foram obtidos a partir de instituições federais como IBGE, FUNAI, FUNASA, Diocese de Roraima, entre outros. No entanto, há dados que são conflitantes e mereceram maior problematização. De acordo com a ODIC, por exemplo, existem 31.000 pessoas autodeclaradas indígenas em Boa Vista. Contudo, com base no recenseamento de 2010, a cidade de Boa Vista abriga 6.072 pessoas que se identificaram como indígenas residindo no núcleo urbano, sendo a sua maioria jovens. Em razão disso, optei por buscar respaldo nas projeções quantitativas oficiais produzidos por órgãos federais, ainda que reconheça que tais números merecem maior problematização, inclusive, pelas categorias abarcadas no Censo Demográfico, bem como a forma de abordagem dos profissionais no tocante à identificação de indígenas.

Diante do número apresentado, considero importante frisar que as pessoas que estão inseridas nas organizações representam uma parcela pequena, porém crescente e ativa, diante do total de indígenas já demonstrado. Santos (2016) ressalta que:

No ambiente de trabalho das diversas construções dos projetos arquitetônicos em Boa Vista, a maioria dos índios não possui informação sobre as políticas afirmativas para populações originárias. Esta situação é decorrente do estilo de vida na cidade, pois a maioria enfrenta longas jornadas de trabalho e, apesar dos vínculos parentais, não se envolvem com as questões de interesses políticos ou direitos indígenas, diferentes daqueles

³⁰ Na ocasião da palestra da antropóloga Dra. Anne-Maria Losonczy (EHESS), proferida em 22/03/2017, sua fala esteve direcionada para uma antropologia reflexiva, cujo exercício etnográfico sinaliza a natureza paradoxal da coexistência limitada com o “outro”. Em sua fala, a Dra. Losonczy problematizou qual a lógica subjacente aos discursos produzidos na pesquisa antropológica. Abordou ainda o silêncio como um “dado”, como um fato etnográfico, especialmente em pesquisas realizadas em contextos de violência onde emerge a importância da negociação (relação pesquisador-pesquisado) no momento de feitura do trabalho de campo. De acordo com ela, o silêncio é um código partilhado entre membros de uma mesma comunidade.

moradores das comunidades a que pertencem pois os que estão nelas sempre se reúnem para discutir direitos (p. 201).

Como uma das estratégias de pesquisa, elegi a residência de Dona Nelina, situada no bairro União dos Operários, como um ponto de referência a partir do qual eu pude tecer redes de contatos. Ela é uma importante articuladora vinculada à ODIC e realiza intenso trabalho de base na localidade, o que inclui reuniões, aulas de língua inglesa e Wapichana, além de capacitações profissionais para as mulheres indígenas da localidade, como produção artesanal. Por ter um grande conhecimento do seu bairro e dos bairros no entorno, Dona Nelina, me ajudou a identificar quem eram seus vizinhos e a etnias. Generosamente, enquanto estive em sua residência, Dona Nelina também chamava seus amigos e amigas para que fossem entrevistados por mim, ainda que eu não estivesse solicitando. Observo que a iniciativa vem da crença de que aquelas vozes também precisavam ser ouvidas e seus relatos mereciam visibilidade para além das cercas de sua casa. Esta se mostrou uma estratégia eficiente ao passo que a mediação empreendida por Dona Nelina possibilitou diálogos, entrevistas e vivência com os moradores indígenas da região, permitindo um maior horizonte interpretativo para a investigação.

Considero importante ressaltar que minha presença nos espaços de reunião, no começo da pesquisa, nem sempre era bem vista. Por ser um espaço de compartilhamento, denúncias e reivindicações, a minha presença ali como pesquisadora era interpretada como a presença do Estado e havia certo temor de que pudessem existir perseguições ou retaliações de minha parte. Este desconforto foi minimizado após idas frequentes às reuniões e após terem compreendido os objetivos deste trabalho. Somando-se a isso, Dona Nelina também fez algumas intervenções, sempre reafirmando a importância das pesquisas para que as pautas tivessem visibilidade. Deixei de ser, portanto, uma “ameaça”.

Esta relação de desconfiança inicial é largamente debatida no campo disciplinar da Antropologia. Me parece exemplar o relato empreendido por Stephen Baines (1992) em sua tese de doutorado intitulada *É a FUNAI que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroari*, acerca da proibição de sua pesquisa em razão da disseminação de informações falaciosas a seu respeito, as quais tinham como objetivo impedir que os dados produzidos pela sua investigação impactassem os interesses das instituições envolvidas no processo de construção da BR-174. O antropólogo narrou que a relação com os Waimiri-Atroari foi permeada por

tensões e desconfianças (entre os indígenas) decorrentes de interesses conflitantes produzidos no âmbito de instituições como FUNAI e Frente de Atração Waimiri-Atroari e foi constantemente desafiado a posicionar-se “como antropólogo”.

Comumente, em pesquisas etnográficas na antropologia, a confiança ou cumplicidade se constitui como um tipo de pacto do pesquisador com o grupo de interesse ao estudo (Rocha e Eckert 2013). Por vezes, este pacto é quebrado pelo antropólogo/pesquisador que faz uso de procedimentos que ferem os princípios do grupo, vide as denúncias contidas na emblemática obra de Tierney (2002) acerca do trabalho de Napoleon Chagnon e suas condutas para obtenção de informações consideradas tabus entre os yanomami.

Dado esse panorama, para melhor direcionar a leitura do documento em questão, explanarei em forma de sumário expandido a estrutura do texto desta tese. O trabalho proposto possui quatro capítulos assim organizados: na Introdução apresentei os fundamentos da proposta, tais como tema, problemas de pesquisa, perguntas norteadoras, objetivos, abordagens teóricas e métodos e técnicas, o ponto de partida do trabalho, tese e hipóteses construídas. Tais pontos, evidentemente, serão abordados e aprofundados nas partes seguintes. Destaco também os estudos pioneiros sobre povos indígenas em contexto urbano no Brasil, correlacionando ao estado da arte dessa temática na atualidade.

No capítulo 1 apresento a cidade de Boa Vista e seu processo de urbanização utilizando, para isso, fontes bibliográficas, documentais e relatos coletados em entrevistas. A junção e análise do material fornece um quadro mais preciso a respeito da relação que os povos Macuxi e Wapichana possuem com a capital roraimense, bem como as nuances históricas dos conflitos entre Estado e povos indígenas nesta localidade. Examinarei ainda que as relações entre os Macuxi e Wapichana e a cidade de Boa Vista estão ancoradas em uma memória afetiva e transcende a busca por serviços civis, visto que é na cidade que se encontram as instituições oficiais como FUNAI, UFRR, SESAI, entre outros.

É também nesse capítulo que apresento os povos Macuxi e Wapichana, enquanto grupos étnicos, e busco demonstrar processos históricos maiores (de contato, de deslocamentos e de lutas), os quais são apropriados nos discursos que sugerem a legitimidade da presença de povos indígenas na cidade, visto que a capital é erguida em território tradicional. Ao sinalizar esses processos históricos, também busco argumentar que a maneira como a colonização foi empreendida no Estado de Roraima possibilitou a conformação de

uma elite política e econômica local, a qual ainda hoje protagoniza episódios de conflito com a população indígena da região. Com a discussão, pretendo ainda mostrar que o sentido de pertencimento amparado na ancestralidade está presente em grande medida nas condutas políticas elaboradas pelas lideranças das organizações manifestadas, por exemplo, quando afirmam que imigrantes são os não-indígenas, ou seja, não os que se deslocam de suas aldeias para Boa Vista.

O Capítulo 2 se divide em seis partes elaboradas com o objetivo de apresentar que as organizações indígenas analisadas no trabalho compõem um contexto histórico mais amplo de lutas dos movimentos indígenas consolidadas a partir dos anos 1970. Para tanto, promovo uma apresentação e análise acerca dos eventos que foram propícios à consolidação dos movimentos indígenas no Brasil. Neste empreendimento, dialogo com autores como Ortolan Matos (2006), Stephen Baines (2012) e Alcida Ramos (2004) e analiso o contexto do surgimento de uma das mais importantes instituições indígenas do Brasil, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), que passou a protagonizar um novo cenário de disputas políticas locais.

Ao apresentar as situações que motivaram a criação das organizações, também examino situações que demonstram a percepção e apropriação da cidade de Boa Vista, por parte de lideranças e membros dos movimentos indígenas, como um lugar de lutas e tensões.

No bojo das tensões que perpassam às estratégias elaboradas pelos movimentos indígenas da cidade de Boa Vista, estão entendimentos a respeito das identidades étnicas que são bastante difusos. Em outras palavras, enquanto uma dada organização defende que o autoreconhecimento étnico independe da incorporação de determinados símbolos culturais, outras afirmam que tais elementos são indispensáveis no processo de autoafirmação na cidade, sem os quais se perderiam sentimentos de pertencimento.

No Capítulo 3 proponho descrever e problematizar as os instrumentos, as funções e posicionamentos políticos de representantes do Estado, nas esferas municipal, estadual e federal, no que se refere ao tratamento dado aos grupos étnicos que são foco da pesquisa. Para tanto, faço uso de fontes documentais oficiais, bem como de entrevistas com funcionários específicos. Além disso, examino o RANI como ferramenta de objetificação cultural (Wagner 2012; Carneiro da Cunha 2009) requerida pelo movimento e negada pelo Estado. Também problematizo as categorias classificatórias empregadas na identificação de indígenas que moram em cidades, tais como índios urbanos, desaldeados, destribalizados,

entre outros, e como estas categorias dificultam o diálogo entre povos indígenas em situação urbana e instituições públicas. A intenção do capítulo é mostrar como o Estado constrói e reconstrói estratégias de atuação restritiva a partir das demandas do movimento indígena da cidade, a qual os impactam diretamente.

No Capítulo 4 focalizo nas trajetórias de quatro lideranças indígenas, evidenciando como suas experiências particulares, tal qual aquelas que motivaram os seus deslocamentos, foram direcionadas para a construção e atuação nas três organizações. Ao mesmo tempo, retomo os dados sobre a ODIC, Kapói e Kuaikrî por considerar que os direcionamentos destes movimentos indígenas refletem diretamente a vivência e ações destas lideranças. A opção em evidenciar estas trajetórias se deu após a escuta de diversos relatos nas reuniões acerca das motivações para os deslocamentos. Percebi, nestas ocasiões, que tais razões já haviam sido anteriormente experimentadas pelas lideranças. Com base nos discursos e no material etnográfico, ofereço elementos para mostrar como a cidade oferece sentidos diferentes ao pertencimento étnico, contribuindo para o processo de adaptação e, também, o de não-adaptação em contexto urbano. Em qualquer um dos casos, conforme demonstrarei, a permanência dos Macuxi e Wapichana em Boa Vista está configurada em um sentido político e de resistência, motivando a criação de redes nos bairros periféricos.

Para concluir a tese, nas considerações finais, atualizo a análise da conjuntura para discutir as formas de atuação política das organizações, em Roraima e em Boa Vista, diante do atual cenário político de cerceamento dos direitos indígenas e de atualizações das estratégias assimilacionistas empreendidas pelos agentes Estado na cidade de Boa Vista.

CAPÍTULO 1 - POVOS INDÍGENAS E A URBANIZAÇÃO DE BOA VISTA

*Eu moro na cidade
Esta cidade também é nossa aldeia*

Márcia Wayna Kambeba



Figura 4 Monumento aos Pioneiros em Boa Vista representando a diversidade de povos na ocupação territorial da cidade. Fonte: Márcio Lavor 2015

Neste capítulo abordarei, inicialmente, o processo de colonização do que atualmente compreende o Estado de Roraima e, posteriormente, apresento a cidade de Boa Vista, levando em consideração os processos de ocupação e urbanização baseada em fontes bibliográficas, documentais e orais. Estes processos demonstram três dimensões que interessam à esta pesquisa: a primeira é de que a trajetória dos Macuxi e Wapichana não pode ser dissociada da formação da capital de Roraima; a segunda aponta para perspectivas históricas do conflito com as instituições que representam o Estado e, por fim, a terceira diz respeito a constituição de uma cidade multicultural.

1.1. A presença do Estado no extremo-Norte

ação não apenas visou garantir a ocupação do território com particular atenção às regiões de fronteiras, mas também o apresamento de índios e, em especial, a exploração dos recursos florestais que sustentou a economia da administração colonial (Farage 1991).

Com o intuito de efetivar a presença portuguesa na região e defender o território, foi construído o Forte do Presépio que, posteriormente, deu origem à cidade de Belém. Esta fortificação obstruiu, em diversos momentos, tentativas de invasões de espanhóis, entre outros, às terras brasileiras. A intenção, contudo, era de avançar ainda mais para o interior da região Norte, inicialmente por meio de expedições, o que promoveu conflitos substanciais com povos indígenas. Estes conflitos foram amenizados a partir da atuação de missionários jesuítas (Furtado 1981).

Este conjunto de práticas, quais sejam, táticas do exército, expedições que objetivavam a conquista do território e as missões religiosas figuram o que Souza Lima (1995) classificou como “ações civilizatórias” que, em relação aos povos indígenas, são caracterizadas como um conjunto de estratégias do governo, a exemplo da atração ou agremiação, na qual os povos indígenas são concentrados com vias de facilitar o controle dos mesmos. A catequese também cumpre esta função de controle, onde se busca evangelizar através da igreja com o aval do estado, bem como as expedições de matriz militar.

A colonização portuguesa na parte Norte brasileira terá outros direcionamentos a partir do século XVIII com a atuação do Marquês de Pombal que desenvolveu projetos visando assegurar territórios para a Coroa portuguesa. Neste período foi criada a Capitania de São José do rio Negro, que mais tarde viria a ser o Estado do Amazonas. O terceiro governador da Capitania foi o Brigadeiro Lobo D’Almada, cuja administração impactaria definitivamente a região que atualmente é o Estado de Roraima, na época anexada à Capitania (Santos 2004). Vejamos o porquê.

Foi sob comando de D’Almada que em 1775 o Forte de São Joaquim do rio Branco foi edificado na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, os quais formam o rio Branco (ver figura 5, p. 47). Distante 30 quilômetros do que viria a ser a cidade de Boa Vista, a finalidade da fortificação era de ocupação estratégico-militar (Baines 2012), proteger a região de fronteira, impedir a invasão dos espanhóis, ingleses e holandeses (Rosa 2014), bem como efetivar os aldeamentos (Toner 2010).

Paralelamente a construção do Forte, D'Almada também viabilizou a introdução de gado bovino nas terras situadas às margens do rio Branco, ao criar três fazendas reais: a São Bento, a São José e a São Marcos, sendo apenas esta última existente ainda nos dias de hoje. O objetivo era atender as demandas por carne e couro da Capitania de São José do rio Negro (Santos 2004).

Segundo (Santilli 2004) e Andrello (2010), as fazendas reais, assim como o Forte de São Joaquim, foram construídos em território tradicional Macuxi, os quais já haviam tido contato com as ações violentas promovidas pelos missionários. Uma vez ali situados, foram apresados, escravizados e forçados ao sedentarismo sob duras condições. Os reflexos destas ações colonizadoras foram nefastos. Para que se tenha uma projeção deste impacto, no período em que a colonização é iniciada, existiam aproximadamente 28 etnias ao longo do Rio Branco (Santilli 2004). Este número foi reduzido para oito, são estes: Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó, Wai-Wai, Yanomami, Ye'kuana e Waimiri-Atroari, que, além daqueles que vivem em Boa Vista, atualmente estão nas 32 TI's demarcadas pelo Governo Federal, e outras mais aguardando homologação. Hoje, as Terras Indígenas representam 46,3% do território de Roraima. Dessas etnias, os Macuxi e Wapichana estiveram mais proximamente em contato com a população branca e de origem europeia que se estabelece no vale do rio Branco a partir da edificação do Forte e criação das fazendas reais:

A cultura do gado e a fortaleza fixaram ali um pequeno grupo de origem europeia, que se impôs ao indígena e deu origem a um setor social e político de relevância no futuro. Membros do contingente militar foram casando com as índias e formando famílias, enquanto os militares mais graduados, quase sempre oriundos do Nordeste, trouxeram suas famílias. Seus descendentes se tornaram fazendeiros, privatizando as terras das fazendas reais e, incorporando elementos chegados mais recentemente, como na passagem do século XIX para o XX, originaram grupos familiares que ainda têm projeção social em Roraima. (Santos 2004, p. 84)

Frente a esta nova conformação social, pautada em princípios civilizatórios (Elias 1994), Lobo d'Almada intencionava também promover a integração dos Macuxi e Wapichana aos moldes sociais em curso por meio do fornecimento de vestimentas e incentivo para o casamento com soldados da região (Barbosa 1993). Estes projetos correspondiam às práticas e discursos integracionistas e assimilacionistas e guardam semelhanças com o que ocorreu no início do século XX, em que o empenho das instituições no Brasil esteve voltado para a

transformação de povos indígenas em mão de obra disponível para os setores produtivos nacionais (Baines 2012).

As missões evangelizadoras, visando fornecer mão de obra indígena para o trabalho escravo no Forte de São Joaquim e nas fazendas reais, motivaram inúmeras revoltas dos Macuxi e Wapichana, que fugiam em várias direções, inclusive para o lugar onde hoje está situada a cidade de Boa Vista. As fugas também eram direcionadas para regiões mais distantes:

No fim do século XVIII, os índios administrados pelos soldados do forte São Joaquim se rebelaram contra maus tratos sofridos. Muitos abandonaram as antigas missões só retornando após anistia e promessas de melhor tratamento (Santos 2004. p. 85).

Sobre esse assunto Pereira (2010) revelou que a parcela mais arredia dos Macuxi e Wapichana que foi atingida pelo contato com os portugueses, se deslocou para a região de montanhas e florestas situada no Norte de Roraima. A outra parte permaneceu e, como forma estratégica de sobrevivência e resistência, se adaptou ao novo modelo de sociedade, compondo a formação social da região (Melo 2012).

Para aquela parcela que se deslocou para a região de montanhas, situada na parte fronteira do país, o projeto de colonização se deu de maneira diferente, conforme argumentaram Carneiro da Cunha (1994) e Nádia Farage (1991). Este projeto era orientado por uma ação estratégica de posicionar povos indígenas nas fronteiras com via de garantir os limites da colonização portuguesa. As autoras afirmam ainda que são os Macuxi e Wapichana os responsáveis pelo delineamento da fronteira com os países vizinhos (Venezuela e Guiana), os quais eram chamados de muralhas dos sertões, visto que, anos mais tarde, foi com base na argumentação de presença desses povos que o Barão do rio Branco e Joaquim Nabuco reivindicaram o território em disputa com a Guiana (Carneiro da Cunha 2012 p.125).

Cronologicamente, as missões evangelizadoras desenvolvidas no vale do rio Branco antecedem a inauguração do Forte São Joaquim. De acordo com os anuários produzidos pelos missionários beneditinos, e que estão no Centro de Informações da Diocese de Roraima (CIDR 2007), em 1692 a Câmara de Belém solicitou ao Rei de Portugal D. Pedro II que fossem enviados missionários para fazer a evangelização dos índios do rio Branco. Assim, frades Carmelitas chegaram à região do rio Branco em 1725, vindos de missões já iniciadas ao longo

do rio Negro e fundaram a Missão Nossa Senhora do Carmo. Eles promoveram aldeamentos e, ao mesmo tempo, a dispersão dos Macuxi e Wapichana que resistiram a este processo evangelizador. Além dos missionários Carmelitas, há registro da ordem Beneditina e Consolata (Baines 2012) atuando nessa região, sendo que esta última atualmente, contribuiu para a criação de alguns movimentos indígenas em Roraima, o que explanarei melhor no Capítulo II.

Dando prosseguimento aos eventos e agentes que formaram a base do conflito que se alarga até a contemporaneidade, com o advento do século XIX e, junto com ele, a independência do Brasil, o território que hoje é Roraima passa por uma nova transformação. As antigas fazendas reais, agora denominadas fazendas nacionais, foram expandidas e avançaram na ocupação de terras destinadas à pastagem, tendo como consequência mais expulsões de povos indígenas de seus territórios tradicionais. Neste processo, se destaca um dos oficiais do forte de São Joaquim, Inácio Lopes de Magalhães, originário do Nordeste, que “formou um pequeno clã, como aconteceu com os patriarcas das famílias Brasil, Motta, Souza Cruz e outras, que vão formando alianças e avançando sobre as terras indígenas e públicas” (Santos 2004. p. 87).

Até aqui é possível vislumbrar o teor dos conflitos historicamente estabelecidos entre a população indígena e os agentes a serviço do projeto colonizador, que se intensificaram no fim do século XIX e início do século XX, quando um grande número de pessoas vindas da região Nordeste se estabeleceu na Amazônia brasileira, na tentativa de fugir da seca. Foram atraídas pelas oportunidades econômicas possibilitadas pela produção da borracha, onde uma parte se dirigiu as regiões de seringais e outra parte dos migrantes se dirigiu para a região que atualmente é o estado de Roraima, para trabalhar na garimpagem de ouro e diamantes nas florestas.

Segundo Santos (2004), o garimpo foi largamente financiado pelos posseiros das fazendas, a exemplo da família Brasil, que se situavam nas proximidades das fronteiras, o que facilitava o escoamento para a Venezuela e Guiana. Esta mesma família também ganhou projeção política a partir da criação do Território Federal do rio Branco em 1943, quando a região deixa de ser parte do Estado do Amazonas:

A criação do território de Rio Branco (...) representou o primeiro passo para uma mudança radical numa sociedade local, dominada por criadores de gado que também exploravam o garimpo e por alguns comerciantes. Uma população pouco numerosa se dedicava ao extrativismo vegetal e animal,

principalmente no baixo rio Branco, apoiada em pequenas povoações com pontos de ligação com Manaus. (Santos 2004. p. 17)

Na segunda metade do século XX o Território Federal do Rio Branco passa por novas transformações. Uma delas diz respeito à mudança de categoria da Fazenda São Marcos, em 1974, que passou a ser denominada Colônia Agrícola São Marcos. Para Geraldo Andrello (2010):

Não se tratava de mera sutileza, pois essa mudança de nome acarretava, como previa o Estatuto do Índio, que, em primeiro lugar, os índios ali residentes passavam a ser classificados como aculturados, e, em segundo lugar e por decorrência, que estava aberta a via para legalização das posses particulares existentes, pois a colônia agrícola indígena é área destinada à exploração agropecuária onde conviviam “tribos aculturadas” e membros da comunidade nacional. (p. 80)

Foi somente no ano de 1991 que a Colônia Agrícola de São Marcos passou a ser Terra Indígena São Marcos, que se configura, duplamente, como um marco da luta do movimento indígena em Roraima e do reflexo da Constituição Federal de 1988, que reconhece aos povos indígenas o direito às terras tradicionais³¹.

Outra transformação considerada importante em Roraima está relacionada à atração massiva de sulistas e nordestinos, em especial oficiais do exército, os quais eram fomentados pelo governador Brigadeiro Ottomar Pinto que fazia doação de lotes de terra (incluindo terras tradicionais indígenas) com estratégia de viabilizar a ocupação territorial (Vieira 2007). Para Staevia (2011): “Até a primeira metade dos anos 1980, ao menos 14 projetos de colonização agrícola já haviam sido instalados em Roraima, favorecendo sobremaneira a convergência de pessoas em direção à região.” (s/p.):

O novo estado teve sua instalação em 1990, mas nas primeiras eleições, saem vitoriosos, na grande maioria, políticos representantes de grupos de interesse diferenciados, mas praticamente todos contrários aos limites impostos pela Constituição à exploração dos recursos naturais e à demarcação das terras indígenas (Santos 2004. p. 19)

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988 Roraima foi elevado à categoria de Estado. A nova Constituição Federal estabeleceu o reconhecimento dos direitos dos povos

³¹ Este processo será melhor descrito no Capítulo II.

originários às suas terras, mas no contexto roraimense não houve grandes mudanças no que diz respeito a reconhecimento desses direitos e ao controle e fiscalização de ações que ameaçavam as terras ocupadas por esses povos. Para Santos (2004):

Definiu-se um controle, por vezes mais formal que real, mas sempre presente, sobre a ação de um desenvolvimento predatório, contrariando tradições e políticas arraigadas, tais como a da infinidade de recursos e o direito do livre acesso a estes. A partir daí, os agentes do Estado, aplicadores da legislação, passaram a ser alvo de críticas de agentes econômicos, principalmente locais, adeptos da exploração imediatista dos recursos naturais. Onde os interesses foram e são mais fortemente contrariados como em Roraima, a questão passou para o campo da política, tomando ares de luta por direitos ligados à soberania, além de incorporarem esforços das autoridades estaduais para reverter a situação. (p. 19)

A jurista Priscilla Rodrigues (2016), concordando com Santos (2004), afirma que “O problema é que as mudanças legais promovidas pela Constituição não se traduziram em mudanças imediatas na prática cotidiana da administração pública e, principalmente, do poder judiciário na atuação em casos concretos envolvendo indígenas”. (p. 138).

As estratégias de ocupação portuguesa e domínio do território (fortificação, fazendas reais e missões evangelizadoras) e, posteriormente, os projetos de garimpo de ouro e diamante em Roraima, exemplificam a concretização de tensões que se estenderiam até a atualidade. A partir disso, é importante lembrar do conflito entre povos indígenas e as famílias que se instalaram na região, as quais seus descendentes irão de autoproclamar “famílias tradicionais” na posteridade. A esse respeito, me voltarei no último tópico. Aqui, cabe destacar que grande parte destas tensões tiveram como palco o que atualmente é a cidade de Boa Vista, o que me dedico a explicar no próximo tópico.

1.2. A formação da cidade de Boa Vista

No tópico anterior mencionei que as missões evangelizadoras já se faziam presentes na região do vale do rio Branco antes da construção do Forte de São Joaquim. As primeiras missões ficaram a cargo dos Carmelitas, que fundaram a Missão Nossa Senhora do Carmo. Com a expulsão dos missionários providenciada pelo Marquês de Pombal a partir de 1750 (Farage 1991), somando-se à expansão das antigas fazendas reais, foi fundada naquela região a fazenda Boa Vista, em posse de Inácio Lopes Magalhães. No entorno da fazenda houve o

surgimento de um pequeno povoamento chamado de Freguesia de Nossa Senhora do Carmo. Transformada em vila pelo Decreto Estadual nº 49 de 9 de julho de 1890 e, posteriormente, transformada em município pela Lei Estadual nº 1.262 de 27/08/1926.

O viajante e explorador francês Henri Coudreau (1887), incumbido pelo governo francês de realizar estudos e reconhecimentos de rios na Amazônia, esteve no extremo Norte do Brasil entre os anos 1887 e 1888, e descreveu a população da região de Boa Vista como sendo composta por brancos, mamelucos e índios, sendo que estes últimos trabalhavam como domésticos para as famílias locais. Pesquisa realizada por Melo (2012) constatou que do século XIX até hoje esse quadro pouco se alterou e que a maioria das mulheres indígenas que reside em Boa Vista trabalha como empregada doméstica ou como babá, e os homens como pedreiros ou ajudantes de pedreiro. Estas profissões são uma das poucas alternativas de fonte de renda para esses sujeitos que, invariavelmente, são mal remunerados, ou ludibriados quanto aos seus devidos vencimentos.

Segundo informações disponibilizadas pelos anuários dos missionários beneditinos, constantes no CDIR, no início do século XX, o viajante e explorador de minérios norte americano Hamilton Rice afirmou que os indígenas da região do Rio Branco e, mais especificamente de Boa Vista, já podiam ser considerados “civilizados”, sob a justificativa de que eles se vestiam como os demais membros da sociedade e exerciam atividades rurais fundamentais, como o pastoreio. Rice afirmou ainda que tais indígenas, notadamente Macuxi e Wapichana, estavam prestes a serem parte da sociedade nacional, no sentido da destituição da identidade étnica (CIDR 1987). Evidentemente, por ser um explorador de minérios, seu discurso integracionista estava embebido de interesses que visavam a legitimação de sua prática.

Conforme apresentei no tópico anterior, o processo de colonização de Roraima se deu pelas vias de expulsão de povos indígenas de seus territórios tradicionais. Em Boa Vista, o processo ocorreu da mesma forma, somando-se ao fato de que foi na capital que se instalou grande parte das pessoas advindas de outros Estados e, portanto, onde houve maior eclosão dos conflitos. Temos, assim, o encontro de diferentes sujeitos no âmbito multiforme que é a cidade, de modo que, corroborando com Roberto Cardoso de Oliveira, na defesa de que um dos fenômenos mais recorrentes na sociedade moderna é o contato interétnico, “(...) entendo

como tal as relações que têm lugar entre os indivíduos e grupos de diferentes procedências ‘nacionais’, ‘raciais’ ou ‘culturais’ (1976, p. 01).

A composição populacional de Boa Vista pode ser pensada a partir de três momentos históricos diferentes que impulsionaram intensos fluxos migratórios em direção à esta cidade: o primeiro, em fins do século XIX, onde a grande seca que atingiu o Nordeste motivou o deslocamento de várias famílias, que passaram a se instalar na região Norte. O segundo, no período da ditadura militar, particularmente nos 15 anos que antecedem o fim deste regime, homens e mulheres das regiões Sul e Nordeste eram atraídos pela exploração de minérios como forma de constituir riqueza. É nesse período (década de 1980), inclusive, que se observa um crescimento substancial da população nesta cidade:

Tabela 3: Crescimento populacional de Boa Vista. Fonte: IBGE 2017

Ano	População
1970	36.464
1980	67.017
1991	144.249
2000	200.568
2010	284.313
2012	300.959
2014	314.900
2015	320.714
2016	325.414

O terceiro momento, a partir do ano de 2015, corresponde a “crise” política, econômica e social da Venezuela³², que se intensificou no ano de 2017 fazendo com que 70.757 pessoas daquele país³³ migrassem para a cidade de Boa Vista. Deste número, cerca de

³² Simões (2017) enfatiza que embora a crise venezuelana tenha se iniciado anteriormente a 2015, é neste ano que a crise ganha contornos mais nítidos em razão das eleições naquele país. A partir daí, suas consequências se tornam mais visíveis, como os intensos fluxos migratórios para os países vizinhos.

³³ Dados fornecidos pela Divisão de Polícia de Imigração da Polícia Federal, 2018.

41.755 pessoas permaneceram na cidade na esperança de obter emprego em diversos setores. Deste número de 41.755 pessoas que se deslocaram do norte da Venezuela até a capital roraimense 619 pertencem a etnia Warao (Rocha 2018), onde passaram a exercer a venda de objetos de produção própria e a morar no abrigo público Centro de Referência ao Imigrante (CRI), localizado no bairro Pintolândia, periferia da cidade.

Para citar um exemplo que ilustra o surgimento de uma nova situação em Boa Vista, no ano de 2015, quando dei início a coleta de material etnográfico para esta pesquisa, observei uma crescente presença de indígenas vendendo mel e artesanato, ou mesmo pedindo dinheiro nos semáforos das principais avenidas da cidade. Este tipo de atividade não faz parte do escopo de trabalhos executados pelos povos Macuxi e Wapichana de Boa Vista, ou de qualquer outra etnia tradicionalmente circunscrita em território roraimense. Além disso, meu estranhamento a respeito desta atividade vem do fato de que até aquele momento eu jamais havia visualizado esta prática nesta região.

Assim, em uma tarde do mês de setembro de 2015 me aproximei de um grupo de 3 mulheres, acompanhadas de 5 crianças, que estavam em um semáforo situado próximo à Universidade Federal de Roraima, de onde eu estava saindo após ter realizado uma das entrevistas para este trabalho. Elas estavam vendendo cestarias e garrafas de mel, que eram oferecidas enquanto transitavam por entre os carros quando o sinal fechava. Após cumprimentá-las, perguntei o valor e o nome das peças que estavam vendendo. Compreendi que não se tratava de brasileiras, mas de indígenas da etnia Warao, vindas da Venezuela. Elas não dominavam as línguas portuguesa ou espanhola, verbalizando apenas o básico para se comunicar em um país estrangeiro.



Figura 6 Mulheres Warao no bairro Jardim Floresta

As pessoas vindas da Venezuela também contribuíram para a transformação das feições do núcleo urbano boa-vistense, pois agora são também parte considerável da população da cidade. As músicas ouvidas nas ruas e nos bares, os produtos expostos nos supermercados, as comidas vendidas nas praças, as cores e formas das vestimentas exibidas nas vitrines, entre outros, fazem referência a este grupo recém-situados em Boa Vista.

Do mesmo modo, Boa Vista também foi (e continua sendo) o destino de indígenas originárias da Guiana, particularmente da etnia Wapichana, dada a localização fronteiriça do Estado de Roraima, conforme podemos observar no mapa abaixo, e cujo trânsito é facilitado pela existência de rodovias.

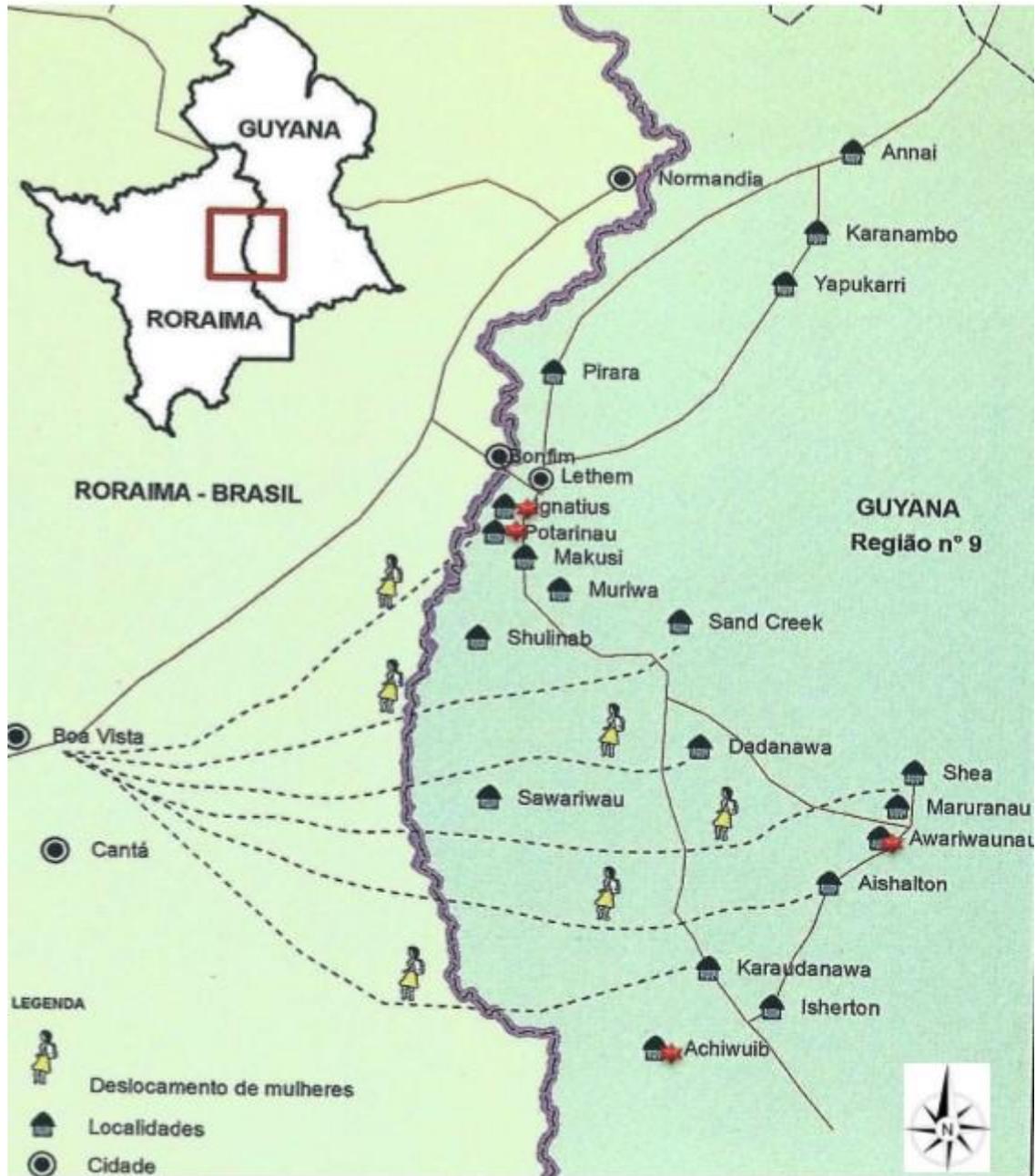


Figura 7 Deslocamentos entre Guiana e Brasil. Fonte: Frank *et al* 2015

A cidade de Boa Vista possui 53 bairros, os quais constam nos mapas elaborados e difundidos pelos órgãos competentes. Contudo, por se tratar de uma região em ininterrupta expansão, particularmente em razão dos constantes deslocamentos de povos indígenas oriundos de comunidades rurais ou de comunidades da Venezuela e da Guiana, alguns novos bairros surgem constantemente frutos de ocupação de terrenos do município, a exemplo do Monte das Oliveiras, Pedra Pintada, entre outros. No mapa a seguir constam os bairros de Boa Vista e o período de início de ocupação:

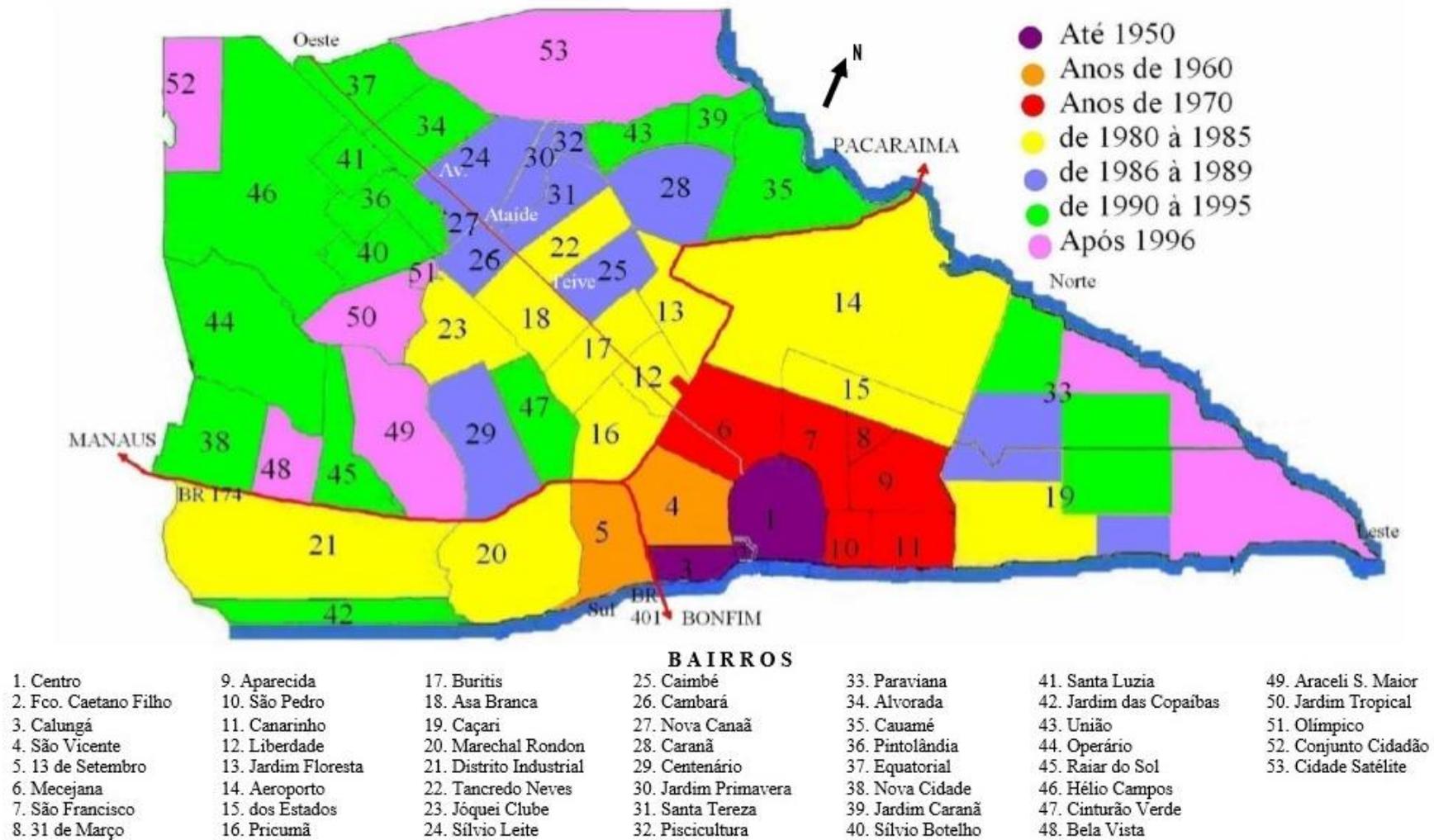


Figura 8 Mapa dos Bairros de Boa Vista. Fonte: Vale 2007.

Me dedico neste momento a apresentar aqueles bairros em que se observa uma maior presença indígena. Os demais bairros serão apresentados nos capítulos seguintes, quando relatarei as experiências etnográficas. Algumas informações também são descritas com base nos dados levantados pelo Projeto *Kuwai kîrî*³⁴ que percorreu os bairros de Boa Vista com o intuito de elaborar um diagnóstico e refletir sobre a presença indígena nesta cidade e que, igualmente, alguns dos quais pude apresentar em pesquisa realizada no âmbito do mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural (Melo 2012).

A começar pelo bairro Araceles Souto Maior (ver Figura 8, bairro nº 49, p. 59) Oliveira (2010) identificou uma predominância de pessoas pertencentes à etnia Patamona, as quais possuem pouca familiaridade com a língua portuguesa. As localizações das comunidades de origem destas pessoas, ainda segundo o autor, estão situadas nos municípios que fazem fronteira com a Venezuela e Guiana, tais como Pacaraima, Uiramutã, Normandia e Bonfim. A sede da Associação Cultural Indígena Kapóí está neste bairro e, durante o trabalho de campo, identifiquei pessoas pertencentes às etnias Macuxi e Wapichana que são originárias da Guiana. O bairro foi formado recentemente, a partir da década de 1990, por meio de ocupações não autorizadas pela Prefeitura Municipal de Boa Vista. A localidade não apresenta infraestrutura adequada, como saneamento, iluminação ou asfaltamento. Em bairros como este, não é incomum que a vizinhança se comunique em inglês, ou línguas maternas e, por fim, em português.

O bairro Monte das Oliveiras está localizado às margens da BR – 174, que liga Boa Vista à Pacaraima, fronteira com a Venezuela, e possui aproximadamente 80% de moradores indígenas Macuxi ou Wapichana que habitam casas construídas com materiais como madeira, que descreverei com mais detalhes no Capítulo 4. Por ser originário de ocupação considerada irregular pela Prefeitura, ainda não consta nos mapas oficiais, aparecendo como bairro Aeroporto (ver Figura 8, bairro nº 14, p. 59). Ao longo do trabalho de campo que realizei neste bairro, onde ocorreram duas reuniões da ODIC, sendo uma no segundo semestre de 2015 e outra no primeiro semestre de 2016, não fui capaz de contabilizar qual dos dois grupos seria a maioria no Monte das Oliveiras, pois a percepção das identidades

³⁴ Oliveira, R. G. 2010. *Projeto Kuwai kîrî: a experiência dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima*. Boa Vista: Editora da UFRR.

étnicas é bastante variante, no sentido de que alguns se identificavam, ao mesmo tempo, como Macuxi e Wapichana.

Nos bairros 13 de Setembro (ver Figura 8, bairro nº 5, p. 59) e União dos Operários (ver Figura 8, bairro nº 43, p. 59), as etnias identificadas também foram Macuxi e Wapichana (Oliveira 2010, Melo 2012). Neste último bairro, como mencionei na introdução, está localizada a residência de Dona Nelina, a qual me ajudou a identificar quem eram seus vizinhos e as etnias.

No bairro Raiar do Sol (ver Figura 8, bairro nº 45, p. 59) encontrei uma maior variedade étnica com a presença de Patamona, Ingarikó e Ye'kuana, que se sobressaíam à presença de índios das etnias Macuxi e Wapichana. Pelo fato de estar localizado próximo ao aterro sanitário da cidade, este bairro abriga muitas famílias indígenas que encontram no aterro uma fonte de renda financeira por meio da separação dos resíduos para fins de reciclagem. Neste bairro está a sede da Associação Municipal Indígena Kuaikrê e já estive a sede da ODIC.

Como mencionei anteriormente, existem constantes deslocamentos dos Macuxi e Wapichana entre comunidades situadas nas TI e a cidade. Os deslocamentos que realizam na atualidade também estão correlacionados a uma percepção mais ampla de território, justificado nos discursos que remetem à ancestralidade. A este respeito, me dedicarei um pouco mais adiante. Nesse momento, creio ser importante fazer uma síntese das trajetórias Macuxi e Wapichana.

1.3. Os Macuxi

A trajetória do povo Macuxi passou a ser documentada por viajantes europeus que estiveram no extremo norte entre os séculos XVIII e XX, como Henri Coudreau (1887), que contabilizou 3.000 pessoas da etnia Macuxi naquele período. Em consulta aos anuários produzidos pelo CIDR (1989), grande parte deste total ainda vivia em estado de isolamento, pois nesta época pouco se tinha contato com o extremo-norte brasileiro, se comparado aos anos posteriores. Estes relatos também se referem ao povo Macuxi como índios “bravos”, “arredios”, “insubordinados”, “insolentes”, “guerreiro”, pois se recusavam a servir não

apenas ao viajante em questão, mas a quem mais não conseguissem ou não quisessem estabelecer alianças.

Alguns anos mais tarde, em 1911, o antropólogo alemão Theodor Koch-Grünberg descreve na obra *Do Roraima ao Orinoco* (2006, p. 31) o seu contato com os Macuxi e os descreve como “(...) sujeitos feios de rostos grosseiros. Como estão há muito tempo a serviço dos brancos, já foram bastante contagiados pela ‘cultura’”.

Em sua passagem por Boa Vista, o antropólogo se hospedou em residências cujos empregados eram Macuxi. Estas residências pertenciam às famílias Brasil e Neves, cujas origens remetem aos migrantes nordestinos que me reporte anteriormente. Para reforçar a compreensão deste tipo de relação, que perdura até o presente momento, é preciso enfatizar que os Macuxi foram submetidos forçosamente ao modelo externo de relações sociais, estabelecido pela colonização empreendida no local (Santilli 1997).

Os Macuxi pertencem à família linguística Karib, é uma etnia predominante em Roraima em termos de população, com cerca de 20 mil indivíduos (FUNASA 2010) apenas no território brasileiro. Estudos sobre o movimento indígena em Roraima realizados por Vieira (2007), mostram que o povo Macuxi se constituiu num dos principais protagonistas das lutas pela demarcação de TIs. Um fato emblemático sobre a atuação desse grupo étnico, e que ainda está presente na memória de outros indígenas dessa região, diz respeito aos violentos episódios que marcaram o processo de homologação da TI Raposa Serra do Sol, no ano de 2005:

Os Macuxi, Wapixana, Taurepang e Ingarikó (...) são com efeito grupos remanescentes de uma diversidade étnica muito maior, atestadas pelas fontes setecentistas relativas ao alto do vale Rio Branco. Essas fontes (relatos do colonial Lobo D’Almada) que, em 1787 levantou as etnias localizadas na área de influência portuguesa e do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que em 1786 explorou o Rio Branco, mencionam para o século XVIII as seguintes etnias: Waiká, Macuxi, Jaricuna (Taurepang), Sucuri, Acarapi, Protocó, Guinau, Tapicari, Sapará, Guaxunará, Irimissana, Wapixana, Paaviana, Caripuna, Auaqui, Pauxiana, Amariba, Atorai, Parauana e Parauá. (...) A colonização da região viria a promover o desaparecimento de muitos deles. (...) Entre os motivos estão a fusão de vários grupos e o refluxo territorial, mas principalmente as várias epidemias que grassaram na região desde o século XVIII e o recrutamento da mão-de-obra através da escravidão e dos aldeamentos que marcaram a prática colonial portuguesa neste período. (Vieira 2007. p. 86)

Além de Vieira, outros estudiosos, como Im Thurn (1883 *apud* CDIR 1987), que investigaram os caminhos percorridos pelos Macuxi até a fixação no território onde hoje é o estado de Roraima, afirmaram que existem duas versões sobre o território onde ocorria o deslocamento desse grupo. A primeira afirma que o deslocamento tem sua origem na bacia do Orinoco. A segunda versão afirma que os Macuxi têm sua origem nas ilhas caribenhas. Em todo caso, ambas as versões deixam evidente que os deslocamentos ocorreram progressivamente até alcançarem as regiões situadas ao norte do Rio Branco. Para o historiador Jaci Guilherme Vieira (2007), esta última versão acerca da presença dos Macuxi em Roraima é apropriada pela elite local que tenta deslegitimar a demarcação de TÍ's com base na argumentação de que os Macuxi são povos do Caribe, e não dos campos de lavrado de Roraima.

É importante enfatizar, como destaquei em pesquisa anterior (Melo 2012), a existência de uma terceira versão apresentada por Santilli (2001) acerca das origens do povo Macuxi, que está fortemente ancorada na tradição oral partilhada por membros dessa etnia. A narrativa diz que o território tradicionalmente habitado por esse e outros povos foi construído pelos filhos do Sol, Makunaima e Insikiran:

Em diversas narrativas – *pandon* -, contam esses povos que Macunaima percebeu entre os dentes de uma cotia, adormecida de boca aberta, grãos de milho e vestígios de frutas, que apenas ela conhecia; saiu, então, a perseguir o pequeno animal e deparou com a árvore *Wazacá* – a árvore da vida -, em cujos galhos cresciam todos os tipos de plantas cultivadas e silvestres que os índios se alimentam. Macunaima resolveu, então, cortar o tronco – *piai* – da árvore *Wazacá*, que pendeu para a direção nordeste; nessa direção, portanto, teriam caído todas as plantas comestíveis que se encontram até hoje, significativamente, nas áreas recobertas de matas. Do toco da árvore *Wazacá* jorrou uma torrente de água, que causou grande inundação naquele tempo primordial. Segundo o mito, esse toco permanece: é o Monte Roraima, de onde fluem os cursos d'água que banham o território tradicional desses povos. O mito fala, assim, da origem do cultivo que marca a humanidade, bem como de sua diferenciação étnica, expressa também na localização geográfica. (Santilli 2001. p. 17)

Tal qual ocorreu com o território Wapichana, as terras ocupadas pelos Macuxi também sofreram consideráveis reduções em função de interesses latifundiários de políticos locais, particularmente na década de 1970 (Santilli 1997):

(...) a criação do Território Federal de Roraima, abrangendo a região do vale do Rio Branco, desmembrado do Estado do Amazonas na década de 1940,

possibilitou uma relativa autonomização administrativa da sociedade regional, o que traria enorme impacto formulação da política fundiária relativa às terras indígenas. A esse rol de mudanças acrescentou-se, por fim, o estabelecimento, ainda no início do século XX, de duas agências indigenistas da região de campos do vale do Rio Branco: o Serviço de Proteção aos Índios, sediado na Fazenda São Marcos, e a missão evangelizadora beneditina, fundada às margens do alto Rio Surumu, entre as aldeias Macuxi. A incidência desses fatores, somados, caracteriza o início de um novo período da história do contato dos Macuxi com a sociedade nacional (2001. p. 39).

Ao longo dos anos, a sociedade que foi construída em Boa Vista esteve fortemente empenhada em apagar a identidade étnica dos Macuxi. Mesmo com estes esforços, as pessoas pertencentes à esta etnia se mantêm resistentes em face aos projetos integracionistas e sustentam suas diferenças por meio de um processo contínuo de reafirmação identitária (Melo 2012). A respeito das maneiras com as quais as identidades étnicas são afirmadas pelos sujeitos em contextos adversos e desiguais, Barth (2000) ponderou que esta é uma ação concreta que deriva de uma decisão que leva em consideração as interações as quais os sujeitos estão inseridos, bem como os resultados que daí podem ser gerados, ainda que esta ação possa lhe causar problemas em razão da posição que ocupam em relação à sociedade dominante.

1.4. Os Wapichana

Tal qual ocorreu com os Macuxi, os primeiros contatos interétnicos que se tem registro ocorrem no século XVIII (Farage 1997), período em que tem início a inserção portuguesa no extremo Norte do país. Nádia Farage e Paulo Santilli (2006) constataram o esforço da Coroa portuguesa em submeter os Wapichana aos aldeamentos que se erguiam na região nos idos do século XVIII, bem como ao apresamento para o trabalho escravo no Forte São Joaquim:

Para o vale do rio Branco, pode-se igualmente dizer que, apesar desta primeira fase de escravização e aldeamento no século XVIII, o contato se intensifica com a ocupação fundiária, que se inicia com a chegada de colonos civis na segunda metade do século XIX. Com efeito, a colonização civil, que consolida a economia pecuária da região, inaugura a espoliação

de territórios indígenas. A ocupação de terras nesta região fez-se acompanhar de mecanismos de arregimentação da população indígena para as camadas mais baixas da sociedade regional que então se formava. (Farage e Santilli, 2006, p. 267).

Coudreau (1887) conviveu com pessoas pertencentes a esta etnia e as descreveu como “mansas”, mas que estavam em guerra com índios Macuxi em razão de disputas por território. Koch-Grunberg (2006), por sua vez, descreveu os Wapichana como vaqueiros a serviço dos fazendeiros que se estabeleceram em seus territórios tradicionais, situação ainda assaz recorrente atualmente.

Membros deste grupo étnico que possuem ligação com alguma organização indígena que atua na cidade de Boa Vista dividem com os Macuxi estes e outros espaços, como as salas de aula. Porém, um dos primeiros registros escritos acerca dos povos indígenas no que hoje se configura como o estado de Roraima, aponta que a convivência entre os dois grupos nem sempre transcorreu sem conflitos, como foi mencionado acima. Na atualidade, contudo, no que concerne às comunidades na zona rural de Boa Vista, a convivência é pacífica e não há mais registro de conflitos. É fundamental destacar que esta aliança foi uma solução/estratégia construída com a finalidade de sobrevivência diante das situações de tentativas de extermínio engendradas pelas missões evangelizadoras e pela ocupação territorial empreendida pelos portugueses.

Na atualidade, em contexto urbano, esta aliança também se configura como estratégica na medida em que a diluição das diferenças étnicas em torno de uma identificação em comum, a “indígena”, objetiva o fortalecimento da luta, uma vez que os problemas sociais e econômicos vivenciados na cidade são comuns a estes grupos.

O território tradicionalmente ocupado pelo povo Wapichana compreende o vale do rio Uraricoera, no Brasil, ao vale do rio Rupununi, na Guiana. São povos pertencentes à família linguística Aruak e antes do início da investida portuguesa as pessoas pertencentes à etnia Wapichana se configuravam como o povo mais numeroso da região (CIDR 1989). Porém, em 1887, segundo os registros de Coudreau (*apud* CIDR 1989), existiam menos de 1.000 pessoas dessa etnia ao longo do vale do Rio Branco.

de integração dos índios à sociedade nacional (Silva 2007; Baines 2012). Contudo, a realidade encontrada em Boa Vista não se difere muito nestes aspectos.

Para melhor descrever essa situação faço um breve relato de um registro etnográfico feito durante o lançamento do fascículo do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) que descreve a situação de povos indígenas no aterro sanitário de Boa Vista. De acordo com dados levantados pelo PNCSA, existem aproximadamente 250 famílias indígenas no aterro, por vezes fazendo moradia no local. Conforme pude observar, a maioria dessas pessoas é composta por indígenas da etnia Wapichana, originárias da região de fronteira da Guiana, com pouca ou nenhuma familiaridade com a língua portuguesa. Estas famílias convivem com uso de drogas ilícitas, aliciamento para prostituição, inclusive infantil, entre outras situações. Foi na tentativa de fazer garantir proteção para estas famílias que a ODIC buscou junto ao PNCSA a realização de oficinas com vistas a difundir direitos básicos que podem ser requeridos pelas famílias.



Figura 10 Família Wapichana no aterro sanitário de Boa Vista

Embora seja inegável a situação de vulnerabilidade social desses sujeitos, não pretendo empreender uma discussão relativa a pobreza subjacente à situação. Esta opção se deu por acreditar que esta categoria não possui abrangência o suficiente para responder as especificidades étnico-culturais das pessoas com as quais trabalhei na pesquisa. A economista Ana Hilda Carvalho de Souza (2012) possui uma concepção diferente da que

exponho. Embora a autora reconheça que esta categoria deva ser relativizada ao se tratar de povos indígenas, o conceito de pobreza é aplicado para analisar a distribuição de renda entre indígenas em Boa Vista. Penso, contudo, que questão é um tanto mais complexa. As estratégias de sobrevivência na cidade demandam ações que estão além das relações monetárias. Embora parte dos entrevistados reconheça a necessidade de ter dinheiro na cidade, este não é um fator determinante para a reprodução da vida. A historiadora Azenate Braz (2003), por sua vez, também analisa a situação dos índios da cidade sob os parâmetros da pobreza.

A questão se torna mais complexa na medida em que as tentativas de transportar as concepções e valores da sociedade ocidental para populações indígenas se apresentam desastrosas. Se, por exemplo, levarmos em conta que em nossa sociedade a ação de pedir dinheiro nos semáforos da cidade é concebido como um sinal de pobreza e mendicância, para os Warao isso representa uma atividade laboral, tal como produzir e vender artesanatos (Rocha 2018).

Conforme pude constatar em estudo anterior (Melo 2012) a política brasileira de expulsão dos Wapichana de seus territórios tradicionais e consequente estabelecimento dos mesmos na região de Boa Vista, motivou a construção de pautas pela homologação de Terras Indígenas que, somando-se aos esforços dos povos Macuxi pela mesma questão, foram acirrados conflitos em razão dos interesses dos agentes do Estado nas três esferas. Tais interesses estiveram e, de certo modo, ainda estão relacionados à possibilidade de extração de minérios em territórios tradicionais.

Nádia Farage (1997) observa que uma parte considerável de pesquisas realizadas no período de 1940 sobre os Wapichana e os territórios que ocupavam entre as regiões brasileira e guianense, esteve fortemente orientada pela teoria da aculturação que concebia, em linhas gerais, os povos indígenas a partir de sua permanência em determinados ambientes, como a aldeia. Tais estudos formaram a base teórica e de justificativa para processos de demarcação de Terras Indígenas deste povo empreendidos pelo governo federal naquele período. Sendo assim, a extensão de seus territórios tradicionais foi reduzida, sob a afirmativa de que os Wapichana estavam em vias de abandonar a sua cultura.

Para o pesquisador Orlando Silva (2007), em artigo produzido sobre os Wapichana em situação de fronteira, a permanência definitiva em Boa Vista é facilitada em razão da

existência de familiares, conhecidos ou outros indígenas que são indicados a partir de redes estabelecidas com pessoas já fixadas na cidade. Ainda para o autor, existe tripla consciência entre o grupo pesquisado, onde a primeira é a de que não existem divergências entre eles e a sociedade envolvente, com a qual mantém uma convivência sem conflitos. Para outras pessoas pertencentes à etnia Wapichana que residem em Boa Vista, existe o entendimento de que estão inseridos em uma situação de permanente conflito de interesses. Por fim, para um terceiro grupo, existe a consciência de que estão em um contexto de opressão, em constantes disputas com a classe dominante e em razão disso reforçam suas identidades étnicas como forma de resistência. As pessoas com as quais dialogo nesta pesquisa se inserem, simultaneamente, entre os dois últimos grupos.

A partir da análise do material etnográfico, uma realidade de parte considerável das moças Wapichana vindas da Guiana e que estão na capital roraimense tem se mostrado uma constante. Esta realidade diz respeito à existência de adolescentes e adultas (entre 16 e 25 anos) que trabalham como empregadas domésticas em residências em Boa Vista. Não é incomum encontrar estas em situação irregular ou não legalizada no Brasil (sem a devida documentação que regulariza a atividade). Alguns moradores desta cidade me informaram que existe uma preferência por trabalhadoras originárias da Guiana, particularmente indígenas, porque são consideradas “menos preguiçosas” do que as mulheres indígenas que residem em território brasileiro. Justificam esta preferência com o fato de que as mulheres oriundas da Guiana são, em sua maioria, evangélicas e, portanto, não consomem bebida alcoólica e se dedicam mais às funções domésticas. Este argumento, porém, mascara uma situação de extrema fragilidade social que estas mulheres estão vivendo, visto que, invariavelmente, se deslocam para Boa Vista na tentativa de saírem de um contexto de miséria, como a escassez de alimentos, no país vizinho. Muitas não sabem falar português e se submetem a qualquer acordo para conseguir um trabalho e local para morar nestas residências, o que não necessariamente inclui o pagamento de um salário. Sobre este aspecto Dona Vanda (2015)³⁵ me informou que:

Quando apareceu gente lá (na Guiana) querendo alguém *pra* trabalhar, eu vim-me embora. Eu tinha 14 anos dessa vez. A minha mãe tinha 5 filhos e não tinha condições de dar as coisas *pra* gente. Aí aqui eu ganhava blusinha, calcinha, essas coisas de menina. Eu achava que era isso que eu *tava* precisando, porque minha mãe não me dava.

³⁵ Liderança da Kapóí, em entrevista concedida em 8 de novembro de 2015.

O fato de moradores da cidade de Boa Vista se deslocarem para a cidade de Lethem, situada na fronteira da Guiana com o Brasil, em busca de jovens mulheres indígenas para trabalhar como domésticas em suas residências é frequente e não causa espanto aos moradores locais o fato de que não há o pagamento de um salário. O entendimento partilhado é de que não precisam do dinheiro por serem indígenas. Em razão disso, oferecem um quarto nos fundos das residências, bem como roupas e demais objetos como forma de pagamento. Por ser uma prática corriqueira, essas pessoas recorrem diretamente à liderança da comunidade ou às famílias e solicitam moças para trabalhar como empregadas domésticas ou cuidadoras de crianças (invariavelmente, as duas funções ao mesmo tempo). Quando não há a presença física do solicitante, o contato é feito por telefone ou por atravessadores e, dessa forma, muitas saem da Guiana em direção à Boa Vista diretamente para residências específicas.

1.5. Para além da dicotomia aldeia *versus* cidade: deslocamentos em um mesmo território tradicional

Comumente, o deslocamento de indígenas para a capital roraimense se dá em razão de dificuldades na aldeia de origem, como conflitos envolvendo fazendeiros e a posse de territórios tradicionais, ausência de atendimento médico, inexistência de incentivos para a produção agrícola e artesanal como fontes de renda, bem como a falta ou sucateamento de escolas de ensino médio e superior (Ferri 1990; Orlando Silva 2007). Na ânsia de suprir tais necessidades, Boa Vista se torna o destino e o que seria um deslocamento temporário, acaba por ser definitivo. Aqueles que se deslocam se alojam em casas de parentes ou, em casos extremos, ficam nas ruas sem qualquer amparo (Orlando Silva 2007).

Evidentemente, os deslocamentos em grandes extensões territoriais não são fenômenos recentes, tampouco exclusivamente motivados pelo contato interétnico. Como dito antes, a cidade de Boa Vista foi construída a partir da ocupação promovida por militares da Coroa portuguesa e missionários religiosos, que posteriormente foram somados aos migrantes nordestinos em territórios reivindicados pelos Macuxi e Wapichana como lugar

As informações produzidas pelo arqueólogo Mentz Ribeiro são utilizadas como importantes referências sobre a ocupação indígena no território roraimense. A partir de escavações no bairro Calungá, em Boa Vista, Mentz Ribeiro (1986) encontrou vestígios de uma antiga maloca. Estes vestígios correspondem à urnas, líticos, ossos, pontas de flechas, cestarias, pintura rupestre e petroglifos. A partir da datação desses materiais, o arqueólogo estima que são de aproximadamente 3.000 a 4.000 anos. Por meio da leitura historiográfica, aferiu que esta comunidade era conhecida pelos Wapichana como *Kuaiipyre* e pelos Macuxi como *Kuwai Kîrî*. Afirmou também que esta comunidade era formada pelas duas etnias, possivelmente em disputa pelo território.

A existência destes e outros grupos étnicos em território que atualmente compreende a capital roraimense também encontra respaldo nas fontes orais, as quais foram registradas por pesquisadores integrantes do projeto *Kuwai Kîrî* e vinculados à Universidade Federal de Roraima em parceria com a ODIC (Oliveira 2010). Segundo os relatos registrados, como nessas comunidades residiam os melhores pajés, muitos indígenas Macuxi e Wapichana de outras regiões se deslocavam até a região que hoje é Boa Vista em busca de rezas para o tratamento de doenças. Outros relatos registrados durante as oficinas realizadas nos bairros periféricos de Boa Vista, por integrantes do Projeto Nova Cartografia Social para a elaboração do fascículo *Indígenas na Cidade de Boa Vista, Roraima: Moradores da Maloca Grande* (Almeida e Lima, 2012), também mencionam o termo “Maloca Grande” para se referirem à maneira com a qual algumas lideranças indígenas locais se dirigem à cidade de Boa Vista.

Dessa forma, tanto os resultados da pesquisa arqueológica quanto dos projetos demonstram que a relação de povos Macuxi e Wapichana com o espaço onde hoje está a cidade de Boa Vista é parte de um amplo território no qual vários grupos étnicos se deslocavam, o que foi alterado a partir das incursões portuguesas no local e posterior colonização. Sobre este aspecto, Geraldo Andrello afirmou que:

Os Macuxi, wapixana e taurepang desconhecem limites em seu sistema próprio de ocupação territorial, um elemento que só veio surgir com a implantação das primeiras fazendas. Podemos então averiguar que a mobilidade dos grupos veio a ser frontalmente atingida pela colonização pecuarista, uma vez que esta se fazia segundo a regra implacável de imposição de limites. (2010, p. 88)

Estes relatos também são veiculados nos discursos proferidos pelas lideranças indígenas como maneira de refutar a condição de imigrantes com a qual são comumente classificados pelas instituições estaduais e federal, bem como para afirmar o pertencimento étnico também na cidade, visto que invariavelmente isso é não é reconhecido pela sociedade nacional em função da situação urbana desses indígenas.

Atualmente os deslocamentos são direcionados para o núcleo urbano, e também para a zona rural. Neste último caso, a finalidade do deslocamento, dentre outras que explanarei no Capítulo 4, é de composição de novas aldeias, as quais estão ilustradas no mapa abaixo:

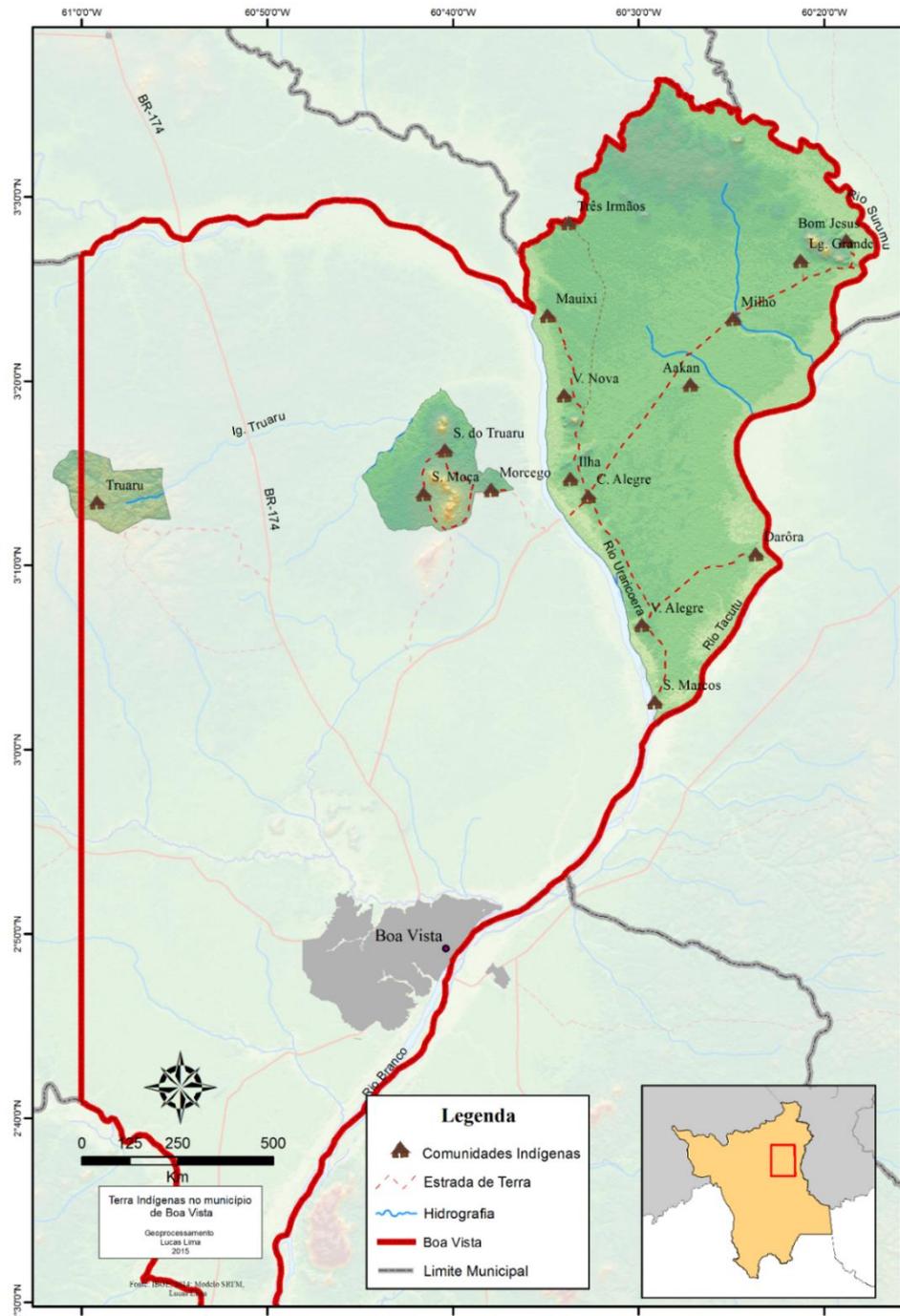


Figura 12 TÍ's no município de Boa Vista. Fonte: Lima, 2015

Esta situação também foi mencionada pelo Superintendente de Assuntos indígenas da Prefeitura Municipal de Boa Vista, no ano de 2015³⁶, quando em contexto de entrevista perguntei sobre o alcance e abrangência das ações desta instância em relação aos indígenas da cidade:

³⁶ Entrevista concedida em 30 de setembro de 2015.

Quem vem muito (...) são os tuxauas das dezesseis comunidades. Eles veem na Prefeitura um parceiro que, lógico, por ser o município mais rico do Estado, é um parceiro onde eles têm uma boa relação. Na verdade, a Prefeitura tem um aporte bastante razoável com as questões dentro das comunidades, em comparação com outros municípios muito maiores. Não é à toa que nos últimos anos, nos últimos dez anos a gente teve o surgimento de comunidades que vieram de outros municípios *pra cá*, em busca dos serviços que o município de Boa Vista oferece. Porque as ações da Prefeitura que mais acontecem dentro das áreas indígenas, no caso, é a gente através da Superintendência e as escolas, através da Secretaria de Educação que é determinação da Lei de Diretrizes e Bases, de que a educação infantil tem que ser dada pelo município. Então somos nós e a Superintendência de Educação que tem um trabalho constante lá. Mas outras partes da Prefeitura também trabalham dentro das comunidades, seja com obras, com iluminação pública, melhoria de estradas, esse tipo de coisa. (Lima 2015)

Conforme será observado no Capítulo 3, este e outros relatos de representantes do Estado, não levam em consideração as pessoas que se auto identificam como Macuxi, Wapichana ou outras etnias e que habitam o espaço urbano de Boa Vista.

Partindo dessa perspectiva, percebe-se a multiplicidade de formas de se apreender o referido espaço. É perceptível as relações de poder próprias dessa territorialidade, onde se tem, de um lado, os agentes do Estado e, de outro, Os Macuxi e Wapichana em um campo de disputas simbólicas (Wagner 2012) pela pertença a Boa Vista. Há, nessa situação, duas categorias que merecem ser citadas: a de território e lugar. Observemos mais de perto.

Segundo o antropólogo colombiano Arturo Escobar (1995, 2007) o conceito de lugar o relaciona às forças simbólicas e sentidos de pertencimento, podendo ser entendido também enquanto uma forma de apreender o espaço, estando articulados seus conteúdos simbólicos nos quais os sujeitos deixam suas marcas. O território, por sua vez, pode ser compreendido a partir da expressão e legitimação das relações de poder que refletem suas respectivas manifestações identitárias sobre esse espaço, possibilitando a existência de múltiplas territorialidades em um território. É nesse sentido, segundo o autor, que algumas formas de resistências são construídas, formando os territórios da diferença.

Em relação aos deslocamentos atuais realizados pelos povos Macuxi e Wapichana com destino a Boa Vista, a existência das instituições voltadas para o atendimento aos indígenas cuja sede se encontra na capital, como FUNAI, SESAI e CASAI, também se mostra

como fator de constante fluxo entre a comunidade e a cidade. Além disso, os deslocamentos também são facilitados pela existência de rodovias nas imediações das comunidades indígenas. Em diálogos que tive com as lideranças indígenas da cidade e das comunidades, a existência das rodovias vem a ser uma benfeitoria, pois facilita o escoamento da produção das comunidades para Boa Vista. Porém, também se mostra como um problema na medida em que intensifica o tráfico de drogas e de meninas indígenas para as redes de prostituição na capital.

Em entrevista concedida por Marineide (2015), uma importante liderança indígena da cidade, foi relatado que ela recebe inúmeras denúncias a respeito de moças menores de idade, das etnias Macuxi e Wapichana, que são forçadas à prostituição em estabelecimentos situados perto das duas principais feiras livres de Boa Vista, Feira do Produtor e Feira do Passarão. Na mesma ocasião, após o término da entrevista, procurei o Conselho Tutelar do município que confirmou a existência das mesmas denúncias, que são reportadas ao Ministério Público Estadual.

1.6. Boa Vista e as múltiplas memórias

A leitura da historiografia nos possibilita vislumbrar a dinâmica das relações construídas e que envolve sociedade envolvente e os povos indígenas Macuxi e Wapichana. Atualmente, as autointituladas famílias tradicionais roraimenses, cujo núcleo se faz presente no poder público e nas disputas por memórias que façam referências às mesmas, se utilizam de seus poderes de influência como ferramenta de auto afirmação. As famílias Brasil, Magalhães, Neves, Freitas, entre outras, tomam para si o adjetivo da tradição a partir do tempo que se fazem presentes em Boa Vista e do prestígio, na concepção weberiana do termo, que possuem na sociedade local.

Os símbolos criados e acionados por estas famílias objetivam reforçar a auto atribuição da condição de tradicionais, na perspectiva da invenção das culturas (Wagner 2012; Carneiro da Cunha 2009). Tais símbolos são traduzidos em monumentos, nomes de ruas, nas residências em que moraram e moram estas famílias e que foram tombadas como Patrimônio Cultural do Estado de Roraima. O Monumento ao Garimpeiro, por exemplo, que

é uma estátua na principal praça da cidade, remete a memória destas famílias que constituíram riquezas também a partir da atividade do garimpo.

Estas famílias são constituídas, em suas origens por imigrantes nordestinos e buscam, entre outras coisas, consolidar o que chamam de identidade cultural de Boa Vista. Segundo entrevista de Haydée Magalhães, concedida em 2013 para a Folha de Boa Vista: "Meu bisavô morava no Ceará e, chegando aqui, conheceu e se casou com uma índia. Eles tiveram muitos filhos. De um lado do rio (Branco), estava a família Magalhães. Do outro, a família Brasil. Ambas formaram a história de Boa Vista". Como é possível perceber nesta fala, os demais sujeitos que compuseram a formação histórica de Boa Vista são apagados em detrimento da visibilidade almejada pelas pessoas portadoras destes sobrenomes.

Em que pese a diversidade cultural (nos termos de Wagner 2012) como consequência da colonização e dos fluxos migratórios, e que é refletida em diversos aspectos da cidade, tais famílias "tradicionais" buscam estabelecer suas memórias como referências fundamentais para a composição do lugar. No contexto urbano, tais ações produzem efeitos que repousam na postura política que negligencia os povos indígenas.

Os discursos produzidos por estas famílias disseminaram e consolidaram uma versão heroica de ocupação e construção de Boa Vista, onde são ressaltados valores do pioneirismo, sobretudo dos imigrantes, omitindo o processo violento que caracterizou o contato com extermínio de povos indígenas. Esta versão está não apenas impressa nos livros de história de Roraima elaborados pelos membros das "famílias tradicionais" (Freitas 1998; Brasil s/d), mas também repercutidas em monumentos oficiais, como a estátua que homenageia o garimpeiro e a atividade do garimpo, um dos principais símbolos de massacre aos povos indígenas na contemporaneidade.

Evidentemente, estas não são situações exclusivas de Boa Vista. Estudos mostram que a formação de uma nação se dá prioritariamente por meio do apagamento intencional de algumas memórias para dar lugar a outras, sendo estas geralmente oriundas de grupos de influência política ou econômica. Alcida Ramos (2004), por exemplo, analisa as tentativas de homogeneização cultural e negação do pluralismo no Brasil tomando como foco os povos indígenas no Brasil. Para a autora, esta camada da população foi (e é) a mais diretamente atingida pelo projeto de nação engendrado no país. Exemplos como a imposição de uma língua (estrangeira) oficial, unificação do território, o padrão de escolarização, entre outros,

mostram como o ideal de nação brasileira eclipsou grupos sociais distintos e promoveu a visibilidade para outros.

É a partir da tentativa de desconstrução da historiografia oficial que as lideranças Macuxi e Wapichana buscam pautar a visibilidade e legitimidade do protagonismo destes grupos étnicos no território boa-vistense.

Capítulo 2: Movimentos Indígenas em Roraima



Figura 13 Mobilização pela educação escolar indígena na IV Marcha dos Povos Indígenas

Este capítulo está organizado em seis partes que objetivam a apresentação e análise da atuação das organizações indígenas escolhidas para compor esta pesquisa. Esta análise visa pontuar o processo de formação dessas organizações de modo a estabelecer as conexões de que o movimento indígena presente não apenas em Boa Vista, mas em Roraima, compõem um contexto histórico mais amplo de lutas que foram engendradas a partir da década de 1970. Para isso, descrevo o contexto do surgimento de uma das mais importantes instituições indígenas do Brasil, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), que passou a protagonizar um novo cenário de disputas políticas local.

A partir da atuação do Conselho Indígena de Roraima, me voltarei para a apresentação e análise de uma importante mobilização indígena ambientada na cidade de Boa Vista. A partir do exame da cidade de Boa Vista como lugar de lutas, apresento as três organizações que fazem parte desta pesquisa, sublinhando suas características e tensões entre si. Estas tensões estão diretamente correlacionadas às formas simbólicas consideradas eficazes na luta dos povos indígenas da cidade.

2.1 O Conselho Indígena de Roraima

Poucos anos antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, lideranças indígenas de Roraima já consolidavam um importante movimento social que tinha na pauta a luta pela terra. Este movimento é reflexo “da luta enfrentada por índios e seus defensores pela demarcação de suas terras, conforme preconiza a Constituição, e é a parte mais visível do cenário social roraimense.” (Rodrigues 2016. p. 20)

A criação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) na década de 70 concretiza essa luta no campo político e desde então estas lideranças têm elaborado um cenário de embates e interlocução com agentes do Estado, ondem assumem o protagonismo das pautas reivindicatórias.

Nos anos 70 e 80 os movimentos indígenas (Ramos 2004) no Brasil ganharam novos contornos adquiridos no momento em que as lideranças transpuseram os espaços das aldeias e passaram a ocupar circunstâncias mais amplas, como assembleias que reúnem diversas etnias. Este momento se insere no período do fim da ditadura militar, onde são engendradas diversas mudanças entre as comunidades indígenas. Para Vieira (2007), este momento também foi marcado pela mudança de paradigma no entendimento da categoria “índio”, caracterizada pela suplantação da designação atribuída pelo colonizador europeu e passa a ser imbuída de significado político elaborado pelos próprios indígenas em contexto de lutas:

Ele (o termo) passa a ser usado para expressar uma nova categoria, forjada agora pela prática de uma política indígena, a saber, elaborada pelos povos indígenas e não mais pelos alienígenas, fossem eles particulares (como as missões religiosas) ou governamentais (como a Fundação Nacional do Índio – FUNAI) (p. 20)

Neste período em que toda sociedade nacional se reorganiza em face ao novo cenário político que passa a ser estabelecido no país, os movimentos indígenas no Brasil passaram a estabelecer articulações com organizações não-governamentais como novo canal de diálogo, fazendo com que as pautas por eles construídas fossem direcionadas aos agentes governamentais (Santos 2012).

Maria Helena Ortolan Matos (2006) afirma que entre a década de 1970 e 1980 o movimento indígena passou a ser dotado de *pan-indigenismo*, ou seja, assumiu o caráter de promoção pluriétnica dos indígenas para a defesa e conquista de direitos fundamentais. Para a autora, o caráter *pan-indigenista* também se manifesta nas estratégias adotadas pelo movimento, onde a negociação com agentes do Estado é preferível em detrimento do uso da força como forma de fazer valer reivindicações. Nesse período, maior exemplo disso é a criação da União das Nações Indígenas (UNI), de abrangência nacional.

Antônio Carlos de Souza Lima (2010) analisa criticamente o processo de formação de organizações indígenas no contexto brasileiro a partir das mudanças que vão caracterizar a relação entre Estado nacional e povos indígenas. Para o autor, esta relação é marcada pelo forte empreendimento do assimilacionismo, justificando, assim, o instrumento da tutela como plano de ação. Na tentativa de romper esta perspectiva, o crescente protagonismo dos movimentos indígenas pautado na burocratização da ação, pode se revelar pernicioso e abrir possibilidades para uma nova forma de tutela pelo Estado pelo viés jurídico.

Voltando ao contexto roraimense, como mencionei no capítulo anterior, entre as décadas de 60 e 80 o Estado de Roraima passa por profundas transformações sociais balizadas pelos projetos de ocupação das terras empreendidos por imigrantes incentivados pelo governo federal e local. Estes projetos estiveram relacionados à possibilidade de consolidação de fazendas e da extração de minérios, sobretudo em terras tradicionalmente indígenas. Estas ações acabaram por desencadear inúmeros conflitos entre os ocupantes ilegítimos destas terras e povos indígenas da região.

Motivados pela necessidade de reagirem a estas situações, somando-se à falta de apoio por parte do governo, alguns tuxauas³⁷ das comunidades afetadas passaram a promover encontros no sentido de formularem estratégias para a reversão destas ocupações:

De certa forma, o movimento indígena se constitui em um espaço de valorização de identidades coletivas e também de recuperação de memórias dos diversos grupos, partilhando as experiências vividas e construindo novas posturas de relação com instituições e órgão governamentais e não-governamentais. (Pereira 2010, p. 87)

³⁷ Tuxauas são as lideranças das comunidades que possuem participação política ativa.

Neste momento, que compreende a década de 70, missionários da Ordem da Consolata e agentes do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foram importantes aliados no movimento indígena emergente em Roraima. Em relação à Ordem da Consolata, esta passou por uma mudança de paradigma que se traduziu em uma nova forma de promover missões junto aos povos indígenas em Roraima: deixava-se de estabelecer o batismo, doutrinações, casamentos, entre outros, como prioridades de ação para fornecer apoio às causas sociais elaboradas no âmbito das aldeias, embasadas nos problemas que se intensificavam nesse período:

(Esta mudança de paradigma colocou) em primeiro plano da vida religiosa a libertação e a organização política das populações indígenas de Roraima. Acompanhada por um movimento nacional, que passou a ter como objetivo final a demarcação de suas terras e o respeito as suas formas de existência. (Vieira 2003 p. 139)

O apoio da igreja Católica ao movimento indígena de Roraima se caracterizou pelo fomento às reuniões a partir de 1975, que eram denominadas “assembleia de tuxauas” e como resultado desses momentos foram criados Conselhos Regionais, ocasião em que uma coordenação é criada em Boa Vista (Baines 2012).

As reuniões e assembleias realizadas ao longo da década de 70 tinham como característica a escuta e o compartilhamento das questões sociais vivenciadas nas aldeias, buscando juntos as soluções para as pautas que eram apresentadas (Pereira 2010). Como desdobramento desse fomento, as próprias lideranças passaram a promover tais encontros.

Stephen Baines (2012), ao analisar o papel dos movimentos políticos indígenas em Roraima, destacou que são notáveis os avanços ocorridos nos últimos quarenta anos no que se refere a construção do protagonismo entre os Macuxi e Wapichana. Se antes excediam-se situações em que eram subjugados pela sociedade nacional, agora o cenário muda para a atuação combativa erigida no âmbito de instituições como o Conselho Indígena de Roraima. Estes movimentos, portanto, foram e são responsáveis pela quebra do silêncio e por repercutir uma mudança de paradigma entre seus partícipes, onde estes se deslocam de uma posição que as violências eram invisibilizadas para a construção da consciência de que os povos indígenas são possuidores de direitos perante o Estado Nacional.

As assembleias realizadas nesse período, década de 70, possibilitaram a criação do

Conselho indígena de Roraima, da Organização dos Professores indígenas de Roraima (OPIRR) e da Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIRR), estabelecendo, assim, novos rumos ao movimento. Atualmente, as lideranças do movimento indígena em Roraima seguem protagonizando em importantes palcos de lutas e reivindicações, a exemplo da Marcha dos Povos Indígenas de Roraima que ocorre anualmente em Boa Vista.

A atuação nessas instâncias, porém, estavam circunscritas ao movimento de luta pela demarcação de Terras Indígenas. Não se inseriam neste projeto, portanto, as preocupações relativas aos povos indígenas residentes na cidade de Boa Vista. Esta realidade só veio se alterar nos anos 2000 com a inserção de futuras lideranças no ensino superior. A esse respeito, me detenho no tópico a seguir.

2.2 Movimento indígena em contexto urbano – a IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima

“Que bom que a FUNAI está aqui. Assim a gente já demarca logo uma Terra Indígena aqui na praça”. Esta afirmação, em forma de provocação, foi enunciada pelo Coordenador Geral do CIR durante assembleia da IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima, realizada na praça do Centro Cívico de Boa Vista, organizada após Deputados Estaduais terem vetado tópicos concernentes à educação escolar indígena no Plano Estadual de Educação (PEE), o que também motivou a greve dos professores que atuam nesta área.

Este evento marcou efetivamente o início de meu trabalho de campo para fins de desenvolvimento da pesquisa, além de mostrar, em situação, o cenário local de lutas indígenas, quais sujeitos envolvidos, bem como seus posicionamentos no contexto. Ainda que não me aprofunde neste ponto, visto que não se configura como o escopo central da pesquisa, pois estavam envolvidos primordialmente lideranças de TI's, penso ser pertinente descrevê-lo, pois caracteriza e delimita o tom político que subjaz esta proposta.

A Marcha contou com 53 pautas reivindicatórias construídas por meio de reuniões e assembleias organizadas pelos tuxauas em suas respectivas aldeias. Temas como a formação de professores indígenas, construção e melhoria dos prédios escolares, questões salariais dos profissionais da educação escolar indígenas, entre outras, foram vetadas do PEE. Este veto se mostrou contraditório quando o governo do Estado possui uma Secretaria Estadual

de Educação Indígena em sua estrutura, fazendo com que lideranças do movimento indígena questionassem o seu alcance e atuação. As reivindicações da mobilização consistiram na inclusão destas pautas no PEE e exoneração da secretária Estadual de Educação.

As reuniões são eventos realizados em um ponto central³⁸ de cada comunidade indígena e por vezes tratam de discussões específicas, como aquelas voltadas para a escolarização formal, questões políticas e conflitos internos. As deliberações das reuniões são encaminhadas pelos tuxauas para as assembleias, que são mediadas pelo coordenador geral do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e comumente envolvem um maior número de participantes e tuxauas de várias comunidades. As assembleias agregam as pautas apresentadas pelos tuxauas, os quais discutem coletivamente os encaminhamentos oriundos destes espaços.



Figura 14 Reunião na Comunidade Indígena Três Corações

Nestas ocasiões, todas as pautas são encaminhadas após a escuta dos pontos de vista de todos que se fazem presentes. As assembleias comumente são iniciadas com uma

³⁸ Geralmente, estes pontos centrais são malocas construídas para a realização de eventos, como reuniões ou festas.

fala de abertura proferida pelo coordenador geral. Logo em seguida, os tuxauas que desejam comunicar ou reivindicar algo se dirigem para a frente ou para o centro do espaço, a depender da forma como as pessoas estão acomodadas e aguardam sua vez de falar.

O cronograma que havia planejado para o retorno a Boa Vista e execução da pesquisa coincidiu com o início da IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima, o que requereu nova tática para minha reinserção junto aos sujeitos da pesquisa. Pela amplitude midiática e consequentes discursos construídos em torno disso, bem como pelos contornos sociopolíticos atribuídos à cidade pela presença massiva de povos indígenas acampando no centro de Boa Vista, considerei importante retomar o diálogo especialmente com as lideranças envolvidas.

Ainda que já estivesse em Boa Vista pouco antes do início da mobilização, optei por me empenhar inicialmente na articulação com instâncias federais com o intuito de me atualizar sobre a relação entre estes e as lideranças indígenas da cidade. Tão logo tiveram início as manifestações, me desloquei para o local de ocupação, onde cumprimentei as lideranças, ao mesmo tempo que informei meu retorno e a razão pela qual ali estava.

Após a concordância de que poderia permanecer para fins de pesquisa, passei a registrar as primeiras impressões observando, conversando e fotografando o acampamento e assembleias. Porém, houve desconforto por parte das lideranças quando perguntei sobre a possibilidade de também passar as noites seguintes com os manifestantes. A justificativa dada foi de que se pessoas que não eram indígenas também ocupassem o lugar, poderia descaracterizar aquela ação como uma luta de povos indígenas, construída e executada pelos mesmos.

Estavam ausentes da mobilização as lideranças de organizações voltadas para povos indígenas que residem em contexto urbano, com exceção de Anastácio, vice-coordenador da Kuaikrî. Estavam numerosos, por outro lado, os professores indígenas que moram em Boa Vista e trabalham nas aldeias, muitos dos quais, inclusive, membros das já referidas organizações. Estes também abrigaram em suas casas alguns manifestantes vindos das aldeias.

A IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima foi uma mobilização de pessoas pertencentes aos povos indígenas Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó, Yanomami,

Yekuana, Wai-Wai, Sapará e Patamona que estavam em Boa Vista para defesa da educação escolar indígena em Roraima³⁹. Como mencionei anteriormente, o fator que desencadeou esta mobilização relaciona-se com o veto realizado por Deputados Estaduais de pautas concernentes à educação escolar indígena. Esta ação, segundo as lideranças indígenas que pude conversar na ocasião, remetia ao descaso de longa data que os políticos Estaduais possuem em relação a população indígena em Roraima.

É relevante destacar a escolha estratégica do local para as mobilizações, visto que ali estão concentradas as principais estruturas administrativas do Estado, como o Palácio do Governo e Assembleia Legislativa de Roraima (ALERR). Na parte central da praça, existe um Monumento ao Garimpeiro, cujo ofício tem sido motivo de graves contendas em Terras Indígenas em Roraima desde longa data, conforme examinei no Capítulo I. A estátua de concreto em local suspenso que remete ao homem peneirando em busca de ouro e diamante contrastava com o enorme *parixara* e palavras de ordem em línguas maternas durante os protestos dos professores.

Os participantes da mobilização, que somavam aproximadamente quatro mil pessoas, ocuparam a praça ao longo de 35 dias e se mantiveram em termos de alimentação e logística graças aos recursos financeiros das organizações⁴⁰ e comunidades indígenas. Estes números eram constantemente reforçados nos discursos das lideranças durante assembleias realizadas *in loco*, como forma de exprimir resistência perante representantes do Estado que ocasionalmente compareciam, bem como de reafirmar a viabilidade material e humana no caso de prolongamento da permanência no lugar.

³⁹ Por educação escolar indígena me refiro à educação formal realizada nas edificações situadas nas comunidades demarcadas, não abarcando o contexto urbano, visto que esta é inexistente.

⁴⁰ CIR, Organização dos Professores de Roraima (OPIRR), Hutukara Associação Yanomami, Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIRR), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIRR), entre outras.



Figura 15 Mobilização pela educação durante a IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima

A ocupação era espacialmente distribuída por etnias e comunidades: pessoas pertencentes à etnia Yanomami, por exemplo, se agrupavam na parte sul da praça e neste espaço se subdividiam juntando-se aos outros moradores da mesma aldeia. Para dormir, atavam redes nas árvores ou se abrigavam embaixo de estruturas de estacas e lonas.

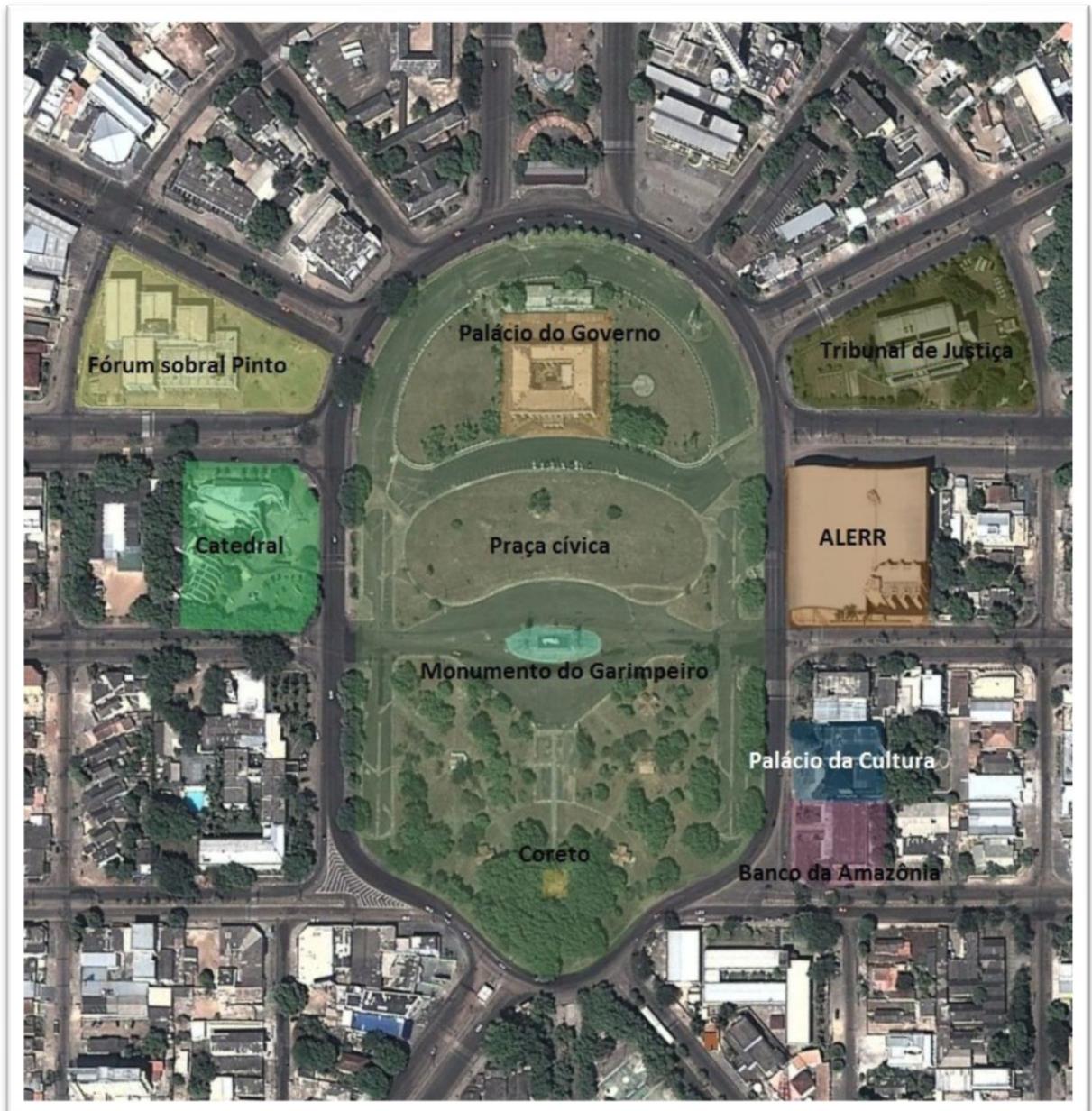


Figura 16 Visão aérea da Praça do Centro Cívico e seu entorno (Fonte: Skyscraper City 2013)

Cada agrupamento se constituía como um polo onde eram realizadas reuniões em línguas nativas e em português, cujos encaminhamentos os tuxauas conduziam às assembleias realizadas no centro da praça. Aqueles que não pertenciam às aldeias, a exemplo de professores indígenas que moram em Boa Vista, participavam das reuniões do polo referente à aldeia em que exercia a profissão.

As assembleias ocorriam com frequência quase diária em uma tenda montada no centro da praça. As lideranças e participantes se acomodavam em um grande círculo e o

coordenador geral do CIR realizava a abertura. Posteriormente, os tuxauas apresentavam as pautas trazidas dos polos que tratavam de logística para a permanência no local, além de decisões sobre o formato dos atos reivindicatórios que estavam para ocorrer.

Nos momentos de assembleia, apesar de alguns representantes do Governo do Estado serem convidados a participar, apenas houve a participação do Senador da República Telmário Mota (PDT), além de alguns secretários do governo, que tomaram seus assentos enquanto os demais participantes permaneceram de pé. Nesta ocasião, as pautas foram verbalizadas de maneira eloquente e cobravam posicionamentos dos mesmos, no que tangia aos aspectos educacionais indígenas e a maneira como estes eram conduzidos pela gestão pública. Os convidados ouviam atentamente, recebiam documentos que lhes eram direcionados e cumprimentavam as lideranças locais. Contudo, não se pronunciavam quando eram questionados sobre seus posicionamentos quanto aos vetos realizados pelos Deputados Estaduais.



Figura 17 Assembleia com o Senador Telmário Mota durante a IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima

Dada a postura de passividade daqueles que possuem como dever a representação política da comunidade em geral, constantemente as lideranças falavam, em evidente tom de cobrança, que todos ali presentes eram ativos no processo, seja o de desmonte das escolas indígenas, seja na luta pela visibilidade e melhores condições de ensino.

Nas ocasiões de reuniões e assembleias, procurava me posicionar junto aos professores indígenas de Boa Vista que pertenciam às etnias Macuxi e Wapichana⁴¹. Conforme eram esclarecidos quanto ao meu papel naquele lugar, me apresentavam a outras pessoas, dentre as quais algumas poucas eram membros das três organizações de indígenas da cidade⁴². A maioria conhecia apenas uma organização ou nenhuma delas.

No decorrer da manifestação pude perceber as divergentes posturas entre pessoas que residiam nas aldeias e outras que moravam na cidade, que se manifestavam particularmente nas maneiras de se expressar. Em dada situação, por exemplo, enquanto as lideranças das aldeias falavam com uso de microfones em alto tom de voz, com eloquência e intensidade, um dos professores morador da cidade disse, em voz baixa e em tom de humor: “A gente é índio urbano, não somos bravos assim não”.

Da afirmação acima, duas questões que são complementares merecem destaque: a primeira é a categoria que foi utilizada naquela ocasião para se fazerem distintos, qual seja, índios urbanos, e a segunda, que remete ao modo como se percebem, ou “não somos bravos assim não”. Em outras palavras, ainda que a razão que os motivou a participar deste movimento em defesa da educação escolar indígena fosse comum a todos, havia certo imperativo em demarcar o “eu” diante dos “outros” nas formas de agir, a exemplo da maneira como se fala. Para além do debate acerca da existência de dois tipos de indígenas, um que reside em TI e outro que reside na cidade, observo o estranhamento por parte daqueles que moram na cidade quanto as maneiras dos que residem em aldeias de se portar em dadas situações, em especial nos eventos organizados para a reivindicação de demandas coletivamente construídas.

Para os professores indígenas da cidade, as lideranças das comunidades adotam uma postura considerada agressiva em suas falas, pois esta conduta se difere dos modos de agir das lideranças da cidade nas situações em que dialogam com representantes do Estado. Estes modos de agir dizem respeito, por exemplo, à elaboração de documentos oficiais como requerimentos e ofícios.

A IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima está inserida em um contexto histórico nacional mais amplo de lutas as quais demonstram que as decisões que impactam direitos

⁴¹ Não existiam naquele momento professores indígenas de Boa Vista de outras etnias.

⁴² ODIC, Kuakri e Kapói.

conquistados pelos indígenas não são mais passíveis de disposições verticalizadas, mas fruto de negociações de ambas as partes, refletindo o protagonismo assumidos pelos índios.

Este protagonismo também está refletido na criação de novas organizações que intencionam dar conta de grupos mais específicos dos povos indígenas, como organizações para indígenas da cidade, conforme tratarei a seguir. Antes, porém, penso que o exame de outro contexto se faz pertinente.

A questão da passagem ou permanência de indígenas nas cidades passou a ser sistematicamente discutida no campo da Antropologia Social no Brasil com a obra *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena no sistema de Classes*, de Roberto Cardoso de Oliveira (1968), já mencionada na introdução deste trabalho.

Este período em que tal temática emerge no Brasil possui relação com a política emancipatória adotada pelo Estado brasileiro a partir da década de 1960 e consolidada pelo Estatuto do Índio de 1973. Por política emancipatória me refiro à campanha governamental de incentivo a saída de indígenas de suas aldeias para se estabelecerem em cidades. Emancipatória porque estariam, assim, se emancipando da então política de tutela do Estado. Os Artigos 7º, 9º, 10º e 11º do Estatuto do Índio, por exemplo, falam a respeito da assistência, tutela e emancipação que pode ser solicitada pelo indígena ou pela maior parte das pessoas de sua aldeia. Neste documento, tem-se que na solicitação da emancipação deve ser contemplada a idade igual ou maior de 21 anos, ter domínio do idioma nacional, ser um potencial membro útil da sociedade nacional e dominar os “costumes” desta.

Esta proposta não foi bem recebida pelas comunidades indígenas, uma vez que deixa explícita que a intenção da legislação é a desocupação⁴³ de terras tradicionais, bem como a formação de mão-de-obra para os projetos econômicos do governo brasileiro,

⁴³ Antecipando o que discutirei mais adiante sobre as categorias classificatórias, destaco que não proponho realizar aqui uma análise aqui sobre os processos de deslocamentos das aldeias para as cidades usando a categoria “destribalização”, definida nos discursos oficiais, como aqueles proferidos pela FUNAI, como perda de pertinência étnica a depender do lugar cultural e social que o sujeito ocupa. A crítica a isso se encontra em Roberto Cardoso de Oliveira (1968) e parte de seu intenso estudo acerca daqueles que chamou de Terena citadinos. Um de seus argumentos é que na maioria dos casos aqueles que saem das suas comunidades em direção às cidades, ao contrário da expectativa conservadora, o vínculo étnico permanece e o auto reconhecimento de si como sujeito indígena não depende estritamente de sua relação com os grupos locais. Tal ponto de vista me oportunizou compreender como sujeitos etnicamente diferenciados se reconhecem em suas muitas alteridades mesmo quando não sendo mais aceitos em suas comunidades de origem e não são reconhecidos pelo poder público.

especialmente para a Amazônia brasileira (Souza Lima 1995; Melatti 2007).

A abordagem do início deste texto também apontou que existem registros documentais que relatam a presença dos povos indígenas desde o século XVIII⁴⁴, data de início da colonização na referida localidade. Todavia, a efetiva mobilização de povos indígenas situados em contexto urbano para conhecer, dar visibilidade, problematizar e lançar propostas junto ao poder público se deu somente entre os anos de 2005 e 2006, com a criação da Organização dos Indígenas da Cidade, entidade que promove a articulação entre indígenas de e em Boa Vista e agentes do Estado, especialmente no que se refere à garantia de direitos também para aqueles que fixaram residência na capital roraimense, uma vez alguns dos quais, conquistados após lutas históricas dos movimentos indígenas, são negados para aqueles que se situam fora das comunidades demarcadas em TI's.

Para melhor exemplificar este processo, apresento a figura abaixo, que será melhor explicada no tópico a seguir:

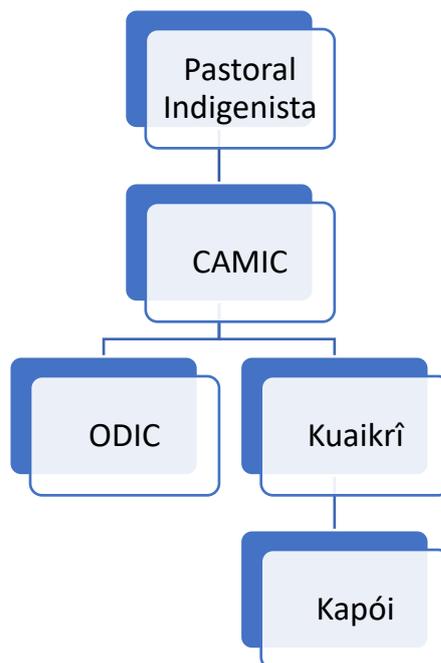


Figura 18 Esquema explicativo de origem das organizações indígenas em Boa Vista

2.3. A Organização dos Indígenas da Cidade

⁴⁴ Mais especificamente no Vale do Rio Branco, segundo a antropóloga Nádia Farage (1991).

A ODIC surge a partir de uma conjunção de fatores. O projeto que deu início a articulação de jovens indígenas em Boa Vista teve seu nascedouro a partir da proposta da Pastoral Indigenista da Cidade (PIC)⁴⁵, vinculada à Diocese de Roraima, que fundou o Centro de Acolhimento ao Migrante Indígena da Cidade – CAMIC, já desativado. A principal ação desenvolvida pelo CAMIC era de orientações aos povos indígenas que chegavam à Boa Vista para morar, advindos, inclusive, da Venezuela e da Guiana. Tais orientações diziam respeito à aquisição de documentos, contratação de intérpretes para aqueles que não dominavam a língua portuguesa, a como se capacitar profissionalmente, entre outras questões.

No período em que esteve ativo, o CAMIC possuía um programa na rádio Monte Roraima, de propriedade da igreja católica, que anunciava estas informações e, dada a abrangência possibilitada por este canal de comunicação, a diocese passou a ser bastante frequentada por indígenas que residiam em Boa Vista. Quando estive na diocese e conversei a respeito com as pessoas que trabalhavam no CAMIC, fui informada que grande parte dos que procuravam a diocese ouviam o programa de rádio enquanto faziam faxinas ou estavam nos canteiros de obras. Era a vontade de encontrar pessoas na mesma situação e compartilhar experiências o que mais as motivava.

Neste programa de rádio, os locutores chamavam pessoas que se identificavam como indígenas para a participação de reuniões da CAMIC. A partir destas reuniões, a pastoral recolheu, no ano de 2003, alguns dados que permitem uma projeção sobre a situação dos indígenas da cidade naquele ano. Considerando que as informações a respeito dos indígenas em Boa Vista são escassas se comparadas às projeções sobre outros grupos sociais dessa cidade, acredito a apresentação e análise dos gráficos⁴⁶ elaborados pela PIC se fazem necessárias:

⁴⁵ Rufino (2003) afirma que Pastoral Indigenista “são grupos ou equipes pastorais - compostos por religiosos, leigos ou ambos - de dioceses e prelazias preocupados exclusivamente com o atendimento dos grupos indígenas que possam existir em seu perímetro” (p. 483). A PIC promoveu ao longo do ano de 2005 diversas atividades com os indígenas da cidade de Boa Vista. Tais atividades foram: Dois cursos de capacitação e confecção de roupas íntimas com o SENAI; Curso de formação e capacitação dos membros da coordenação da PIC; oficina de auto-estima e auto conhecimento; Encontros de formação sobre raízes indígenas espirituais nos bairros Raiar do Sol; Encontros de medicina tradicional; Reunião ampliada pastoral com todos os membros participantes; Participação no intercambio Nós Existimos em Mucajái na área indígena. Estas atividades visaram a independência financeira e o empoderamento das identidades étnicas na cidade. Nos anos posteriores, o que se observa como consequência destas e outras ações são as mobilizações nos bairros periféricos em torno das organizações.

⁴⁶ Obtive os gráficos com a antropóloga da Ordem da Consolata, Gilmara Fernandes, bem como a devida autorização para uso delas no dia 26/02/2016.

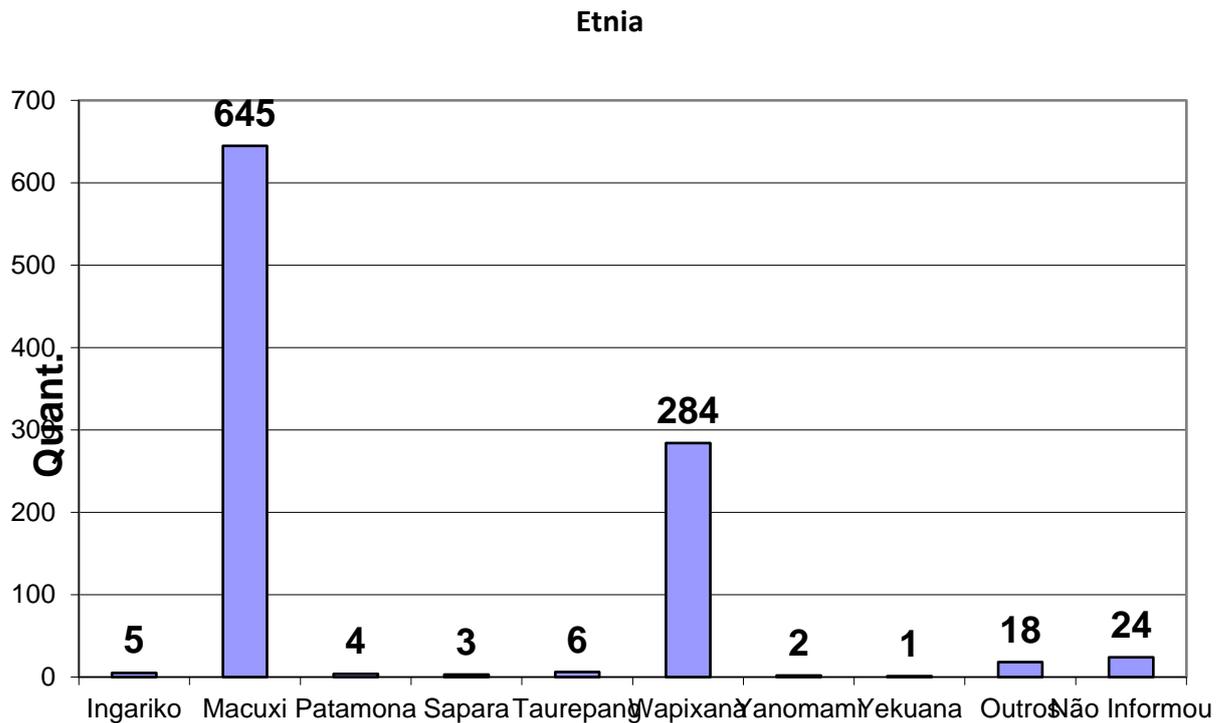


Figura 19 Gráfico de Etnias participantes das reuniões da Pastoral Indigenista no ano de 2003

Neste primeiro gráfico observamos a diversidade étnica presentes nas reuniões da PIC, com destaque para a maioria pertencente à etnia Macuxi. Em relação as categorias “outros” e “Não Informou”, há uma maior necessidade de relativização. Nas reuniões da ODIC e Kuwaikrî que participei, presenciei em diversos momentos falas que se identificavam como “descendentes” de índios ou outros que “acumulavam” etnias, ou seja, se diziam tanto Macuxi quanto Wapichana, em razão da filiação (mães que eram de uma etnia e os pais, de outra). Dito de outra forma, se percebem indígenas, mas não se percebem pertencentes a nenhum recorte étnico específico. Esta era uma situação que se passava por entre os participantes mais jovens e que estavam havia pouco tempo na organização. Esta situação também é destacada por entre as lideranças da organização. Em entrevista concedida por Denise Wapichana⁴⁷, antiga coordenadora da ODIC, perguntei por qual motivo ela optou por participar da organização:

É porque eu vi muito sofrimento dos parentes. Tinha gente que perguntava pra eles “você é indígena?”, aí eles diziam “não”. Mas eles eram. Tem que declarar que é indígena. Aí começamos a ter palestras todo final de semana. A gente sentava pra discutir quais são os direitos do povo indígena,

⁴⁷ Entrevista concedida em 15 de setembro de 2015

a saúde, a educação, a moradia, a língua materna. O povo começou a se mexer um pouquinho e a estudar.

A partir deste trecho, é perceptível a importância da organização no processo de visibilização étnica na cidade. Este processo, conforme se verá mais minuciosamente no próximo Capítulo 4, se dá por meio do compartilhamento das experiências, utilização de objetos culturais (Wagner 2012; Carneiro da Cunha 2009; Coelho 2010) e construção das lutas a partir das experiências na cidade. Dando continuidade aos gráficos, temos para o motivo de deslocamento para Boa Vista e região de origem:

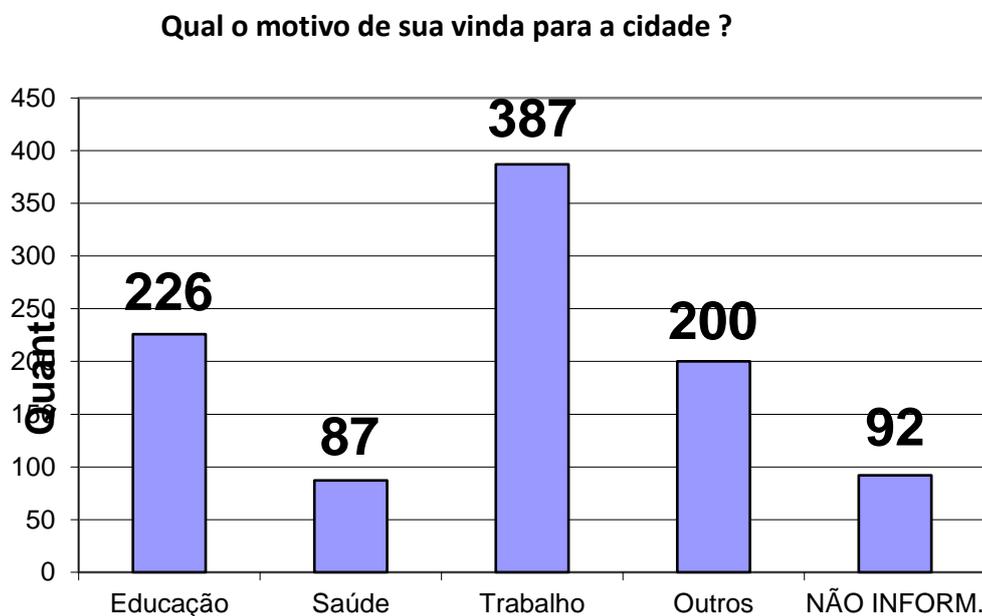


Figura 20 Gráfico de Motivo de deslocamento para a cidade em 2003. Fonte: Pastoral indigenista

A respeito da categoria “trabalho” expressa no gráfico, chamo a atenção para os motivos que apresentei na introdução e no Capítulo I, a respeito dos fatores de deslocamentos dos Macuxi e Wapichana em direção à Boa Vista. Comumente, conforme pude me acercar durante o trabalho de campo, são para os serviços braçais que os indígenas são requisitados. Aqueles que trabalham na construção civil ou como empregadas domésticas, comumente almejam estudar na UFRR, ou já estudam. Em que pese o esforço pela jornada de trabalho e estudo, a aceitação em trabalhar nestas funções por vezes reflete uma estratégia para se manter na cidade enquanto vislumbram melhores possibilidades para o futuro.

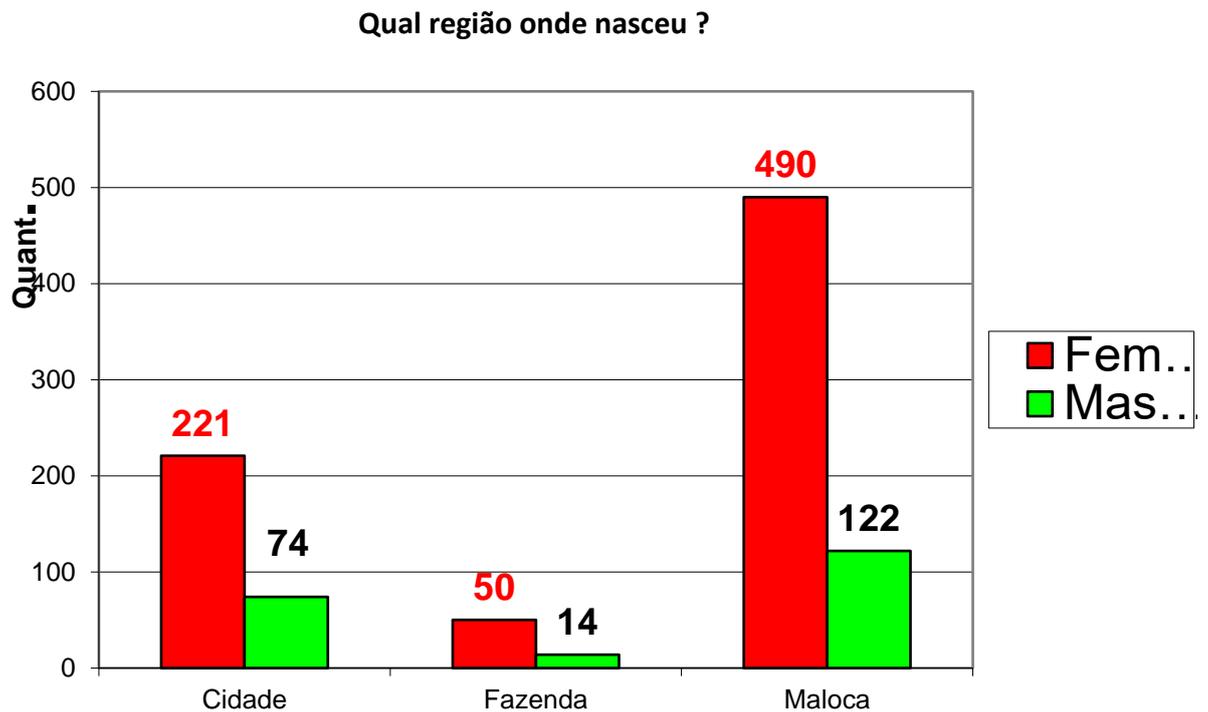


Figura 21 Gráfico região onde nasceu. Fonte: Pastoral indigenista

Neste gráfico é preciso perceber que o número de pessoas oriundas de fazendas tem relação com o fato de que algumas Terras Indígenas ainda não haviam sido homologadas, como, por exemplo, a TI Raposa Serra do Sol. Conforme pude observar durante o trabalho de campo, as pessoas não se dizem mais oriundas de fazendas, mas de comunidades ou cidades específicas, conforme apresentado na Tabela 2 (ver p. 36).

Em publicações mais recentes, como o artigo elaborado por Lima & Souza (2016), outras etnias são mencionadas em Boa Vista, as quais moram em bairros periféricos da cidade, conforme a tabela abaixo:

Tabela 4 Localização dos indígenas em Boa Vista. Fonte: Lima & Souza (2016)

Etnias	Bairros
1. Ararutas	Monte das Oliveiras
2. Guajajara	Calungá, Senador Hélio Campos e Silvio Leite
3. Ingarikó	Centenário

4. Jaricuna	Professora Araceli Souto Maior
5. Macuxi	Em quase todos os bairros da cidade
6. Patamona	Professora Araceli Souto Maior e Asa Branca
7. Saterê-Maué	Calungá, Caçari e Monte das Oliveiras
8. Taurepang	Aparecida
9. Tarum	União e Araceli Souto Maior
10. Wapichana	Em quase todos os bairros da cidade
11. Wai-Wai	Raiar do Sol e Bela Vista
12. Yanomami	União dos Operários
13. Ye'kuana	Doutor Silvio Leite, União e Bairro dos Estados

Com a desativação do CAMIC, as pessoas que participavam das reuniões optaram por dar continuidade ao trabalho junto aos povos indígenas em Boa Vista. Nesse sentido, um grupo de pessoas das etnias Macuxi e Wapichana, entre eles Eliandro⁴⁸, procurou orientação de professores do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima para que fosse esclarecido como se dava a criação de uma organização. A ODIC, então, é criada e a primeira ação promovida pela organização foi um levantamento de informações dos moradores indígenas nos bairros periféricos. Para tanto, foi firmada uma relação com a UFRR, onde alguns professores instrumentalizaram os futuros membros da organização no sentido de coleta e sistematização de informações. Algumas destas informações estão ligadas ao processo de ocupação da cidade e as quais apresentei no Capítulo I.

Este levantamento de dados realizado pelos já referidos jovens teve como resultado a publicação de duas obras (Repetto e Souza 2007)⁴⁹ que apresentam de uma maneira geral alguns relatos, dados quantitativos, bem como informações sobre as principais dificuldades dos povos indígenas em contexto urbano boavistense. Por meio de vivência nos bairros, identificaram as etnias Macuxi, Wapichana, Patamona, e Wai Wai na cidade. Nesta e em

⁴⁸ Liderança da ODIC, cuja trajetória será apresentada no próximo Capítulo 4.

⁴⁹ A publicação também foi realizada em parceria com a UFRR.

outra pesquisa⁵⁰ identifiquei também indígenas Yanomami, Ye'kuana e Ingarikó que residem em Boa Vista.

O nascimento da ODIC foi fundamento com vias de assegurar o acesso aos direitos constitucionais indígenas. Este acesso, por sua vez, está na maior parte das vezes condicionado à posse do RANI, documento que abordarei no capítulo seguinte e que possibilita a participação em políticas de educação superior, por exemplo:

Antigamente não tinha índio da cidade na universidade. Aí a gente conseguiu entrar em acordo *pra* eles nos colocarem também, né. Aí fomos lá na FUNAI e mostramos *pra* eles realmente quantos indígenas moram na cidade. Começamos a andar em todos os bairros. A maior conquista foi quando a prefeitura reconheceu, que a ODIC tem autonomia. Quando eu assumi, a ODIC *tava* com uma dívida enorme da Receita Federal. Ninguém nunca pagou nada, aí eu comecei a fazer bingo, vender *damurida pra* poder pagar a dívida. O tesoureiro também sumiu com o documento. (Denise, 2015)

A partir da fala da entrevistada Denise, ex-coordenadora da ODIC, ficam evidentes as várias estratégias empregadas pela liderança e membros da organização no sentido de terem seus pertencimentos étnicos reconhecidos com vias de participação nas políticas afirmativas, como o acesso à Universidade Federal de Roraima por meio do sistema de cotas ou pelo PSEI. Esta possibilidade é um fator de atração de muitos jovens que procuram a organização com este fim específico.

Com atuação em todos os bairros, a ODIC se organiza em polos. Cada um deles agrega um ou mais bairros, e existe um ou mais articuladores responsáveis pela organização das reuniões e pela orientação dos participantes sobre os direitos que podem ser acessados:

Nós começamos mais ou menos com quinze pessoas e depois algumas pessoas perceberam, depois que a gente implantou o estatuto e registrou e começamos a fazer o movimento. Nós reunimos vários, discutimos, etc e tal. O que nos deu base para que os parentes pudessem entender o que a gente *tava* querendo fazer era realmente a pesquisa que nós estávamos desenvolvendo pelos bairros. A gente conhecia as pessoas, e esses indicavam outros parentes que moravam em tal bairro e a gente foi montando grupos, em cada bairro tem pessoas que estavam sendo referência da gente ter contato (Eliandro 2015)⁵¹

⁵⁰ Melo 2012. Nas duas, fui aluna de língua Wapichana na UFRR em programa de extensão promovido pelo Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena.

⁵¹ Entrevista concedida em 2 de outubro de 2015.

Além disso, a organização possui um terreno no bairro Raiar do Sol adquirido por meio da articulação junto ao poder público. Este terreno é destinado à construção da sede, o que ocorrerá tão logo haja recurso financeiro. Sem estrutura física que comporte a organização, as reuniões mensais e extraordinárias são realizadas nas casas dos membros da referida entidade.

Ao falar do processo que resultou na criação da organização, a liderança Eliandro Souza informou que:

A ODIC surgiu num período em que a situação dos indígenas aqui em Roraima estava muito tenso devido a demarcação da Raposa Serra do Sol. (...) Fui participar de uma atividade, convidado por uma amiga minha que era chamado Pastoral Indígena da Cidade, que era coordenado pela Diocese. E eu fui por que eles me falaram que lá eles cantavam em Wapichana, e eu sentia falta disso. E eu fui, eu gostei, eu via as pessoas catando em Macuxi, em Wapichana e eu me senti, assim, super feliz por ter participado um pouco daquele momento. E passando o tempo, participei lá uns 6 meses, percebi era interessante pensar em questões assim mais por fora dos muros da igreja, tinha certa limitação. Aí conversando com algumas pessoas que acham interessante discutir alguns problemas, por exemplo, naquele momento o que eu sentia falta era ter acesso ao curso superior. (...) A gente levou muita pancada, as próprias organizações dizendo que não era interessante, e tal, a gente queria provar a eles que a gente veio *pra* somar forças. A organização foi ganhando espaço devido ao diagnóstico e a gente começou a trabalhar algumas palestras nos bairros e as pessoas foram se identificando, até que chegou num momento que a gente passou a ter um espaço aqui na universidade através do PSEI (Eliandro 2015)

Em sua fala, é possível destacar alguns pontos, como a resistência de outros movimentos indígenas a respeito da criação de uma organização voltada para os indígenas da cidade. Exemplos disso são o CIR e OPIRR que se utilizam do argumento de que uma organização cidadina tenderia a enfraquecer a luta pela demarcação de TÍ's.

Dentre os objetivos almejados pela ODIC estão as demandas oriundas das reuniões mensais, como a capacitação de professores vinculados ao Estado para o ensino direcionado aos alunos indígenas da cidade, a valorização e o ensino das línguas indígenas nas escolas públicas municipais, o fomento à formação superior indígena, o fomento à produção e venda de artesanato, a criação de um centro cultural indígena em Boa Vista, dentre outras demandas relacionadas especialmente à educação (ODIC 2006). Em pesquisa realizada por

Lima & Souza (2016) foram elencadas outros pontos de pauta elaboradas pela ODIC, tais como:

- 1) Estatuto do índio da Cidade, 2) Reconhecimento de Boa Vista como a “Maloca Grande” 3) Campanha para expedição de documentos civis para os indígenas, 4) Adequar os processos de expedição do RANI para a realidade dos indígenas da cidade, 5) IBGE desenvolver metodologia específica de contagem para os indígenas da cidade, 6) Projeto de construção de casas para indígenas que vivem pagando aluguel, 7) Inclusão dos indígenas da cidade nas políticas públicas, benefícios e serviços destinados aos indígenas. (p. 36)

Considerando a recusa pelo reconhecimento do pertencimento étnico por parte dos agentes do Estado e membros da sociedade não indígena como um ato de desrespeito que implica um bloqueio ao alcance e gozo dos direitos, a motivação para a institucionalização do movimento indígena em contexto urbano vem exatamente do conflito. Axel Honneth (2003) afirma que, de modo geral, as disputas pelo reconhecimento partem de uma situação em que o desrespeito, que é o cerne dos conflitos sociais, é experimentado.

Como forma de dar visibilidade e legitimar a organização em seu nascimento, as lideranças logo mantiveram contato com a imprensa local, de modo a possibilitar maior abrangência e atingir o público alvo da entidade.



Figura 23 Matéria jornalística sobre a ação da ODIC. Fonte: ODIC 2015

Esta estratégia se apresenta profícua na medida em que permite que sejam apropriados instrumentos que fornecem visibilidade perante a sociedade envolvente, bem como que esta tome conhecimento das principais pautas reivindicatórias da categoria. Para Bernal (2009):

As organizações indígenas oferecem visibilidade às etnias no jogo social urbano representando os grupos étnicos tanto perante a sociedade em geral quanto perante eles mesmos em sua consciência étnica. Elas são como um espelho onde uns se olham para se reconhecer e outros para se distinguir. (p. 20)

A atual coordenação da ODIC é Wapichana, mas pessoas pertencentes à etnia Macuxi também já ocuparam este cargo. Para os cargos de coordenação, o pertencimento étnico não é um fator de contendas, mas sim, este fator seria motivado em razão da utilização do espaço de reuniões para a disseminação do discursos político-partidários, conforme tratarei no capítulo 4.

Os espaços de encontros construídos pelas lideranças da ODIC e das demais entidades são analisados nesta investigação à luz das contribuições de Victor Turner (1974, 2008) em sua definição de *Communitas*, inspirado nas assertivas de Van Gennep (2001) acerca dos *Rites de Passage*. *Communitas* é o termo usado para situações em que se produzem homogeneidade e camaradagem, coexistindo duas formas de correlacionamento humano: o primeiro que separa, configurando-se em Estrutura, e o segundo é *Comitatus*, que agrega e une em torno da autoridade.

As situações de homogeneidade e camaradagem são produzidas em momentos de coletividade e de protagonismo onde as pessoas se descolam da situação de dominação e subordinação para a de atuação e participação nas esferas de decisões políticas. Esta participação se dá por meio de projetos coletivos de engajamento, seja participações em assembleias, ou no caso aqui abordado, reuniões de uma coletividade específica que questiona entre outros aspectos a razão da inaplicabilidade de direitos e leis conquistadas a partir da Constituição Federal de 1988.

Para Turner (1974) a Estrutura representa a lei e os costumes enraizados no passado e se estendendo para o futuro, consistindo essencialmente num conjunto de classificações e modelos para pensar a respeito da cultura e da natureza com fins de ordenamento da vida

pública (social) de alguém. Nesse sentido, é caracterizada particularmente pela forte presença de relações hierárquicas, próprias do que vem sendo tratado aqui como agentes do Estado.

Em contraposição a isso, *Communitas* é a anti-estrutura, ou seja, existe onde não há Estrutura e ocorre para além dos padrões institucionais pré-estabelecidos. Pertence ao momento atual ou, em outras palavras, dimensiona-se de maneira situacional e por meio de relações horizontalizadas (*idem*). A noção de *Communitas* foge de uma dimensão territorial geralmente limitada, o que é profícuo para o debate aqui empreendido na medida em que os sujeitos indígenas presentes em contextos urbanos por vezes possuem um entendimento de território que transpõe a dimensão imposta pelo Estado. Turner (1974) defende, ainda, que *Communitas* unicamente pode ser apreendida por alguma de suas relações com a Estrutura (uma estrutura tem seu funcionamento também a partir dos “espaços vazios”), uma vez que irrompe nos interstícios estruturais, na liminaridade nas bordas, na marginalidade e na inferioridade.

2.4. A Associação Cultural Indígena Kapóí

A Associação Cultural Indígena Kapóí possui 126 membros das etnias Macuxi e Wapichana que possuem como obrigação o pagamento de uma taxa de inscrição cujo valor é voltado para a manutenção da sede e lhes é assegurado um credenciamento como forma de identificação dos mesmos durante as reuniões.

Dona Vanda, presidente da associação e que será melhor apresentada no próximo capítulo, me informou⁵² que a Kapóí teve início com apenas 3 membros. Como estratégia para agregar mais participantes, estas pessoas começaram a promover “feiras indígenas”, ou seja, vender *damurida*, *beijú* e *caxiri* no bairro Araceles Souto Maior. Esta ação fez com que o lugar ganhasse visibilidade e as pessoas dos bairros vizinhos tomaram conhecimento de que ali era uma associação indígena e muitos passaram a se integrar às atividades, com maior ou menor frequência.

⁵² Em entrevista concedida em 08 de novembro de 2015

Esta iniciativa revela uma estratégia que objetivou a consolidação da Kapói e o delineamento de uma identidade que se difere das demais organizações. Em outras palavras, ao invés da visita domiciliar para apresentação da associação e debate dos problemas dos indígenas da cidade, tal como realizado pela ODIC, Dona Vanda optou por atrair pessoas à sede e demarcar que ali se trata de um espaço de identidades culturais indígenas manifestadas nas artes e culinária.

Um dos fatores que levou à criação da Associação cultural indígena Kapói foi a discordância com a Kuaikrî no que se refere ao papel e a proposta da organização em relação ao seu público alvo. Conforme fui informada em conversa com Dona Vanda, liderança da Kapói, esta discordância, que gerou um conflito, advém do fato de que, segundo ela, a Kuaikrî não inclui a “cultura indígena” como foco de ação. Para Dona Vanda, a cultura deve ser o ponto central de qualquer entidade que se proponha a defender povos indígenas.

Perguntei à Dona Vanda o que era que ela estava querendo dizer, o que significava esta “cultura indígena”. Como exemplos, ela me informou que se tratava do *parixara*, dos cantos nas línguas maternas, da produção de artigos como colares, pulseiras, cocares com elementos da natureza como palha e sementes. Esta vem a ser, inclusive, o fundamento da ação da Kapói: a valorização das culturas indígenas a partir da divulgação. Estes elementos mencionados por Dona Vanda se fazem presentes apenas em momentos específicos, como em feiras onde os objetos são vendidos, ou em abertura de eventos públicos⁵³ em que a associação é chamada para fazer “apresentações artísticas”⁵⁴.

Tem-se, nesse sentido a concepção de que a cultura seria condição *sine qua non* de visibilidade étnica na cidade. Portanto, instrumentalizá-las a favor das causas defendidas pelo movimento indígena, fez-se necessário, segundo a concepção de Dona Vanda. Partindo desse entendimento, a cultura é aqui refletida nos moldes da invenção preconizada por Roy Wagner (2012). Segundo o autor, “invenção, portanto, é cultura” (2012, p. 108) na medida em que são avultados elementos que demarcam contrastes culturais. Nessa perspectiva, a busca pelos símbolos situados no passado (ou, no caso aqui abordado, nos saberes ancestrais), seria uma prerrogativa fundamental para a efetividade da invenção, que é explicitada nas interações e intencionalidades individuais. Em síntese, a cultura é inventada

⁵³ Como reuniões promovidas pelo Governo, Congressos acadêmicos, entre outros.

⁵⁴ Como a própria Dona Vanda menciona.

de modo que seja, ela mesma, o suporte das identidades (*idem*).

Roy Wagner se propõe a ir ainda mais além nesta reflexão. Segundo ele, para que a cultura seja portadora de significado⁵⁵, há a objetificação e criação de analogias, contudo, para que seja tornada observável, seria pelo choque, pelo contraste cultural:

Assim, a invenção das culturas, e da cultura em geral, muitas vezes começa com a invenção de uma cultura particular, e esta, por força do processo de invenção, ao mesmo tempo é e não é a própria cultura do inventor” (Wagner 2012 p. 54).

Algumas reflexões de Manuela Carneiro da Cunha (2009) a respeito da cultura, ou, melhor, da “Cultura”, também se mostram profícuas para pensarmos a questão. A autora pondera que a “cultura”, enquanto categoria, é um produto exportado e apropriado pelas comunidades periféricas ao redor do mundo. O processo de apropriação também se faz na renovação da categoria, tornando-a um argumento central por entre os partícipes das comunidades. Carneiro da Cunha afirma que a cultura, enquanto argumento, é comumente tomada como posicionamento político e, portanto, uma ferramenta (no caso da Kapóí, de luta) de grupos considerados socialmente minoritários.

Ao refletir sobre o binarismo “cultura em si” e “cultura para si”, Carneiro da Cunha (2009) analisa que no cenário pós-colonial fica evidente a posse deste último tipo de “cultura” por entre os povos periféricos, que, uma vez traduzida e adequada aos interesses dos grupos, agora podem exibi-la, performaticamente ou não, para o resto do mundo.

Aqui, temos alguns pontos merecedores de análise. Trazendo esta questão para o campo das identidades étnicas, a antropóloga Claudia Briones (1998, 2007), refletiu acerca da performatividade destas, tomando como referência os índios Mapuche na Argentina que transitam entre aldeias e áreas urbanas, sinaliza que diferentemente de outras categorias identitárias, por vezes se caracterizam em contextos, ou seja, se alteram segundo o tempo e o espaço. Tal afirmação fundamenta o que aqui cabe chamar de manipulação de identidades étnicas, longe do sentido pejorativo, onde a autodeterminação é variante na situação em que se manifesta. Por variante, sublinho que a expressão da diferença pode ser de maior ou menor intensidade, a depender dos agentes envolvidos em determinados contextos sociais

⁵⁵ “O significado, portanto, é uma função das maneiras pelas quais criamos e experimentamos contextos” (Roy Wagner 2012 p. 111).

e culturais.

Dando continuidade ao processo de construção da Kapóí, Dona Vanda me informou que ela já teria sido membro de outras organizações, como a Kuaikrî. Porém, esta liderança não se considerava contemplada pelas pautas debatidas nos encontros, tampouco pelo entendimento destas quanto ao lugar da cultura no movimento indígena. Esta percepção a levou ao rompimento com a Kuaikrî, gerando um conflito na medida em que 3 membros daquela associação passaram a trabalhar com Dona Vanda para a construção da Kapóí.

As divergências de posturas que culminaram na formação de lideranças e entidades de indígenas da cidade, correspondem ao faccionalismo. João Pacheco de Oliveira (2015) abordou este tema em sua dissertação de mestrado, ocasião em que pesquisou política e religião em uma Terra Indígena Ticuna. Amparando-se em trabalhos de antropólogos como Victor Turner, Roberto Cardoso de Oliveira e J. Clyde Mitchell, o autor pondera que o faccionalismo reflete o resultado da opção pela desassociação para, assim, a construção de uma nova associação sob novos moldes. Para tanto, as lideranças se valeriam de clivagens, como interesses, e passa a compor outro grupo. Este resultado não deve ser compreendido a partir de um único princípio, mas por meio de um conjunto de princípios estruturantes, a exemplo dos conflitos.

A opção pela valorização de um determinado aspecto das culturas indígenas⁵⁶ (Carneiro da Cunha 2009; Wagner 2012), é alvo de constantes críticas por parte de lideranças de outros movimentos e instâncias governamentais. Este aspecto diz respeito às atividades externas como apresentação de corais indígenas com trajes típicos e a produção de objetos para comercialização. A crítica atribuída repousa no argumento de que ao valorizar estes elementos, contribui-se para a perpetuação de uma cultura indígena caricata e incólume, comumente retida no imaginário popular do quem vem a ser o nativo. A crítica também se desdobra na medida em que ao se legitimar um certo “tipo” de índio, pode-se prejudicar o processo de visibilidade ou autoafirmação daqueles que não se enquadram no padrão que se quer disseminar.

Seguindo esta linha de raciocínio e, dialogando com Homi Bhabha (1998), a presença de indígenas na cidade representa um afrontamento ao modelo de sociedade que se

⁵⁶ Qual seja, aquela que se faz mais evidente, por meio de objetos que são comercializados.

pretende ocidental e, portanto, “(...) seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil” (p. 73).

Do mesmo modo, Regueiro Elan (1995) contribui para esta reflexão quando nos permite perceber que existem identidades deslocadas manifestadas nos interstícios das “sociabilidades normatizadas”, ou seja, ela é transgressora e existe nas “entrelinhas” dos discursos e práticas definidas e localizadas na aceitação comum.

A Associação Cultural Indígena Kapóí nasce no ano de 2012, embora já estivesse anteriormente desenvolvendo atividades junto aos povos indígenas em Boa Vista. Sua proposta inicial, conforme estatuto, é: “Contribuir para o desenvolvimento sustentável⁵⁷ em Roraima por meio da produção de artesanato indígena, extrativista e turismo ecológico na cidade, fortalecimento da agricultura familiar, o combate à discriminação étnico-racial e fomento à construção de casas populares para povos indígenas em Boa Vista.” (p.5)



Figura 24 Sede da Kapóí

Os membros da Kapóí se reúnem todas as quartas-feiras e, às vezes, nos finais de semana, na sede da Associação que funciona na residência do vice-presidente, para produzir artigos para comercialização, cujo material é vendido por encomenda ou na feira situada na

⁵⁷ O desenvolvimento sustentável a que os membros da Associação se referem está relacionada a possibilidade de geração de fonte de renda financeira sem que se agrida o meio ambiente.

orla da cidade. Neste local existe também outra residência, que é a de seus parentes. No total, habitam nove pessoas, que também vivem da produção de artesanato, somando-se a participação em programas sociais do governo federal.



Figura 25 Membros da Kapóí expondo artesanatos na UFRR

Conforme mencionei, ao focalizar nos elementos que os membros julgam imprescindíveis da cultura indígena, a Kapóí possui uma maneira de atuação que se difere das demais entidades de indígenas da cidade. Em razão disso, Dona Vanda não mantém contato com outras lideranças da cidade, embora considere que isso deveria mudar. Em entrevista, quando perguntei se tinha contato frequente com outras associações da cidade, Dona Vanda (2015) falou que:

Era *pra* ter. Mas nunca procuram a gente. E acredito que era *pra* todo mês ter uma reunião com as lideranças da cidade, porque um pensa uma coisa, outro pensa outra coisa... Assim a gente nunca vai ter o que quer. A gente tem que sentar e discutir os nossos problemas.

Ao contrário das demais entidades pesquisadas neste trabalho, a Kapóí está fortemente presente nos espaços construídos pelo CIR, apesar das críticas atribuídas à atual gestão. Na mesma entrevista, quando perguntei sobre a razão do interesse em participar desses espaços, Dona Vanda respondeu que:

Porque quando dizem assim “os indígenas da cidade sofrem porque quer. Por que saiu da comunidade?” A FUNAI que fala isso. O povo indígena da cidade é muito excluído. Quando vem projeto da FUNAI, do CIR, nunca vem *pra* gente. O Mário, ele vai se candidatar, mas será que ele vai estar com a gente mesmo? É isso que eu vou perguntar *pra* ele.

Para além das críticas direcionadas a forma como a coordenação do CIR constrói suas pautas, é evidente que a intenção de marcar presença nesses espaços políticos e estabelecer uma aliança com o Conselho vem da perspectiva de ambas as partes quanto a necessidade de fortalecimento do movimento e inserção das questões indígenas de Roraima em um debate amplificado.

2.5. A Associação municipal indígena Kuaikrî

A Associação municipal indígena Kuaikri foi criada no ano de 2004 quando os conflitos em razão da iminente homologação da TIRSS estavam se intensificando. Estes conflitos envolveram fazendeiros que reivindicavam a permanência no local e indígenas que lutavam pela homologação da TI. A intensificação desta tensão se deu de diversas formas: expulsões dos indígenas que trabalhavam nas fazendas, ameaças de morte, ataque às aldeias, entre outros.

A partir desta tensão, segundo informação de Seu Gustavo e Anastácio⁵⁸, muitos indígenas que antes moravam nessa área de tensão, se deslocaram para Boa Vista. A inexistência de uma organização que fornecesse apoio a este público motivou o debate e nascimento da Kuaikri. A expectativa era de que com a formalização de uma instância voltada para os indígenas da cidade, haveria maior respaldo em relação ao diálogo com a FUNAI. Em entrevista, Seu Gustavo (2015)⁵⁹ afirmou que: “A gente tem que entender dessas coisas burocráticas, o índio tem que entender de políticas públicas senão ele é passado *pra* trás. A gente entendendo já é passado *pra* trás...”. Este entendimento deixa evidente como esses sujeitos se apropriam de um código jurídico e burocrático estabelecido pelo Estado para se fazerem visibilizados enquanto movimento indígena. Da mesma forma, a liderança

⁵⁸ Coordenadores da Kuaikrî ou Kuaikri. Em documentos da associação, aparecem as duas formas gráficas.

⁵⁹ Em entrevista concedida em 25 de novembro de 2015.

possui consciência de que está submetido a uma relação de poder, pois ainda que domine o aparato jurídico, é, ainda, o Estado quem define as regras do diálogo.

Anselmo (2015), membro da organização, por sua vez, revelou também em contexto de entrevista que: “já fui muito discriminado na Universidade, mas eu nunca baixei a cabeça *pra* isso não. Eu vou direto na justiça, eu procuro os meus direitos. Porque eu tenho conhecimento dos meus direitos.”. As duas falas demonstram, especialmente, a ciência que as lideranças da associação possuem quanto a necessidade de se afirmar juridicamente e etnicamente diante da sociedade envolvente. Isso se torna particularmente importante quando a noção que se tem é de que uma das formas de se fazerem resistentes em contexto urbano é a partir da intervenção jurídica.

Situada no bairro Raiar do Sol, a associação vivenciou algumas tensões e divergências ao projeto elaborado pela ODIC na defesa dos povos indígenas em Boa Vista. Para as lideranças da Kuaikri, as demais organizações não possuem embate direto com agentes do Estado. Para melhor ilustrar a dimensão desta divergência, segue a resposta dada quando as lideranças foram questionadas sobre o diferencial desta associação em relação as demais:

A kuaikrî trabalha baseada em fatos e denúncias. As outras organizações são base aliada ou seja, elas nunca vão fazer uma denúncia contra o governo. Por que pensam assim “ah, se eu fizer isso, depois eles vão me perseguir”. Já a nossa postura é diferente, a gente vai fazer uma denúncia *pro* coletivo, é *pra* população indígena. Eles não têm coragem, eles se calam. A Kapói dançou lá na União Operária. A ODIC cataloga o pessoal lá do lixão. A gente aqui trabalha *pra* todo mundo, a gente documenta tudo (Anselmo 2015)

Para as lideranças da Kuaikrî, o perfil que diferencia esta associação dos demais movimentos indígenas que aqui compõem este trabalho é exatamente a ação combativa e de diálogo direto com órgãos de interesse, como a FUNAI e instâncias do governo estadual. A postura crítica em relação à ODIC também é oriunda da necessidade de se firmar enquanto movimento indígena legítimo e fundamental na representação daqueles que a entidade se propõe a defender.

Embora, atualmente, tenha ampliado o leque de atuação para todo o Estado de Roraima, a princípio nasce como uma associação municipal e ainda mantém grande parte de suas ações voltadas para povos indígenas em contexto urbano de Boa Vista. A compreensão da associação em relação aos indígenas da cidade é de que “O índio vem *pra* cidade *pra*

melhorar de vida. É a mesma coisa com esses estrangeiros que vêm pra cá, eles querem melhorar de vida” (Gustavo 2015).

A Associação Indígena Kuaikri possui como finalidade a representação e a defesa dos direitos e interesses dos povos indígenas a ela associados, de etnias diversas. Assim como a ODIC, se propõe a promover articulação entre interessado e FUNAI na aquisição do RANI, ainda que esta expedição esteja temporariamente suspensa para indígenas em contexto urbano. Propõe-se ainda, a facilitar a transição daqueles que almejam sair das comunidades para a cidade, bem como daqueles que pretendem voltar a morar em aldeias.



Figura 26 Sede da Kuaikrî e residência de Seu Gustavo

Intenciona também, assim como as demais associações, a fomentar as línguas e conhecimentos tradicionais na cidade. Tal como a Kapóí, a Kuaikrî também defende o desenvolvimento da atividade turística indígena na capital roraimense como possibilidade de sustento para as famílias associadas.

Os associados da Kuaikri devem contribuir com uma taxa mensal, destinada a manutenção da entidade e passam a ser identificados por meio de uma carteirinha onde constam seus nomes, local de origem, local de residência e etnia. O associado, por sua vez, possui como principal obrigação a participação nas reuniões e assembleias promovidas pela associação.

Em uma das ocasiões em que estive na sede perguntei ao Seu Gustavo se havia algum controle do número de associados. Como resposta, a liderança entrou em sua casa e me trouxe quatro pastas contendo uma ficha com informações de associados. Com a permissão para consultar e realizar uma breve contagem, registrei 447 associados, assim distribuídos:

Quantidade aproximada de pessoas associadas a Kuaikri e respectivas etnias

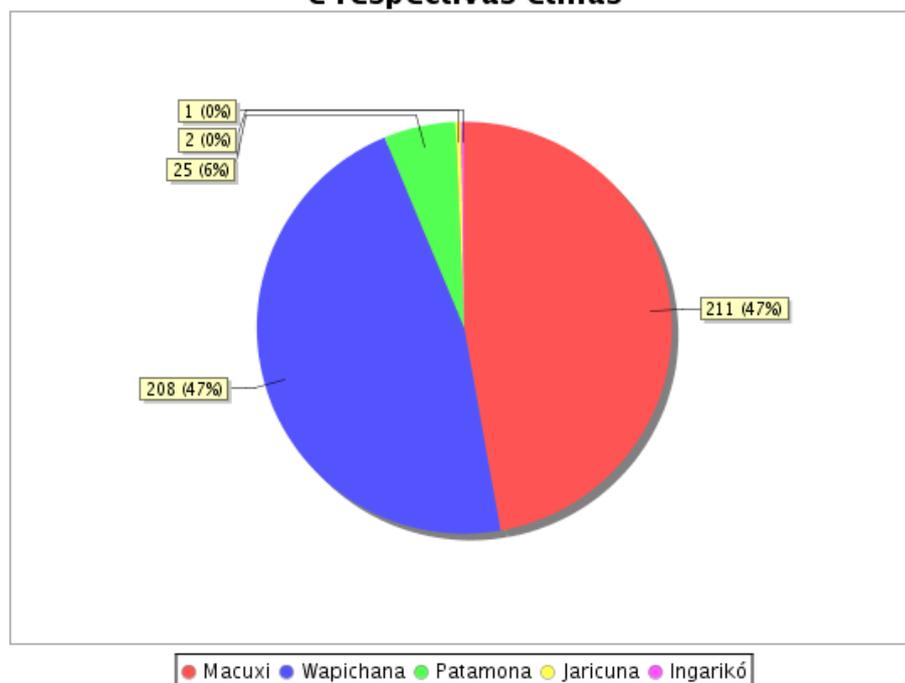


Figura 27 Gráfico do número aproximado de pessoas associadas a Kuaikri e respectivas etnias

Este número, porém, é estimado, visto que duas pastas com mais fichas foram extraviadas. A contar pelo número aproximado de fichas em cada uma das quatro pastas que me foram mostradas, supus que em cada uma das extraviadas estivessem mais ou menos 100 fichas, número questionado por uma das lideranças, sob alegação de que existiam mais, conforme puderam observar por meio da realização de reuniões. A respeito de seu Gustavo e das estratégias acionadas por este, me voltarei no Capítulo 4.

No Capítulo seguinte abordarei as instituições do Estado e qual o tratamento dado por estas aos povos indígenas em contexto urbano.

Capítulo 3: “Ele é índio mesmo, ele ensina arco e flecha, ensina o índio a ser índio de novo”: Os discursos e ações de agentes do Estado em Boa Vista

No presente capítulo me lanço a descrever e problematizar os instrumentos, as funções e posicionamentos políticos de representantes do Estado, nas esferas municipal, Estadual e Federal, no que se refere ao tratamento dado aos grupos étnicos que são tema desta pesquisa. Para tanto, faço uso de fontes como documentais oficiais, bem como de entrevistas com funcionários específicos. Início este capítulo examinando o RANI enquanto objetificação cultural valorada e disputada entre as instituições abarcadas nesta pesquisa. Além disso, problematizo as categorias classificatórias empregadas na identificação de indígenas que moram em cidades, tais como índios urbanos, desaldeados, destribalizados, entre outros, e como estas categorias dificultam o diálogo entre povos indígenas em situação urbana e instituições públicas. A intenção deste capítulo é mostrar como o Estado constrói e reconstrói estratégias de atuação a partir das demandas do movimento indígena da cidade, as quais impactam diretamente o público em questão.

3.1. O Registro Administrativo de Nascimento Indígena

Conforme mencionei na introdução deste trabalho, o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), é um documento expedido pela FUNAI a partir da solicitação do interessado. Para obtê-lo, é preciso contar com a concordância das lideranças das aldeias, no caso, dos tuxauas.

Este documento se tornou um tema das pautas amplamente debatidas nas reuniões da ODIC em razão do mesmo ser uma exigência para ter acesso/direito às políticas afirmativas, tais como as vagas pelo sistema de cotas reservadas para indígenas na Universidade Federal de Roraima, por exemplo. O RANI é exigido como “prova” de que o candidato efetivamente pertence à algum grupo étnico. Porém, o documento vem sendo negado aos povos indígenas que residem na cidade de Boa Vista, o que tem gerado contendas inter-institucionais. Em entrevista com a ex-Coordenadora da Funai – RR, Mariana

Lima⁶⁰, a mesma informou que:

(...) Em inúmeros casos a gente recebeu aqui ofícios, provocações, querendo saber com base em que tal registro (RANI) foi emitido, ou se fulano é índio mesmo ou não. Então há um equívoco generalizado no sentido de quem é esse que tem o poder de dizer quem é o índio real, verdadeiro, natural... Há um diálogo em âmbito nacional no sentido de quebrar isso, de quebrar essa carga tutelar que vem há mais de 40 anos, que é o de respeitar o processo de auto declaração. E quando já há deliberadamente por parte de um povo um protocolo de reconhecimento, porque tem povos que têm de fato e muitas vezes até registrado em documento, em ata, de identificar quem é o Pataxó hãhãhãe, ou seja, é aquela história do reconhecimento externo. É um reconhecimento por parte do grupo, ou seja, pra aquele povo ali, se o cidadão falar que ele é pataxó hãhãehãe, só se auto declarar, há uma convencionalidade que ele pode se auto declarar, mas aí ele ser reconhecido pelo seu povo há critério, protocolo do próprio povo que fazem com que eles tenham que se manifestar.

Esta é uma das situações que demonstram a incapacidade dos agentes do Estado brasileiro em fazer valer convenções das quais são partícipes, a exemplo da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que estabelece o critério de auto identificação e identificação pelos membros de sua comunidade de origem como parâmetro de reconhecimento. Porém, na prática, tem-se as instituições determinando aqueles que são e aqueles que não são indígenas a partir de critérios outros que não são estabelecidos por leis ou acordos. Especificamente em Boa Vista, o poder de “confirmação” do pertencimento étnico se faz a partir da aquisição do RANI. O processo de aquisição e consequente utilização do documento, por sua vez, é marcado por falhas administrativas, pois não são capazes de responder a complexidade de reconhecimento étnico, bem como atender a contento a participação em políticas afirmativas.

As mencionadas falhas administrativas são inúmeras. Para citar dois exemplos, recorro ao trecho de entrevista de Érica (2015), onde foi informado que: *“Vou te dizer, tem gente nos cursos de Direito e medicina que não é índio, mas tirou o RANI com base na etnia da empregada, tu acredita?”*. E, depois, também disse que *“O RANI da vó veio como se ela fosse Macuxi, mas ela é Wapichana. Ela foi tentar consertar isso, mas não deixaram mudar”*.

⁶⁰ Entrevista em 4 de setembro de 2015

O primeiro trecho da entrevista evidencia duas questões: a primeira são as relações assimétricas estabelecidas desde o período colonial em Roraima, entre indígenas e não indígenas. Se antes estas relações se delineavam a partir da tomada do território tradicional, por parte dos colonizadores e, posteriormente, dos imigrantes, agora ela se dá por meio da apropriação dos direitos conquistados pelos povos indígenas, como o acesso às políticas afirmativas. Nesse sentido, as práticas discriminatórias são eclipsadas (mas, nunca interrompidas) pela conveniência em assumir um falso pertencimento étnico e dos benefícios que disso são oriundos.

A segunda questão diz respeito ao acesso facilitado na emissão indevida desde documento para pessoas que não possuem pertencimentos indígenas, enquanto, ao mesmo tempo, há a obstrução de emissão do RANI para aqueles que são indígenas e que estão na cidade.

O segundo trecho remete à forma arbitrária com a qual a FUNAI emite o documento. Além definir, ela mesma, a etnia do requisitante, não há a possibilidade de correção caso haja algum engano. Isso se torna um problema na medida em que o RANI tomou proporções a tal ponto que ele não apenas “atesta” a identidade étnica, mas também serve como um valor agregado ao pertencimento. Para muitos⁶¹, ter o RANI não é apenas uma questão de possibilidade de inserção no ensino superior, mas sim, seria ele a objetificação do pertencimento.

Retomando as reflexões empreendidas por Roy Wagner (2012), ao refletir sobre os processos de invenções das culturas, o autor sublinha a objetificação destas (e, no caso aqui abordado, do pertencimento), que se traduz na possibilidade de significar as culturas como monolíticas, coisificada e, por fim, “criadas” pelo inventor. O RANI, no caso desta investigação, seria, portanto, produto dessa analogia e de objetificação das culturas indígenas.

A respeito da forma como o RANI é emitido, perguntei à Mariana qual era seu posicionamento, enquanto representante da FUNAI, a respeito da exigência deste documento para os indígenas da cidade em alguns setores públicos:

⁶¹ Em especial entre os mais idosos que participam das organizações, conforme pude observar ao longo das reuniões.

(...) Muitos foram atendidos porque é um pleito individual, apesar das organizações demandarem... Houve um tempo, antes de eu entrar na FUNAI, que a organização mandava uma relação e a FUNAI fazia os registros. Aí vem as confusões, denúncias de que fulano não é índio... E aí vai enrijecendo a emissão do documento na FUNAI. Quando entrei na FUNAI, se pedia o registro indígena de um parente⁶². E aí vem confusão de novo... De fulano que inventava parente, de tuxaua conseguiu dar pra fulano que a partir de fulano, sicrano tirou... Tudo por casa da universidade, principalmente. A lógica do Registro indígena é muito diferente daquilo que as pessoas encaram como sendo. O registro indígena, propriamente dito, é a finalidade. Você registrava num livro que fulano nasceu em tal comunidade, filho de fulano e sicrano. Era base *pra* controle, de quem nascia. Conversando com os colegas daqui, eles me disseram que teve uma época em que os indígenas não queriam nem um, nem outro. Nem o registro do cartório, que eles chamam registro do branco, nem o registro do índio. Porque a igreja e outros segmentos falavam que se tivesse algum papel, algum documento, deixava de ser índio e perdia o direito à terra. Levou-se um tempo até que o Registro indígena passou a ser interessante. Ou seja, a partir do momento que ele começou a ser exigido para que a pessoa tivesse uma vida civil.

Alguns de meus interlocutores afirmaram que obtiveram seus RANI através da ação da Justiça Itinerante, que é um programa do Governo brasileiro em que, dentre outras ações, funcionários de cartórios são conduzidos temporariamente às comunidades de baixa renda e de difícil acesso, incluindo as comunidades indígenas, para a emissão rápida e facilitada de documentos civis. Eles se dirigiam à comunidade indígena e solicitavam o documento, mesmo morando na cidade. Esta prática se intensificou depois da suspensão da emissão do RANI na sede da FUNAI-RR, ou seja, a partir do ano de 2015. Nesses casos, o controle por parte do Estado costuma ser falho em razão da proposta do programa e abria-se a possibilidades para a emissão do RANI para não indígenas.

É preciso avaliar a atuação de ambas as partes: de um lado, a do Estado e de outro, das organizações. Por avaliar, me refiro a elencar quais são os interesses envolvidos, sejam individuais, sejam institucionais. Em uma primeira leitura, os interesses individuais podem ser pontuados a partir do desejo em ingressar na Universidade Federal de Roraima pelo sistema de cotas e pela possibilidade do benefício social Auxílio Maternidade. Evidentemente, tais casos de suposta “corrupção”, como requisitar o RANI com base na etnia de outra pessoa que não é da família, nunca foram completamente esclarecidos, exatamente pela complexidade que o tema das identidades étnicas suscita.

⁶² “Parente” é uma maneira de se referir ao indígena.

A partir da fala da entrevistada, também é possível depreender que o RANI só se torna fundamental quando o próprio Estado passa a criar uma demanda que antes não se fazia necessária. Se, a princípio, a proposta era de ter um melhor controle dos indígenas beneficiados com programas sociais, a longo prazo esta demanda cria grandes problemas tanto para o Governo brasileiro, quanto para os sujeitos que passaram a requerer o documento. Tais problemas se devem, primordialmente, à ineficácia do RANI, seja para fins de registo (ou controle interno da FUNAI), seja para fins de reconhecimento étnico.

Um dos critérios oficiais estabelecidos para emissão do RANI é o processo de auto declaração e identificação pelo grupo de origem, conforme registrado na Convenção nº169 da OIT. Isto significa dizer que membros de uma mesma etnia precisam concordar sobre a origem daquele que requer o documento. Na cidade de Boa Vista, porém, os sujeitos não estão organizados em aldeias ou por recorte de grupos étnicos, mas a partir da situação urbana. Assim, uma mesma organização agrega membros de diversas etnias que possuem em comum o fato de residirem na capital roraimense e partilharem os mesmos problemas sociais em face à sociedade não-indígena. A partir do momento em que agentes do Estado negam a emissão de documentos à estes sujeitos por meio de critérios que não se adaptam às diversas realidades, não estão apenas negando a participação destes em programas sociais, mas também sendo deliberadamente omissos às novas dinâmicas de organização e luta do movimento indígena.

O que chamo de “omissão”, deve ser aqui relativizado à luz do debate antropológico acerca do assimilacionismo, integração e aculturação. Renato Ortiz (2007), ao tratar da aceitação destes conceitos no Brasil, em especial o de aculturação, afirmou que se trata de uma leitura deturpada da interação social, na qual as comunidades indígenas são concebidas pelas vias da necessidade de *integrá-las* à um dado sistema. Nesse sentido, as teorias de aculturação difundidas pela antropologia brasileira, em especial a partir da década de 1950, eram orientadas pela problemática do contato entre índios e “brancos”, onde o primeiro era induzido a participar da cultura simbolizada como nacional (*idem*). Assim, tornar os povos indígenas em povos aculturados refletia um interesse maior que ultrapassava os limites disciplinares da antropologia: o da assimilação do índio enquanto projeto político de extinção dos mesmos.

Na cidade, a categoria “índio” se sobressai ao “Macuxi” ou “Wapichana”, seja para a sociedade não-indígena, que os vê como indistintos, seja para o movimento, que visa dar força e visibilidade às organizações. Dentre tantos outros exemplos, esta situação sublinha a ingerência do Estado, nos moldes mencionados acima, no trato com a diversidade étnica no Brasil em suas múltiplas experiências.

Diante desta nova situação, cabem algumas perguntas: como “atestar” o pertencimento étnico daqueles que são indígenas e vivem em contexto urbano, para fins de participação em políticas afirmativas? Quais seriam os mecanismos jurídicos adequados para este processo? Para a primeira pergunta, vale destacar que em muitos casos os indígenas da cidade acionam suas redes de parentesco e contato nas aldeias para a aquisição do RANI sem que a intervenção das organizações cidadinas seja necessária. Para a segunda questão, é preciso lembrar que os instrumentos existem e seriam eficazes, caso fossem devidamente aplicados. A Constituição Federal de 1988 e a Convenção nº 169 da OIT fornecem uma base ampla e representativa, contemplando os povos indígenas para além de seus territórios tradicionais. Ocorre, porém, que a cada vez que os movimentos indígenas pressionam o Estado para fins de garantia de seus direitos, as regras do jogo são mudadas. Tal é o caso do RANI.

Esta impossibilidade de requerer o documento pelas vias da FUNAI e movimento indígena em contexto urbano faz com que as pessoas interessadas no RANI se lancem à outras estratégias. Tal é o caso de Edineide, membro da ODIC, que me relatou em entrevista⁶³ que gostaria de estudar na Universidade e adentrar pelo sistema de cotas. Para isso, era necessário o RANI:

Eu nunca morei numa comunidade, eu já morei no interior, mas era totalmente fora de comunidade indígena. Na época eu não tinha o RANI pra estudar e o Eliandro me disse que a luta era exatamente essa, pro pessoal poder fazer o RANI pra estudar. Aí eu disse “e agora, o que é que eu vou fazer *pra mim* tirar o RANI?”. A comunidade mais próxima que veio foi a Barata. Aí eu falei *pro* Francisco que eu queria ir lá. Francisco é o meu marido. Aí ele disse “como é que tu vai lá, se tu não conhece ninguém?” Eu digo, eu não sei... Ai nós fomos eu e ele de carro. Aí a gente chegou lá cedo, eu disse que queria falar com o tuxaua, né, aí cheguei lá com o tuxaua e falei que queria tirar o meu registro indígena. Aí ele disse “mas a senhora é? Mora em comunidade?” eu já *tava* assim, eu disse “mas *pra mim* ser índia eu não preciso morar na comunidade”. Aí ele ficou olhando *pra mim*

⁶³ Entrevistas concedida em 29 de setembro de 2015.

assim... Aí ele resolveu, ele me deu.

Esta situação, embora recorrente, produz uma tensão na relação entre os indígenas da cidade e os que moram em comunidade. Quando estive na comunidade Tabalascada, localizada no município do Cantá, a 26 quilômetros de Boa Vista, o tuxaua me informou que muitos indígenas de Boa Vista se deslocam para a comunidade com a finalidade de requerer a declaração da liderança para fins de requisição do RANI. Me informou ainda que não fornece a declaração sob a justificativa de que essas pessoas nunca residiram na comunidade, não havendo a possibilidade, portanto, de serem indígenas. Este posicionamento em muito se assemelha aos discursos dos agentes do Estado. Morar na comunidade seria condição *sine qua non* de pertencimento étnico. As razões para o mesmo posicionamento, no entanto, são diferentes. Enquanto para o Estado a recusa no reconhecimento advém de uma postura política de recusa em garantir os direitos indígenas, para o tuxaua seria a preocupação de que os indígenas da cidade, cuja identidade étnica é questionada, fizessem uso indevido de benefícios conquistados a duras penas, uma vez que o RANI abre as portas, por assim dizer, para a participação em políticas afirmativas.

3.2 O uso de categorias classificatórias na identificação dos indígenas da cidade: imigrante, desaldeado, destribalizado e caboclo

Como foi visto anteriormente, os povos Macuxi e Wapichana são protagonistas de uma relação histórica e cultural que transcende os deslocamentos contemporâneos. Contudo, em contexto urbano não possuem seus pertencimentos étnicos reconhecidos por parte da sociedade local e de instituições como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), além de departamentos do governo estadual e municipal, como a Superintendência Municipal de Assuntos Indígenas.

Para agentes do Estado, a recusa pelo reconhecimento do pertencimento étnico se justifica pela lógica de que, uma vez fora de comunidades demarcadas em Tí's, não são mais considerados índios, visto que supostamente foi assumido um modo de vida que vai de

encontro aos seus pertencimentos étnicos⁶⁴. Um exemplo disso é a maneira como são identificados em contexto urbano: não são mais Macuxi ou Wapichana, mas sim, “destribilizados”, “desaldeados”, “índios urbanos”, “índios citadinos” e “caboclo”, sendo esta última categoria disseminada pela sociedade não-indígena e as demais pelos agentes do Estado⁶⁵.

Também na academia, em particular na década de 1980 quando a questão do índio na cidade ganha mais proeminência, alguns termos foram amplamente utilizados para a distinção entre aqueles que estão na aldeia e os que estão em contexto urbano: índios civilizados, descendentes de índios, índios misturados, entre outros (Oliveira 2016).

Estas categorias classificatórias nos fornecem pistas para pensar as relações sociais hierarquizadas, uma vez que são modelos fornecidos pelas relações sociais imanentes aos sujeitos que classificam (Durkheim e Mauss 2005). Por isso, problematizo algumas delas neste tópico.

Os indivíduos e instituições que empregam tais categorias desconsideram a maneira como os indígenas que residem em contexto urbano identificam a si e aos demais membros de seus grupos étnicos, reforçando conflitos e estigmas.

Outra problemática de implicações práticas é de que tais termos possuem um impacto social expressivo na medida em que, a depender da maneira como são classificados, anula-se a aplicabilidade de políticas públicas voltadas para os mesmos e, conseqüentemente, retira a responsabilidade de órgãos indigenistas, como FUNAI, e outras

⁶⁴ Durante uma conferência proferida pelo historiador Dr. Arnaud Exbalin, no âmbito do *Séminaire de Formation à la recherche em Amérique Latine*, na EHESS, no dia 10 de abril de 2017, houve uma discussão pertinente ao teor desta pesquisa, mais especificamente sobre a categoria “urbana” como portadora do ideal compartilhado pelo imaginário brasileiro, onde o contexto urbano representa a modernidade, o avanço, a tecnologia, etc. Estas categorias estão em contraposição ao que se compreende enquanto aldeia, comunidade, o que deságua na dicotomia entre indígena e não indígena, aldeia e cidade, selvagem e civilizado.

⁶⁵ Ainda nas ocasiões das conferências promovidas pela *Formation à la recherche em Amérique Latine* a Dra. Odille Hofman (17 de abril de 2017), a apresentou a sua pesquisa realizada em contexto/lugar multiétnico, de independência recente e de intensos fluxos indígenas (Belize). O debate buscou demonstrar as tensões em torno da demarcação de uma Terra Indígena, por parte do governo local, cujo objetivo seria de excluir o povo Maya da nação emergente. Existem semelhanças entre o campo de pesquisa da Dra. Hofman e a situação dos indígenas da cidade de Boa Vista. Trata-se de contextos de múltiplas etnias e de constante movimentação entre a aldeia e a cidade. Deste fluxo, emergem tensões na sociedade envolvente que estigmatiza o indígena deslocado de seu lugar de origem. Além deste aspecto, existem também semelhanças na configuração dos movimentos indígenas e na maneira como se organizam diante de situações de conflito com agentes do Estado

instâncias das esferas estaduais e municipais. É nesse aspecto que trato a questão como uma das estratégias do Estado. Esta linha de raciocínio remete à reflexão de Palitot (2008), onde:

Há uma larga tendência de se conceituar as situações dos índios urbanos como uma dicotomia entre índios puros e aldeados de um lado e índios aculturados e desaldeados de outro lado. Esta dicotomia faz-se presente tanto na antropologia quanto no indigenismo. Neste, ela ocorre por força de imperativos políticos e ideológicos próprios da administração tutelar; naquela, são opções teóricas e metodológicas que orientam as escolhas dos campos de investigação. (p. 8)

Esta postura não é recente. Se pensarmos, por exemplo, que a Lei de Terras de 1850 justificava a possibilidade de “desaparecimento” de povos indígenas, cujos direitos limitavam-se aos aldeamentos estabelecidos pelo Governo (Mattos 2011), perceberemos que se trata de um posicionamento deliberado que é atualizado ao longo dos anos.

A abordagem será direcionada de modo a discutir a maneira como moradores do núcleo urbano identificam as pessoas que se reconhecem como etnicamente diferenciadas, além disso, como estas últimas reconhecem a si, para além das identificações atribuídas pelos outros.

Aqui cabe um parêntese: como já foi evidenciado no texto, utilizo a classificação “indígenas que residem no perímetro ou contexto urbano” tendo consciência que isso não encerra, tampouco resolve a questão. Ainda que corra o risco de generalizações, a opção em empregar este termo se deu por sua possibilidade de abrangência étnica, visto que abordo dois grupos distintos. Por perímetro me refiro ao alcance geográfico do núcleo urbano de Boa Vista, pois a cidade é também composta por zonas rurais. Por contexto urbano me refiro ao modo de vida, como relações sociais e problemas enfrentados na cidade. Além deste termo, também emprego “indígenas da cidade”, por se tratar de uma “categoria nativa” acionada por uma das lideranças com as quais dialogo.

Uma das situações emblemáticas está nas categorias institucionais utilizadas, por exemplo, pela FUNAI, para designar os membros de grupos étnicos: são “índios desaldeados” ou “destribalizados”, reforçando a posição sobre o que a instituição entende ser o limite de sua jurisdição, qual seja, as Terras Indígenas demarcadas. Peter Fry (2011) pondera a possibilidade desses termos refletirem a influência que o conceito de aculturação exerceu ao longo de vários anos nesta instituição, e que justificava projetos de integração do índio à

sociedade nacional.

Entrementes, este tema passou recentemente a ser foco de discussão na instituição, dada as pressões dos movimentos indígenas. A tentativa de mudança de orientação pode ser observada na 1ª Conferência Nacional dos Povos Indígenas, que ocorreu em abril de 2006, onde as questões que perpassam a extensão das políticas públicas aos “índios urbanos” aparecem mais amplamente no documento final do evento. A esse respeito, me voltarei no próximo tópico.

Conforme discuti no começo do capítulo, os Macuxi e Wapichana, assim como demais indígenas que residem em Boa Vista, possuem dificuldades significativas quando precisam recorrer à Fundação Nacional do Índio para solicitar documentos como o RANI. As dificuldades tornam-se ainda mais expressivas sobretudo quando algumas lideranças indígenas das aldeias não reconhecem o pertencimento étnico daqueles que residem na capital:

Eu já procurei a FUNAI para tirar documento, mas não consegui. Falaram para voltar para a maloca. Eu queria tirar o documento dos meus filhos. Eu estou lutando para tirar os documentos. Mas não consegui. Nós somos índios, temos os mesmos direitos (Souza e Repetto 2007, p. 51)

Neste debate sobre o emprego de categorias, o termo “etnia” passou a ser utilizado nas Ciências Sociais na tentativa dissipar categorias relacionadas à ação colonialista, como “tribos” e “raças”. Porém, a mera substituição de palavras não foi capaz resolver o problema. No campo teórico este quadro foi revertido a partir da década de 1960 e teve seu auspício com os estudos realizados por Fredrik Barth (2011) nos idos do ano de 1969. Desde então, a ideia de etnia tem ganhado força quando relacionada ao conceito de Identidade Étnica apresentado pelo autor. Este conceito é amplamente empregado como forma de desconstruir a ideia de que os vínculos étnicos estariam necessariamente associados à ancestralidade. Para dar força a este argumento, Barth (2011) propõe pensar que as identidades étnicas não se configuram como algo dado e natural, mas que se constroem por meios de processos.

Para contra-argumentar sobre este problema, tem-se que, do ponto de vista daqueles Macuxi e Wapichana com os que pude dialogar, o pertencimento étnico não se dilui em interface aos grupos sociais distintos, mas são reforçados exatamente em razão da

existências dessas fronteiras entre o “nós” e os “outros” onde: “os sentimentos tribais são reforçados pelas situações sociais específicas desenvolvidas em cidades (...) (Mitchell 2010 p. 26)”. Por “sentimentos tribais” o autor se refere ao conjunto de valores partilhados entre os membros de um mesmo grupo. Atinente às situações sociais específicas, aplicadas a esta discussão, destaco o não reconhecimento do pertencimento étnico na cidade e os desdobramentos disso, como a falta de acesso à serviços públicos básicos como saúde e educação diferenciada. Ainda, para o autor:

Uma tribo, nas áreas rurais, é um grupo de pessoas unido num único sistema político e social, compartilhando uma série de crenças e valores. Usamos a palavra “tribo” neste sentido, então, para denotar o grupo de pessoas ligadas num dado sistema social. Porém, quando falamos de tribalismo em áreas urbanas, não nos referimos à união de pessoas numa estrutura padronizada, isto é, uma tribo, mas a uma subdivisão de pessoas em termos de seu sentimento de pertencimento a certas categorias, definidas segundo critérios étnicos. (*idem*, p. 37)

Com base nesse argumento, Nunes (2010) afirma que ““Num tal contexto, a passagem dos indígenas ao ambiente urbano tende a ser pensada como um processo de “desagregação cultural”, aculturação, tornar-se igual ao outro e, em consequência, perder-se de seu próprio ser.” (Nunes 2010. p. 11). Para Barth, por sua vez:

Uma investigação empírica do caráter das fronteiras étnicas (...), traz duas descobertas que, apesar de não serem nem um pouco surpreendentes, demonstram bem a inadequação dessa visão. Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. Em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se na existência de status étnicos dicotomizados. (...) A interação dentro desses sistemas não levou à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias. (Barth 2000. p. 26)

Alguns dos problemas relativos às categorias instrumentalizadas pelos agentes governamentais para identificar os indígenas que residem em perímetro urbano situam-se,

a priori, na homogeneização ou indiferenciação das particularidades étnicas dos grupos que tem suas diferenças socioculturais e demandas políticas esvanecidas no meio urbano. Isso significa, por vezes, o reforço de conflitos em meio a relações sociais assimétricas.

As produções acadêmicas, aqui apresentadas, que abordam a questão também se valem de categorias difusas, como mostra Roberto Cardoso de Oliveira (1968) na obra que inaugura o debate sobre povos indígenas em situação urbana no Brasil, *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena no sistema de Classes*. O autor utiliza os termos “Terena de Reserva”, para designar aqueles que estavam em terras demarcadas e “Terena Citadinos”, ou, “Índios Citadinos”⁶⁶, por vezes fazendo referência ao termo “Terenas modernos”, para designar aqueles que se encontravam, nos termos do antropólogo, em processo de destribalização.

Em outras obras de referência, outras categorias classificatórias podem ser facilmente encontradas, como o termo “Índios Urbanos”, que é parte do título da obra de Roberto Bernal (2009)⁶⁷, um livro que resulta da tese de doutoramento do autor. O termo “índios urbanos” também é utilizado por autores como Souza (2009), Oliveira (2009), Facco *et al* (s/d), para citar alguns, sendo usado ocasionalmente para reforçar distinções das práticas entre aquele que reside em Boa Vista e os moradores das malocas.

Partindo dessa análise faz-se imprescindível pontuar que a utilização de determinadas categorias como esforço de conhecer realidades étnico-sociais que se entrecruzam no meio urbano é louvável na medida em que propõe refletir criticamente sobre a questão. Todavia, defendo a ideia de que as terminologias devem ser imbuídas de significados que as pessoas pertencentes aos grupos étnicos se reconheçam e que para elas faça sentido, de modo que as classificações não se esvaziem em suas acepções.

Para além das categorias classificatórias institucionais, nativas e acadêmicas, há ainda, no meio urbano que envolve os povos indígenas em Boa Vista, o entendimento de que os índios “verdadeiros”, por assim dizer, são aqueles que residem em aldeias distantes da cidade ao mesmo tempo que aponta para a classificação do indígena da cidade como caboclo, um termo pejorativo que ignora as diferenças étnicas entre os povos. Este era o

⁶⁶ O termo “Índios Citadinos” também aparece com frequência em artigos recentes, a exemplo de Athias e Lima, 2010

⁶⁷ Índios Urbanos: Processo de Reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus.

teor dos discursos proferidos pelo não-indígena ao referir o acampamento no centro da cidade durante a IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima, evento que abordei anteriormente. Dessa maneira, temos que: “O ponto principal que surge da experiência é que, quanto mais distante um grupo de povos está de outro, social e geograficamente, maior a tendência a encará-los como uma categoria indiferenciada e colocá-los sob a rubrica geral” (Mitchell 2010:35).

Nesse contexto, o “caboco”, ou caboclo, é um termo empregado pela sociedade envolvente como forma de designar, de maneira discriminatória, as identidades étnicas dos Macuxi e Wapichana que estão residindo em Boa Vista. Em razão disso, por vezes a autoidentificação étnica é estrategicamente escamoteada como modo de minimizar conflitos na cidade ou como forma de sobrevivência no meio citadino.

Baines (2001) pondera que o ocultamento das identidades étnicas em contexto urbano ilustra um processo de negociação e subversão que lhes permite a circulação em diferentes ambientes citadinos. Seria, portanto, uma estratégia que lhes permitiria participar de espaços no contexto urbano, sem que o marcador da identidade se mostrasse imperativo.

Lima (1999), por sua vez, ressalta que o termo caboclo, na acepção coloquial, possui definição ambígua e potencialmente negativa/discriminatória. Para a autora, a construção do termo na Antropologia brasileira está ligada a concepção das populações agrícolas e camponesas, separando esta população tradicional dos imigrantes em determinada localidade.

Na obra *O índio e o mundo dos brancos*, Roberto Cardoso de Oliveira (1981) se refere ao caboclo como o indígena que na cidade passa a ser situado em uma sociedade de classes e na chamada Ordem Nacional, onde passa a ser membro ilegítimo. Uma vez nesse contexto, para o autor, passa a ser utilizado como mão-de-obra menos qualificada, situação também recorrente em Boa Vista.

Para Renato Athias (2007) o que se esconde por trás da designação de caboclo elaborada pela sociedade nacional é uma tentativa de integração de indígenas a comunidade urbana, no sentido na dissipação dos vínculos étnicos. Por outra via, Murieta e Neves (2006) destacam que o termo é comumente empregado na referência à povos tradicionais da Amazônia e que são frequentemente correlacionados à aspectos da natureza, fato que

contribui para a invisibilidade desses povos quando fora deste contexto. Essa perspectiva conduz a outra observação. Para alguns indígenas que tentam voltar para as comunidades situadas em Terras Indígenas demarcadas pelo Governo Federal, pode haver a não aceitação por parte das lideranças locais sob alegação de que o indígena que deixa a comunidade para viver na cidade não pode mais ser reconhecido como pertencente ao grupo de origem.

Desta perspectiva, existe mais um conflito, pois nas aldeias o indígena também passa a ser designado como caboclo no momento em que não reside mais nesta. Esta ideia reforça a percepção do caboclo a partir de seu vínculo com o território: ao viver fora desses domínios espaciais tradicionais, o indígena não mais é reconhecido como tal (Melo 2012).

Para melhor refletir sobre a questão, recorro aos estudos de Gupta e Ferguson (2000), em que problematizam a relação entre cultura e território a partir de pesquisas em que a cultura é compreendida a partir de sua manifestação em um dado espaço, ou seja, circunscrita e reproduzida em um dado ambiente. A proposta dos autores é de que esta relação seja explorada por meio da produção da diferença em espaços “comuns, compartilhados e conectados” (p. 43), onde a pluralidade é priorizada no lugar dos essencialismos, por meio da crítica à concepção da aldeia *versus* cidade como espaços apartados e antagônicos quando são, em grande medida, espaços permeáveis.

Esta complexa relação remete a compreensão de que o sentimento de pertencimento não necessariamente está ligado ao local de onde se é originário, mas sim, aos lugares que são significativos aos sujeitos. Nessa medida:

Le sentiment d'appartenance à une territoire figure parmi la multitude de référents identitaires potentiel que sont l'appartenance sociale, religieuse, familiale, professionnelle, etc. Cette composante n'est pas nécessairement présente dans le registre identitaire et, si c'est le cas, elle n'est pas forcément mise en avant par les individus. (Guérin-Pace 2006. p. 299)

Esta conflitante relação territorial – ou, a ideia de que o indígena o é enquanto circunscrito em aldeias – embora seja reconhecida a importância do meio geográfico na composição das relações sociais, pondera-se que este não é um aspecto que deva ser considerado como único fator. Ao contrário disso, é necessário voltar o olhar para as outras condições que permitem a vida em sua coletividade, sendo tais condições relativas, por

exemplo, às questões religiosas, jurídicas, entre demais aspectos (Mauss 2003):

O fator telúrico deve ser relacionado com o meio social em sua totalidade e sua complexidade. Ele não pode ser isolado. Do mesmo modo, quando estudamos seus efeitos, é em todas as categorias da vida coletiva que devemos acompanhar as repercussões (p. 429).

Neste debate, considero necessário realizar um parêntese. Se nas comunidades indígenas as diferenças étnicas são relativamente bem demarcadas, em contexto urbano tais distinções são pulverizadas em torno da luta comum de questões que permeiam a vivência daquele sujeito auto declarado indígena na capital roraimense, apontando para a ideia de que as identidades étnicas se transformam segundo a relação tempo e espaço (Briones 1998), pois, neste caso específico, refletem processos dinâmicos em que diferentes pessoas se articulam em torno de interesses dissonantes. Tal é a situação observada a partir das reuniões que pude participar: povos que historicamente são inimigos se unem na cidade em torno de pautas em comum. Nesse sentido: “Évoquer une identité collective à partir du territoire suppose une adhésion de chacun à cette conscience spatiale partagée.” (Guérin-Pace e Guermond 2006. p. 289).

Retomando a questão anterior, uma vez inserido em uma dinâmica social desfavorável em que o reconhecimento de sua identidade étnica por parte dos agentes do Estado e pela sociedade envolvente não é colocado em prática, o sujeito autodeclarado indígena vê o seu pertencimento étnico ser inapropriadamente manifestado a partir de expressões generalizantes.

Carneiro da Cunha (1986) apresenta uma contribuição para refletir sobre outro aspecto da mesma questão. Segundo a antropóloga, a manifestação da etnicidade em contextos pluriétnicos está pautada em determinados marcadores culturais que formulam diferenças, delimitando traços distintivos entre os grupos sociais envolvidos. Partindo dessa premissa, pondera-se que embora existam situações que confluem para a integração total do indígena à sociedade urbana, no sentido de desarticulá-lo de seu pertencimento, os povos que residem nos perímetros urbanos demarcam diferenças entre o “nós” e os “outros”.

Até aqui foi abordado como os “outros” categorizam e classificam os indígenas que residem no perímetro urbano. No entanto, cabe uma pergunta: como eles mesmos se veem diante do contexto das cidades? É provável que, por hora, essa não seja uma questão simples

de ser respondida, dada a multiplicidade de perspectivas que a pergunta envolve. Contudo, é possível seguir algumas pistas que dão alguns sinais.

Como mencionei anteriormente, na situação aqui abordada, existem contextos em que a categoria “índio urbano” emerge como marcador de fronteira e outras em que é utilizada “indígenas *da* cidade”. Estes termos classificatórios, no entanto, são empregados por sujeitos que direta ou indiretamente, possui algum vínculo com organizações indígenas. Estes entendimentos, por sua vez, são situacionais e variantes, para utilizar termos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), a depender de quais são as instituições com as quais se dialoga:

A partir do final dos anos 60, quando movimentos sociais de afirmação de identidade começaram a eclodir – como no caso dos índios, o pan-indianismo está aí para confirmar – a auto-afirmação da identidade indígena passou a ser uma regra de aceitação absoluta pelo movimento. O ser índio passou a ser fonte de dignidade e de autovalorização do “Nós tribal”... o reconhecimento da identidade do indígena como ser coletivo passou a ser mais do que um direito político; passou a ser um imperativo moral (Cardoso de Oliveira 2000. p. 18)

Para além das categorias empregadas pelo movimento, destaco que em função dos laços sanguíneos entre diferentes etnias, a autoafirmação como Macuxi ou Wapichana, puramente, por vezes não representa totalmente a realidade. Filhos de pais de diferentes pertencimentos étnicos, por exemplo, assumem as duas etnias, ou, a depender do contexto, se dizem Macuxi em razão da visibilidade que este grupo possui em Roraima

Isso não significa que as pessoas, particularmente, não reflitam sobre a questão das diferenciações étnicas. Como mencionei anteriormente, a construção da etnicidade indígena na cidade perpassa pelos significados atribuídos pelas pessoas, bem como pelos referenciais acumulados ao longo de suas trajetórias. Para melhor esclarecer esse ponto, recorro à alguns trechos de entrevistas:

A minha etnia eu botei como Wapichana (no RANI) porque eu cresci vendo a minha avó fiar algodão e fazendo aquelas redes, eu achava que aquele trabalho ali só era de Wapichana. Ai depois eu fui procurar lá no interior, lá na vila Nova Esperança meus parentes que ainda estão lá, aí eles disseram “não, a gente nunca foi Wapichana, a gente somos Macuxi”. Pra mim ainda falta alguma coisa, que eu não sei o que é, mas eu vou pesquisar, ver como é que é. A minha avó era pajé, pegava espírito. Eu achava que só quem fazia

essas coisas era Wapichana, aí eu fiquei com isso na minha cabeça.⁶⁸

O auto reconhecimento também pode ser atribuído pela patrilinearidade:

Eu sou da etnia Macuxi. Na verdade, eu sou misturada. A minha avó paterna era Wapichana, aí ela pega e casa com um Macuxi. Nasce meu pai, mestiço. Já o meu avô era Macuxi, e a mãe dele Taurepang. Na nossa comunidade a predominância é Macuxi. E lá na comunidade tá chegando um monte de Ingarikó⁶⁹.

Nas participações nas reuniões, também pude observar pessoas que vinham de uma família pertencente a determinada etnia, mas se reconheciam como outra. Exemplo disso é o caso em que uma moça se identificou como Macuxi, mas que a família de sua mãe é Wapichana e seu pai não é indígena. Nesse caso, penso que o auto reconhecimento se dá pela afinidade em relação às características historicamente atribuídas aos Macuxi, como índios guerreiros, bravos e estratégicos.

Existem ainda aqueles que durante as reuniões da ODIC expressavam que seus pais eram indígenas, mas eles não se viam como tal, pois não eram falantes da língua materna, tampouco participavam das tradições manifestadas em suas famílias. Estavam ali, no entanto, para solicitar o RANI. Não viam contradição em não se identificar como indígena e a aquisição do documento. Acreditavam que “tinham o direito” porque suas famílias eram originárias das comunidades, o registro oficial seria uma forma de manter a memória.

Esta diversidade de situações em torno da auto identificação étnica não significa um problema, algo a ser debatido no interior das organizações. O entendimento é de que as fronteiras étnicas não são fixas e as pessoas podem, ao mesmo tempo, se identificar com uma ou mais etnias. É em situação que que este processo se faz, ou seja, são variantes de acordo com os interlocutores e com os objetivos almejados.

Por outro lado, os agentes do Estado e a sociedade envolvente se apropriam destas ocorrências como forma de questionar ou deslegitimar o pertencimento étnico dos indígenas da cidade, criando categorias que não fazem justiça à complexidade que subjaz esse processo.

⁶⁸ Marineide, em entrevista concedida em 29 de setembro de 2015.

⁶⁹ Maria, em entrevista concedida em 15 de novembro de 2015.

Entre aqueles que não possuem vinculação com movimentos sociais, não são destacadas categorias específicas, mas se reconhecem enquanto Macuxi, Wapichana, entre outros, independentemente no espaço geográfico em que se situam. Do mesmo modo, a identificação pode se dar pelo “outro”. Vejamos um exemplo. Quando estive na comunidade Tabalascada, conversei com um jovem, estudante de História na UFRR e que ali estava para visitar os parentes. Em algum ponto da conversa, ele me disse que tinha se descoberto “índio” na cidade. Nesse momento, perguntei se poderíamos realizar uma entrevista para explorar melhor aquela afirmação:

Eu me descobri índio na cidade porque aqui a gente não pensa muito nisso. Aqui a gente é a gente, eu sou eu. Mas quando eu fui estudar em Boa Vista, primeiro porque eu entrei pelas cotas na UFRR, aí já ficou aquela coisa de que eu era o indígena na sala de aula. O tempo todo em Boa Vista as pessoas me lembram que eu sou indígena. Aí foi por isso que eu disse que eu me descobri índio na cidade, porque aqui eu sou outras coisas.

Nesta e em outras situações, descobrir-se índio em Boa Vista significou ser inserido em relações sociais balizadas por uma alteridade antes mesmo que essa questão pudesse ser processada pelo indivíduo. Nesse sentido, o ativamento étnico, se dá no encontro com o outro. Podemos pensar esta questão à luz da discussão empreendida por Fredrik Barth, quando o autor pondera que pessoas se valem das identidades étnicas para categorizar a si e aos demais, compondo grupos étnicos sob o objetivo da interação, onde as distinções entre os grupos não desaparecem (Barth 2000).

Para finalizar este item, penso ser fundamental sublinhar que parte do não reconhecimento da presença indígena no meio urbano, manifestas na utilização de categorias classificatórias que desconsideram o auto reconhecimento dos grupos étnicos, se faz, em parte, por conta da herança de práticas ocidentais que atribuíram ao indígena o *status* de exótico e pertencente à natureza, unicamente. Este é um debate fortemente presente nos estudos sobre teorias raciais e os contextos europeus em que foram produzidos (Schwarcz 1993), sobre a conquista e dominação de território nas Américas (Todorov 1993), bem como sobre história dos índios no período da colonização no Brasil (Carneiro da Cunha 1992).

Desconstruir essa imagem tem sido o empenho de um número cada vez maior de pessoas, individualmente, e de grupos étnicos, que, uma vez organizados, buscam a

legitimidade de suas presenças e de suas práticas nos espaços que ainda lhes são negados.

3.3 A recusa do Estado pelo reconhecimento étnico

Ao longo do texto apresentei situações em que o acesso às políticas afirmativas para povos indígenas esteve condicionado a uma espécie de comprovação étnica, cujo papel é delegado ao RANI. Isso aponta para a problemática de como as instituições se utilizam de seus poderes no reconhecimento do *status* identitário dos diversos grupos que o reivindica. Diante disso, vale lembrar que isso fere a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), documento no qual o Brasil é signatário desde 2002, que estabelece que “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental”, ou seja, a auto identificação, e não somente a identificação pelos órgãos públicos, deveria se constituir como princípio básico, conforme mencionei na introdução desta tese.

Outro aspecto a ser considerado é que a questão relativa a indígenas na cidade começou tardiamente a ser discutida nas instituições competentes. Embora existam estudos que problematizem esse tema desde a década de 1960, foi somente em 2006 que a pauta referente aos povos indígenas que vivem em cidades entrou na agenda da FUNAI. A inclusão desta preocupação é fruto da I Conferência Nacional dos Povos Indígenas realizada em Brasília, no mês de abril daquele ano. No capítulo 5 do documento resultante desta conferência trata especificamente sobre “Índios urbano”, onde, entre algumas reivindicações, estão:

Construir escolas que atendam as demandas dos indígenas, oferecendo ensino fundamental e médio para jovens e adultos nas aldeias, e para os indígenas que vivem fora das aldeias, através de indígenas qualificados, bem como cursos profissionalizantes garantindo maior atenção das diretorias estaduais de ensino e secretarias municipais de educação às escolas indígenas.

Que seja dado igual tratamento de saúde a todos os indígenas, estejam eles nas aldeias ou vivam fora de suas aldeias,

Organizar e implantar nas cidades, nos centros urbanos, centros de referência e apoio à saúde dos Povos Indígenas que residem fora das aldeias, que funcionarão como uma central de apoio, identificação, acompanhamento, orientação e encaminhamento ao Sistema Único de Saúde – SUS, das três esferas de governo (p. 54, 55)

A partir da pressão realizada por movimentos indígenas, a FUNAI passou a tratar mais de perto essas questões, embora isso ainda esteja longe de ser feito de uma forma adequada às especificidades requeridas. Para melhor compreendermos essas limitações, me dedico à analisar as entrevistas concedidas pelos agentes do Estado com os quais as lideranças dialogam.

4.2.1 A Coordenação Regional da FUNAI em Roraima

Creio que antes de seguir com a entrevista, algumas ponderações acerca da entrevistada são necessárias. Conheci Mariana, então coordenadora da FUNAI em Roraima, no ano de 2010, quando cheguei em Boa Vista para a realização da pesquisa de mestrado. Frequentei muitas reuniões e assembleias indígenas em que ela esteve presente representando a FUNAI. Tendo nascido e crescido em Boa Vista, com formação em Ciências Sociais e mestrado em Antropologia, Mariana conhece bem a realidade com a qual se propôs a trabalhar e, em razão disso, atuou com sensibilidade e dentro das possibilidades que a instituição oferece. Anteriormente a sua entrada, no período em que estive em contato direto com a FUNAI, os cargos de coordenação da instituição eram distribuídos para pessoas não-concursadas, a critério de interesses de figuras políticas locais.

Esta prática trouxe/traz inúmeros problemas que comprometem o bom funcionamento do órgão público, visto que por vezes as pessoas que ocupavam o cargo de coordenador não possuíam o conhecimento e instrução básica necessária para o trato com a alteridade indígena, além de ter sido durante muito tempo caracterizada pela forma personalista com a qual executou suas funções. Eliandro, por exemplo, certa vez me informou que os funcionários da FUNAI “A instituição que a gente tem relação é a FUNAI. É complicado, porque às vezes tem funcionário que é muito ignorante. Eu nunca me senti bem atendido. Entendem coisas técnicas, mas não entendem o diferente”, tomando o diferente como as necessidades dos indígenas da cidade, que são distintas das daqueles que vivem em comunidades. Lourenção (2010) nos permite pensar um pouco mais sobre esta questão:

A presença indígena nas cidades traz o duplo desafio: um referente à efetivação da política indigenista; e outro referente ao exercício do direito à cidade, no sentido de garantir o acesso a todas as políticas públicas sociais

e urbanas previstas na Constituição Federal de forma apropriada a seus modos de viver. Desse modo, poder-se-ia agrupar ambos os desafios numa única questão: como a cidade pode ser um local de afirmação dos direitos indígenas. (s/p)

Seu Gustavo, por sua vez, em entrevista, me informou que nas vezes em que tentou solicitar o RANI foi destrutado pelos funcionários: “A FUNAI me disse assim ‘o índio não tem mais direito quando vem pra cidade, o índio é o que mora na maloca.’ Por que? Somos índios do mesmo jeito. Mas a FUNAI me disse que a gente já é branco”.

Outras falas em entrevistas também apontam para o mesmo problema:

Porque quando dizem assim “os indígenas da cidade sofrem porque quer, por que saiu da comunidade?” A FUNAI que fala isso. O povo indígena da cidade é muito excluído. Quando vem projeto da FUNAI, do CIR, nunca vem pra gente⁷⁰.

Eu acho que a mulher da FUNAI achou que eu queria tirar o RANI pra ter algum benefício, só que eu já tava na Universidade quando eu fui tirar. Eu fui porque a minha família toda tem, porque eu acho importante ter. (...) Só que tinha um procurador lá também que não deferia RANI pra ninguém. Ela era branco, aí vem um branco lá dos cafundó do Judas dizer quem é índio e quem não é. Uma coisa totalmente errada⁷¹.

Na FUNAI mesmo. Na primeira vez que eu fui tirar o RANI, disseram “Denise, você mora na cidade, você não é indígena. Índio é aquele que vive de mato” eu disse “Pelo amor de Deus, isso é um preconceito. Eu sou indígena, sangue índio, Wapichana. Como é que você vem dizer isso pra mim?”. E eu consegui tirar. Foi no tempo que eu comecei a frequentar a ODIC, conheci os parentes nos bairros.⁷²

Vi esta realidade de violência e discriminação institucional ser parcialmente alterada a partir da atuação de Mariana, que se esforçou para capacitar os servidores até o ano de 2016, quando deixou a FUNAI para lecionar em uma instituição federal. A entrevistada entende que as demandas dos movimentos indígenas da cidade devem ser diferentes e não pedir acesso à direitos que são não são aplicáveis aos que estão na cidade, como a aposentadoria por atividade rural. Esta questão, especificamente, demonstra a dificuldade entre os indígenas em instrumentalizar direitos diferenciados entre campo e cidade.

⁷⁰ Fala de Dona Vanda

⁷¹ Fala de Érica

⁷² Fala de Denise

Em entrevista concedida por Mariana, questionei se em termos operacionais da FUNAI, aqueles que se autodeclararam indígenas em contexto urbano possuem o mesmo acesso às políticas indigenistas em relação àqueles que se encontram em comunidades demarcadas. Segue a resposta dada:

Isso vai depender de que política indigenista tu *tá* falando. Em termos jurídicos, o índio é índio aonde ele esteja. Ainda se usa, no cotidiano na Polícia Federal, INSS, na justiça, muito se usa ainda as nomenclaturas de integrado, não integrado, mas muito *pras* questões judiciais no sentido da compreensão do fato, se é um erro, se é um delito, se ele (o indígena) compreendia as leis, as normas. Tirando isso, eles não têm essa diferença. Se usam esses adjetivos, cidadãos, desaldeados, se usam isso como complementos, mas se fala que é um índio, no sentido de atribuir uma identidade, ele é considerado. Mas tem a diferença do lugar onde ele está. Até um tempo atrás se questionava muito, o próprio movimento indígena, tem partes do movimento indígena que diz, variando de etnia e de região, que aquele que saiu da maloca deixa de ser índio.

Este é o argumento utilizado pela coordenação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) para prestar pouco apoio às organizações de indígenas da cidade. A justificativa dada é de que os processos de demarcação de Terras Indígenas em Roraima sempre foram marcados por situações de extrema violência, física e simbólica. Deixar de estar na comunidade, significa, portanto, abandonar uma importante luta para o movimento e para os grupos que são contemplados. Para além da instituição, este mesmo ponto de vista é partilhado por alguns que residem em comunidades demarcadas. O suposto abandono das lutas, somado à não-participação da vida social e política da aldeia significa “deixar de ser índio”. Sendo assim, quando há a tentativa de retorno para as comunidades, não é incomum que aquele que vive na cidade não é mais aceito como membro do grupo.

Continuando sua resposta:

(...) É uma compreensão muito complexa e muito plural. A orientação da FUNAI é de não restringir a auto declaração. O que ainda é um problema, é que a auto declaração, também *pra* FUNAI ainda é pouco respeitada. Então o índio que não tenha, por exemplo, as características fisionômicas de um indígena, ele provavelmente vai receber um tratamento usual de desconfiança quando ele vem dizer que é Macuxi, Wapichana... A gente aqui também sofre esse tipo de pressão tanto do movimento dos indígenas em geral, de muitas vezes não verem aquele indígena porque não parece, ou porque nunca viveu na comunidade, quanto de instituições que são muitas vezes provocadas por estes indígenas que se sentem lesados por aquela pessoa que está se auto declarando índio. Então é a polícia federal, Ministério Público.

Este ponto é bastante significativo para este trabalho. Da maneira como a situação é apresentada, tem-se a impressão de que os critérios que vêm a ser respeitados são as características fisionômicas e vivência na comunidade. Evidentemente, este último ponto é de particular conflito, visto que aqueles que são indígenas nascidos na cidade possuem a sua auto identificação desqualificada. Por outro lado, há de se atentar para o fato de que as demandas recebidas pela FUNAI relacionadas à obtenção do Registro Administrativo Indígena (RANI) tem particular crescimento no período de concurso para ingresso na Universidade Federal de Roraima por meio do sistema de cotas, o que levanta suspeita sobre a veracidade do pertencimento étnico daquele que solicita e que não possui qualquer vínculo com as comunidades indígenas. Para além da possibilidade de ingresso na Universidade pelo sistema de cotas, o RANI (em Boa Vista) também é documento necessário para fins previdenciários, solicitação de salário maternidade para o caso da mulher indígena e, por fim, para fins de registro civil.

Uma das razões para suspensão da emissão do RANI para indígenas que se encontram na cidade foi a denúncia de que a associação Kuaikrî estaria solicitando dinheiro para a emissão da carta da liderança, em que o mesmo confirmaria que o solicitante era membro da associação e, portanto, “atestava-se” que se tratava de um indígena. Em entrevista concedida pela liderança da Kuwai Kîrî, seu Gustavo, esta situação não passa de um desentendimento. A cobrança de taxa por parte da associação se deve à filiação, não à solicitação de documentos. Esta vem a ser a única organização de indígenas da cidade que estabelece um valor monetário para a filiação. O fato da ODIC ter feito esta denúncia de corrupção à FUNAI desvela a tensão entre as organizações indígenas da cidade e disputas de interesses e poderes.

3.3.2 O Governo Estadual de Roraima

Como exemplo de situação que ilustra o entendimento do governo local a respeito do que vem a ser a categoria indígena, em novembro de 2015 procurei a Secretaria do índio do Estado de Roraima com o intuito de entrevistar o Secretário, o qual não aceitou realizá-la. Mostrou-se disponível, porém, para conversar um pouco comigo sobre minha pesquisa.

A Secretaria está situada no interior do Parque Anauá, em um pavilhão que também abriga outros gabinetes, assim como detém algumas lojas de artesanato de produção indígena. Em certo momento de sua fala, na intenção de me ajudar, o Secretário me indicou que *em Boa Vista não tinha índio*, estes estariam nas malocas do interior do Estado. A respeito desse aspecto, embora tratando-se da legislação brasileira, Rodrigues (2016) aponta algumas perspectivas que convergem com a ideia de que em Boa Vista “não tem índio”:

Fundando-se nas teorias evolucionistas da Antropologia, a legislação indigenista brasileira considerava a condição de indígena como transitória já que o contato com a cultura civilizada o transformaria gradativamente em um cidadão civilizado, com os mesmos direitos e deveres que os demais cidadãos brasileiros. (Rodrigues 2016, p. 135)

Após me informar que os índios de Roraima estão nas malocas, e não na cidade, o Secretário sugeriu que eu procurasse o “Alfredo, ele é o índio mais inteligente daqui (do estado). Ele vai saber te responder tudo direitinho. Procura também o Denivan, ele é índio mesmo, ensina arco e flecha, ensina o índio a ser índio de novo”.

Deste discurso extraímos mais um indicativo da percepção legada aos grupos étnicos locais, por parte dos representantes do Estado, que atribui à manutenção de aspectos essencializados como condição fundamental para ser considerado indígena, deslegitimando o critério da auto-identificação em vigor no país.

O senhor Denivan ao qual se referia era produtor e vendedor de artesanato em uma das lojas do pavilhão e que, invariavelmente, era convidado pelas coordenações de cursos da UFRR para a realização de oficinas com estudantes em datas comemorativas, como 19 de abril. Não tive a oportunidade de conhecê-lo, já que ele havia se mudado para uma comunidade, segundo seus vizinhos de loja. Embora não tenha tido sucesso com as informações que eu buscava, tampouco contato com o senhor em questão, tomei a sentença proferida pelo Secretário como um dado que não deve ser desconsiderado.

A sentença “ele é índio mesmo, ele ensina arco e flecha, ensina o índio a ser índio de novo” revela, de imediato, a percepção que se tem a respeito do que vem a ser considerado como símbolos legítimos na atribuição das identidades étnicas. Os elementos do arco e da flecha, tão amplamente difundido na literatura romântica e na mídia, remetem ao “índio idealizado”, sem influência dos objetos e costumes da cultura ocidental que colocaria em

risco o seu *status* de autóctone. Este ponto de vista também se aproxima com a reflexão de Alfredo Wagner Berno de Almeida (2010) acerca das novas noções de território que visam a desconstrução de biologismos, onde, por exemplo, os povos tradicionais são concebidos enquanto tal quando circunscritos em um dado ambiente, e não a partir das interações produzidas com outros espaços.

Para além desta percepção, temos, mais uma vez, a possibilidade de perceber quais são os critérios utilizados por representantes do Estado no reconhecimento das identidades étnicas daqueles que se encontram em contexto urbano. Não seria imprudente afirmar, neste caso, que o fato do Secretário não reconhecer a existência de Macuxis e Wapichana em Boa Vista está relacionado à não utilização, entre a maior parte desta população, de símbolos legitimados pelos discursos produzidos por agentes do Estado.

3.3.3 A Prefeitura Municipal de Boa Vista

A respeito dos indígenas da cidade, a Prefeitura Municipal de Boa Vista é a instância que menos possui relação política, no sentido institucional, com as organizações. Nas vezes em que as lideranças procuram as Secretarias, são logo encaminhados para a FUNAI, pois os funcionários entendem que este seria o único órgão competente no trato com povos indígenas.

Para que tenhamos uma dimensão da contradição entre uma cidade que possui aproximadamente 31.000 indígenas e nenhum departamento voltado para o diálogo apoio ao desenvolvimento de políticas voltadas aos indígenas da cidade, me reporto aos trechos de duas entrevistas, uma com o Superintendente de Assuntos Indígenas⁷³ e outra com Eliandro:

(...) Mas, por exemplo, na prefeitura a gente não tem nenhum diálogo. Eu já fui, por exemplo, na Secretaria de Meio Ambiente e Assuntos Indígenas e eles dizem que não tem nada *pra* indígenas da cidade, ele me disse que o trabalho deles é com as comunidades. Quer dizer, é sempre aquela ideia do indígena aldeado. E o que não estão, praticamente não existem políticas públicas. Câmara dos Vereadores também, a gente tentou pleitear algo por

⁷³ Vinculada a Secretaria de Meio Ambiente, trabalha apenas com indígenas em comunidades demarcadas na zona rural de Boa Vista.

lá, mas é difícil. Ou seja, a gente não tem espaço nos órgãos públicos do Estado nem da Prefeitura. A gente tentou na Secretaria de Educação fazer um projeto que contemplasse o ensino das línguas maternas nas escolas públicas, mas eles foram contra. Eles disseram que mal dão conta da comunidade, por isso não vão querer caçar mais dor de cabeça. Ou seja, a gente tentou, mas a gente viu que falta boa vontade (Eliandro 2015)

O Superintendente de Assuntos Indígenas, por sua vez, ao ser questionado se as lideranças das organizações indígenas da cidade procuram a Superintendência por algum motivo, me informou em entrevista que: “Não, não temos demanda. Nunca veio, até hoje, nenhum movimento, nenhum líder de movimento. Quem vem muito, inclusive, não é nem movimento, são os tuxauas das dezesseis comunidades. Agora, na cidade, não. Não trabalhamos com políticas específicas.” (Lima 2015)

O Superintendente também me informou que desconhece a existência de organizações indígenas em Boa Vista. Por estar vinculado à Secretaria de Meio Ambiente, a qual também possui como responsabilidade o aterro sanitário do município, questionei se ele possuía alguma informação sobre indígenas que moravam e trabalhavam naquele local, informação que o superintendente também disse desconhecer.

Existe evidente contradição nas duas falas. Desta situação, compreendo que a afirmação do desconhecimento a respeito da presença de indígenas da cidade, bem como das organizações, é frágil e não reflete de todo a realidade. Ao mesmo tempo, a opção pela não abertura deste canal de comunicação, entre Prefeitura e organizações indígenas, demonstra que esta também é uma opção deliberada que reflete um posicionamento político e institucional em relação aos povos indígenas residentes em contexto urbano de Boa Vista.

Capítulo 4 - A formação das lideranças do movimento indígena da cidade de Boa Vista



Figura 28 Pintura corporal Wapichana

Neste capítulo tratarei da trajetória de quatro lideranças atuantes nos cargos de articulação, coordenação e presidência da Organização dos Indígenas da Cidade, Associação Cultural Indígena Kapói e Kuaikrî Associação Indígena, levando em consideração os seus processos de envolvimento com movimentos indígenas da cidade de Boa Vista. Este envolvimento foi em parte mediado por instituições como Pastoral Indigenista de Boa Vista e UFRR, que apresentaram de diferentes formas as possibilidades de caminhos a serem seguidos para o diálogo com agentes do Estado. Destacarei as situações pessoais das lideranças em contextos multilocalizados (Marcus 1995) que as conduziram ao protagonismo pelo reconhecimento étnico na cidade.

Conforme será evidenciado, as circunstâncias que motivaram estas lideranças a comporem comunidades políticas (Weber 1999) revelam que foi no contexto urbano, na interação com diferentes agentes e elaboração de redes, que as identidades étnicas (Barth 2000) foram sendo destacadas e transformadas em ferramentas de lutas a partir de

diferentes estratégias.

Entre os aspectos que tangenciam as redes elaboradas por aqueles que se afirmam como sendo etnicamente diferenciados nas relações que estabelecem com outros grupos, estão as maneiras pelas quais a autoidentificação indígena é manifestada. Tais redes são reflexos que a permanência na cidade demandou entre os Macuxi e Wapichana em contexto urbano. Esta afirmação encontra em Arturo Escobar (2005, 2008) o seu ancoradouro. O autor correlaciona a tessitura redes a partir da perspectiva do lugar, onde são emanados sentimentos de pertencimento construídos por meio das premissas afetivas e do encontro de pessoas que estabelecem vínculos entre si através da experiência em comum.

4.1 Dona Nelina e a ODIC

Em uma tarde de outubro do ano de 2015 estávamos eu e Dona Nelina conversando em frente à sua casa, no bairro União dos Operários, sobre o barulho que a movimentação de caminhões e máquinas que estavam fazendo o asfaltamento da rua estava provocando. Não era apenas o barulho que aborrecia Dona Nelina, mas o fato de que aquela rua de chão batido⁷⁴ não iria mais “respirar”. Embora eu tenha interpretado aquela afirmação como uma demonstração de incômodo com a rua que depois de tantos anos iria ter seu aspecto alterado, perguntei o que aquela sentença significava. Ela me disse que uma vez a rua asfaltada, a terra ficaria embaixo, impedida de se movimentar e de ter árvores plantadas.

Nascida em uma comunidade indígena da Guiana⁷⁵, aos 18 anos de idade Dona Nelina, Wapichana, chegava em Boa Vista. Morando nesta cidade há mais de 35 anos, na sua trajetória pessoal destaca-se sua atuação como liderança indígena. Ao longo de seus 53 anos de idade, vivenciou inúmeros episódios discriminatórios que contribuíram para despertar seu interesse de lutar para que suas experiências negativas não se reproduzissem para as gerações futuras: “as guianenses, as meninas que vem de lá são aliciadas, prostituídas⁷⁶. Eu

⁷⁴ Rua sem asfalto.

⁷⁵ Dona Nelina me informou apenas que a comunidade era próxima à fronteira do Brasil com a Guiana, sem mencionar o nome da localidade.

⁷⁶ Souza e Repetto (2008) elaboraram um diagnóstico da situação dos indígenas da cidade de Boa Vista e identificaram relatos que denunciavam as várias redes de prostituição que aliciavam meninas indígenas.

vi isso de perto, não foi diferente”⁷⁷.

O motivo que levou Dona Nelina a se deslocar para Boa Vista foi o casamento com um brasileiro, “nordestino”, que a levou da comunidade e a trouxe para morar na casa de sua mãe, também de origem nordestina:

Eu achei que chegando aqui eu ia chegar numa casa boa, que ia ter tudo. Sabe onde eu cheguei? Numa cabaninha já *pra* cair. A mãe dele que me sustentava, a mãe dele que comprava as coisas *pra* mim. Eu fui muito humilhada, muito humilhada mesmo. Eu tive que morar ali pela comida mesmo. Minha vida foi assim. Eu não podia falar nada, eu não podia dizer nada. Era ali, calada. Eu não sabia nem falar nenhuma palavra sequer em português. Eu falava só inglês. Tu já pensou? Como é que eu ia me comunicar com esse homem?

Diante do relato sobre a ausência da fala experimentada por Dona Nelina, me parece oportuno destacar a tese de doutorado de Nádia Farage (1997)⁷⁸, onde a autora produz um minucioso material sobre as práticas discursivas entre os Wapichana, apontando que “(...) A fala como valor central entre os Wapichana, na definição do humano e, portanto, do social: o mais alto grau de sociabilidade é obtido pelas palavras comedidas de um homem, pela interação comunicativa entre semelhantes” (p. 108). Do mesmo modo, a ausência da fala pode ser uma analogia para a morte e para sentimentos violentos, como a raiva e o pesar. Nesse sentido, as situações de humilhação vivenciadas por Dona Nelina abrangem a impossibilidade da fala, do posicionar-se por meio da oralidade, da imposição de manter-se em silêncio diante de contextos adversos. Conforme se verá mais adiante, a sua inserção no movimento indígena e sua constituição como liderança advêm do desejo de não mais calar-se, de não mais ser silenciada em situações de opressão.

Dando continuidade à trajetória de Dona Nelina, na mesma entrevista ela me informou que depois da casa da mãe de seu marido, houve uma nova mudança:

Aí ficamos na fazenda da irmã dele que era aqui em Boa Vista já. Mas, Luciana, essa irmã dele humilhou a gente. Nós trabalhava igual escravo. Mas um dia eu não sei o que aconteceu que chegou uma carreta e veio todo mundo gritando “bora, bora!”. Aí eu sem saber de nada entrei na carreta, deixamos tudo *pra* trás. A carreta deixou a gente lá no Uraricoera⁷⁹. A gente fez um barraquinho assim, só a cobertura mesmo de palha. “É aqui que tu vai ficar”. Luciana, eu sofri muito. Eu já tinha o terceiro menino quando eu

⁷⁷ Em entrevista concedida por Dona Nelina em 30 de setembro de 2015.

⁷⁸ Farage, N. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichana*. Tese de doutorado.

⁷⁹ Rio Uraricoera

fui *pra* lá. Era cheio de carapanã, formiga (...) dormimos três dias e três noites debaixo da ponte.

Após várias mudanças entre casas de parentes do marido, Dona Nelina me contou que conseguiu comprar o seu terreno no bairro União dos Operários graças à uma indenização que recebeu. Quando construiu sua casa, com estrutura de madeira e situada em uma esquina, existiam poucas casas e moradores ao redor:

Não tinha nada aqui, era só um lavrado. Isso foi em 1994, tô até hoje aqui nesse bairro. Eu vivia com 100 reais, ou cruzeiros, nem lembro direito. Eu cuidava de criança. Eu botei minha placa aí, aí foi indo assim como eu ganhava aumento da minha renda.

A permanência neste bairro nem sempre se deu de forma pacífica. A prática da queima do lixo é motivo recorrente de contendas entre vizinhos nos bairros periféricos e é um dos exemplos a respeito das diferenças entre viver na comunidade e viver na cidade. Dona Nelina certa vez me falou que:

A gente que é indígena, é acostumado com o fogo. Queimando lixo. Aí surgiu aquele tempo que não podia queimar lixo na cidade, não foi fácil tirar esse costume de mim. Mas eu tenho que entender que eu não posso mais fazer isso. Quando eu queimava, a minha vizinha dizia “essa caboca já queimando lixo aí”.

A fala de Dona Nelina reflete que a chegada e permanência em Boa Vista não significa a conclusão do projeto que busca, via de regra, melhoria na qualidade de vida. O período de adaptação e de compreensão de funcionamento da dinâmica da cidade costuma ser um processo longo e problemático na medida em que há a dificuldade de comunicação em línguas distintas, o desrespeito à alteridade por parte da sociedade não indígena, bem como o considerável esforço em se apropriar dos modos de vida em contexto urbano onde predominam relações com regras sociais diferentes daquelas encontradas nas aldeias.

Não significa, porém, que uma vez adaptado na cidade a pessoa indígena ainda não seja alvo de posturas discriminatórias. Érica, da etnia Macuxi e que já nasceu em Boa Vista, relatou inúmeros conflitos com a vizinhança em seu bairro, Liberdade:

Teve uma vez que a vizinha perdeu o cachorro e veio bater aqui em casa porque disseram a ela que uma índia que tinha roubado o cachorro dela. Ela disse “eu sei que aqui moram uns índio, eu queria saber se algum de vocês pegou meu cachorro”. Minha senhora, a gente não fez isso não. Ela

disse até que ia dar parte na polícia.

Voltando para a trajetória de Dona Nelina, além de trabalhar como cuidadora de crianças, também trabalhou como professora de inglês Wapichana e vendedora de cosméticos, ainda exercendo essas duas últimas atividades. Atualmente, Dona Nelina é professora da língua Wapichana no programa de Valorização das Línguas Macuxi e Wapichana da UFRR⁸⁰.



Figura 29 Placa indicativa de curso de Wapichana e Inglês na casa de Dona Nelina

⁸⁰ Este é um programa de extensão da UFRR existente desde 2010 e coordenado pela Dra. Ananda Machado, realizado em parceria com a ODIC.



Figura 30 Curso de línguas na casa de Dona Nelina

Aos poucos, no bairro União dos Operários foram sendo construídas uma igreja, uma escola municipal que passou a ser utilizada para as atividades empreendidas pela igreja, entre outros espaços que Dona Nelina passou a frequentar, como feiras e casas de outras pessoas que ali estabeleceram residência. Nesta movimentação, Dona Nelina passou a ser bastante conhecida no bairro.

Foi por meio de Eliandro que Dona Nelina passou a atuar na ODIC e estabelecer sua residência como um polo⁸¹ para as reuniões mensais da organização no bairro União dos Operários. A sua função de articuladora requer que conheça bem a localidade e os moradores que são indígenas, visto que é ela quem faz o convite em cada casa para que participem das reuniões. Sobre sua aproximação com a ODIC, Dona Nelina (2015) afirmou que:

Quando eu vou assim em órgão público, os funcionários passam os outros na nossa frente. E a gente vai ficando... a gente fica calado. A gente indígena é assim. A gente sente isso tão forte, esse preconceito, que a gente diminui. Eu vi assim, uma oportunidade (na ODIC) de expor sobre a minha história.

⁸¹ As reuniões ocorrem em polos escolhidos pela ODIC. Estes polos dizem respeito as regiões de Boa Vista, por exemplo, as reuniões que ocorrem no bairro União dos Operários atendem também aos bairros Caranã, Jardim Caranã, Cauamé e Cidade Satélite.

E como eu posso melhorar mais, como que eu vou sair dessa vida. Eu fui entendendo também, né, fui prestando atenção, como é que as coisas estão acontecendo, como tá evoluindo. Tudo isso. Por isso que eu me aliei com a ODIC.

Neste relato emerge, mais uma vez, a condição do silêncio (Farage 1997) que se faz imperativo diante das violências manifestadas de múltiplas formas. O silêncio, neste contexto, não significa submissão ou subserviência. Ele se traduz na resiliência, na consciência do tratamento que lhes é atribuído e na revolta não manifestada.

Dito isso, me ocupo a descrever a minha convivência com Dona Nelina. Antes de participar da primeira reunião do segundo semestre de 2015⁸², fui visitá-la em sua residência. É lá que a articuladora ministra as aulas de inglês e Wapichana, em seu quintal, debaixo de árvores frutíferas, ao redor de uma mesa de madeira com cadeiras de plástico. Como já a conhecia desde o período em que realizei a pesquisa para elaboração de dissertação de mestrado, quando retornei à Boa Vista, entrei em contato para conversarmos e nos atualizarmos acerca de inúmeros aspectos, o que rendeu um convite para almoçar uma *damurida* em sua casa.

Quando cheguei na residência de Dona Nelina, me instalei em uma das cadeiras no quintal enquanto a aguardava preparar o café que me fora oferecido. Conversamos sobre vários assuntos e, por diversas vezes, fomos interrompidas por vizinhos que por ali transitavam e aproveitavam para cumprimentá-la, por vezes o faziam falando em Macuxi ou Wapichana. Perguntei sobre o andamento do curso de língua Wapichana no qual ela é professora em sua residência e na UFRR, manifestando meu interesse em dar continuidade às aulas em sua casa. Esclareci que minha intenção não nascia apenas de interesse pessoal, mas também era uma de minhas estratégias de pesquisa estar presente naquele bairro com mais densidade e frequência.

Ao fim da visita, comentei que gostaria de vê-la novamente, desta vez para melhor apresentar os objetivos da pesquisa que estava desenvolvendo. Marcamos de nos encontrar na semana seguinte, ocasião em que Dona Nelina me apresentou as atas e as listas de presença das reuniões que ocorreram no âmbito das primeiras gestões da ODIC, que iniciou em 2010 e em 2015 já haviam quatro coordenações assim ordenadas:

⁸² A primeira reunião do segundo semestre foi no dia 19 de setembro de 2015.

Tabela 5 Coordenações da ODIC

Nome	Etnia
Eliandro	Wapichana
Denise	Wapichana
Marineide	Macuxi
Eliandro	Wapichana
Ivo Cípio	Macuxi
Eliandro	Wapichana

As pessoas que desejam pleitear o cargo de coordenação da ODIC, devem preencher um formulário e apresentar sua proposta para os participantes das reuniões, que votam no candidato de sua preferência. Embora a maioria eleita pertença à etnia Wapichana, nas listas de frequência das reuniões que Dona Nelina me forneceu contabilizei 339 participantes assim distribuídos:

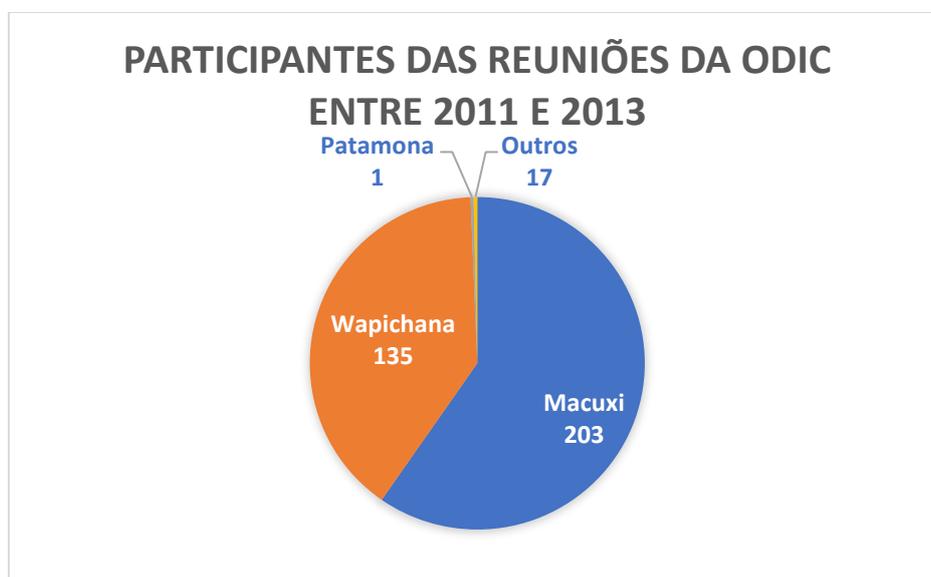


Figura 31 Gráfico de Participantes das reuniões da ODIC entre 2011 e 2013

A escolha do candidato a ocupar a coordenação da ODIC não necessariamente é realizada com base no recorte étnico, mas sim, com as afinidades das propostas por eles apresentadas. A respeito da categoria “Outros”, constei pessoas de outros Estados, possivelmente colaboradores não indígenas da entidade, como aqueles ligados à PIC, ou

pesquisadores, dentre os quais constava meu nome nos dias em que estive nas reuniões naqueles anos.

Ao longo do segundo semestre de 2015, a ODIC promoveu três reuniões, em diferentes bairros: União Operária, Monte das Oliveiras e 13 de setembro, dentre as quais descrevo duas delas, a que ocorreu no bairro União dos Operários e a reunião no Monte das Oliveiras, por considerá-las fundamentais para os objetivos deste trabalho.

4.1.1 Reunião da ODIC no bairro União dos Operários

Cheguei por volta das 09:00 horas da manhã do dia 19 de setembro de 2015, um sábado, na casa de Dona Nelina para participar da reunião e lá já estavam aproximadamente 10 pessoas que conversavam entre si. A articuladora organizou o seu quintal com cadeiras formando um círculo, de modo que todas as pessoas que ali estavam puderam observar e participar igualmente de todas as conversas. Posteriormente, chegaram outras pessoas e, ao início da reunião, somavam-se 17 pessoas, dentre as quais apenas 4 eram homens, sendo um não indígena, que estava acompanhando a sua esposa. A maioria presente, portanto, era do sexo feminino e algumas traziam seus filhos consigo, os quais brincavam com os gatos no quintal.

As mulheres indígenas passaram a compor ativamente os movimentos indígenas em Roraima nos idos dos anos 90, muitas vezes confrontando a não aceitação dos maridos, filhos e sociedade envolvente quanto a atuação das mesmas em espaços políticos (Camargo 2011). Criando e liderando movimentos, a exemplo da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIRR), as mulheres indígenas vêm desde então protagonizando as frentes de lutas e formando lideranças⁸³:

A participação das mulheres indígenas na política em contextos de aldeias, por certo remonta a tempos imemoriais. E, a sua importância política nas sociedades em que vivem pode ser detectado em muitas circunstâncias, conforme atestam as evidências arqueológicas, etno-históricas e antropológicas [...]. Assim, tanto nos embates cotidianos como nas lutas em conjunturas críticas, as mulheres indígenas têm marcado presença [...]

⁸³ Mulheres indígenas em Roraima debatem conquistas, desafios e o direito da mulher indígena. Ver <<http://www.cir.org.br/site/?p=429>> Acesso em 18 de junho de 2018

Entretanto, problemas persistem quanto ao exercício e reconhecimento de sua liderança e representatividade em organizações formais, que sejam de natureza local, pan-indígena, ou interétnica (Simonian 2001. p.151)

Lígia Simonian (2009), no desenvolvimento de sua análise, leva em consideração categorias como patriarcado, relações de poder e dominação masculina que, para a autora, são barreiras rompidas pelas mulheres indígenas que se lançam na agência política e propõem o desenvolvimento de recursos e ações que permitam a ampliação dos lugares de atuação.

Ao construírem seu espaço em Boa Vista enquanto indígenas, essas mulheres tomam como ponto de partida a autoridade por ocuparem um lugar de fala, tendo como suporte suas experiências sobre as condições sociais experimentadas por aquelas que são etnicamente diferenciadas e residem na cidade. Estudo realizado por Patrícia Ferri (1990) mostrou que o cotidiano das mulheres Macuxi e Wapichana de Boa Vista pouco se alterou ao longo dos anos:

A sorte das mulheres era quase sempre a mesma: domésticas nas casas de famílias mais ricas. As “criadas” eram geralmente mocinhas indígenas, pouco mais que crianças, que deixavam a própria família para serem dotadas por uma família branca que vivia na cidade. Era muito melhor criar uma “indiazinha”, que aprendesse logo os usos e os costumes dos brancos, que “amansar” mulheres adultas, muito mais resistentes à mudança. A violência física e o anulamento da personalidade e da cultura indígena faziam parte do sistema “educativo” dessas “boas famílias”. (p. 23)

Voltando para a reunião na casa de Dona Nelina, cujo início se deu às 09:30 com a fala do coordenador Eliandro cumprimentando os presentes e mencionando a importância de estarem ali compartilhando aquele espaço. Após esta fala inicial, fizeram-se as devidas apresentações. Durante minha fala, além de ter me apresentado, perguntei se poderia fotografar e gravar em áudio a reunião e obtive resposta positiva. Os demais participantes diziam seus nomes, etnia, o bairro em que morava e, algumas poucas, teciam resumos das dificuldades encontradas na cidade, como a falta de emprego, o crescente tráfico de drogas no bairro, a dificuldade em solicitar o RANI e o auxílio maternidade, entre outros.



Figura 32 Reunião da ODIC na casa de Dona Nelina

Uma das participantes relatou que conheceu a ODIC por meio do convite de Dona Nelina, ressaltando a importância de seu papel como articuladora na construção deste espaço político em Boa Vista:

A minha amiga me disse “olha, vai ter uma reunião dos índios da ODIC, você quer ir lá conhecer?”. Aí eu não sabia. Aí um dia eu *tava* bem ali no quintal e a Nelina passou chamando todo mundo pra ir na reunião. Aí eu disse “eu vou sim”. Eu sempre tive vontade de fazer a minha certidão de indígena⁸⁴, mas eu nunca consegui.

Durante a reunião ocorrida no bairro União dos Operários, eu havia conversado com Dona Nelina sobre a possibilidade de irmos juntas ao bairro Monte das Oliveiras na semana seguinte na ocasião da próxima reunião. Minha intenção era de acompanhá-la nas idas às casas chamando os moradores para a reunião que iria ocorrer no espaço fornecido pela igreja católica, logo após o término da missa de domingo. Tendo ela concordado, fomos juntas para o bairro Monte das Oliveiras no dia 27 de setembro de 2015.

4.1.2 Reunião da ODIC no bairro Monte das Oliveiras

⁸⁴ RANI, cuja importância para os indígenas da cidade de Boa Vista foi analisada no Capítulo 3.

O bairro foi formado nos anos 2000 por meio da ocupação de terrenos e não consta nos mapas oficiais da Prefeitura municipal, uma vez que esta instância considera a localidade como área de invasão, constando nos mapas oficiais como bairro Aeroporto (ver figura 8, bairro n.º 14 p. 59). O fenômeno da ocupação de espaços urbanos empreendido por indígenas, em particular de terrenos considerados ociosos, não é exclusivo de Boa Vista. Alfredo Wagner Berno de Almeida (2009) identificou este tipo de movimentação entre indígenas em Manaus onde, de um lado, há a constituição de bairros considerados indígenas em razão da pluralidade étnica concentrada em determinados pontos da cidade e, de outro, é caracterizado por conflitos motivados por ordens judiciais de despejo. Carmen Lima (2010), ao analisar o processo de constituição étnica dos Kariri, Tabajara, Kalabaça, Tupinambá e Potiguara em Crateús, no Ceará, revelou que pessoas pertencentes à estas etnias compuseram a luta por moradia iniciada através da ocupação de espaços urbanos desta cidade.

A mobilização dos indígenas no processo de ocupação da Aldeia Maracanã, prédio do antigo Museu do Índio fundado por Darcy Ribeiro, no Rio de Janeiro, também é exemplar para refletirmos a respeito. Segundo Rebutti (2014), pessoas pertencentes às etnias Pataxó, Puris, Guajajaras, Tukanos, Apurinãs, Fulni-ô, Kaingang e Guarani ocuparam a edificação e a transformaram em um local de resistência e memória indígena frente às pressões governamentais que visavam o despejo dos moradores e a demolição do prédio.

No ano de 2010 o bairro Monte das Oliveiras foi considerado como tendo o maior número de indígenas (ODIC 2010) sendo a maioria das pessoas pertencentes à etnia Wapichana que se deslocaram da Guiana. Devido a localização às margens da BR 174 que liga o Brasil à Venezuela, o bairro também é um ponto estratégico para traficantes de drogas.

Enquanto caminhávamos pelas ruas do Monte das Oliveiras, Dona Nelina apontou para um muro de alvenaria e disse que não gostava daquilo, pois representava uma prisão, preferindo que não tivesse muros ou que estes fossem construídos com estacas de madeira, pois dessa forma se teria a possibilidade de vista para a rua e para os vizinhos. De fato, as casas habitadas por indígenas que tive a oportunidade de frequentar, possuíam algumas dessas características, eram de estrutura de madeira ou tijolos de barro aparentes, como cerca de estacas, com os banheiros situados do lado de fora da residência. Outra

característica são os grandes quintais com árvores frutíferas e um pequeno roçado, onde são cultivados macaxeira para consumo da família, tendo seu excedente vendido em feiras.

Essas características – destacadas por Dona Nelina e as que observei nas casas de moradores que pertencem às etnias Macuxi ou Wapichana – refletem um modo de habitar o espaço que também observei nas comunidades indígenas situadas em TI's que tive a oportunidade de fazer-me presente⁸⁵. Assim como nas comunidades, no contexto indígena boa-vistense as casas são construídas pelos próprios moradores⁸⁶ e vizinhos em um grande *ajuri*⁸⁷, tal qual ocorre na feitura do roçado.

Ao focalizar nesta relação entre saberes e práticas transpostas do meio comunitário para o espaço urbano, me parece conveniente recorrer aos estudos de J. Clyde Mitchell (2010) produzidos no âmbito do Instituto Rhodes-Livingstone e que permitem uma compreensão adequada deste aspecto.

O *locus* de estudo escolhido pelo autor foi a cidade de Copperbelt, da Rodésia do Norte, atualmente Zâmbia, composta por pessoas de diversas etnias que, motivadas por mudanças sociais geradas pelo colonialismo, foram aglutinadas neste centro urbano. A partir disso, o autor centraliza sua análise na complexa interligação entre particularidades que permeiam os vínculos étnicos “rurais” de determinados agrupamentos africanos no contexto pós-colonial e o modo de vida urbano.

Para tanto, Mitchell buscou identificar quais são os significados atribuídos pela população aos símbolos repercutidos pelos colonizadores europeus e que eram manifestados na *Dança Kalela*. Nesse contexto, pondera o autor, houve uma releitura das relações sociais, cujo resultado é evidenciado na representação de aspectos que remetem ao *tribalismo* e que são transpostos para a cidade.

As perspectivas refletidas nestes modos de ocupar o espaço no Monte das Oliveiras, bem como em outros bairros em que há a presença indígena, não apenas reforça a percepção de Boa Vista como um grande aldeamento, mas também destacam uma

⁸⁵ Como as TI's Tabalascada, Malacaheta, São Marcos, Raposa Serra do Sol, etc.

⁸⁶ Esta situação se aplica nos contextos de ocupação ou de aquisição do terreno por meio da compra. Porém, existem muitos indígenas que moram em casas ou quartos alugados em Boa Vista.

⁸⁷ Palavra de origem Tupi-guarani que faz referência ao mutirão, ao ato de ajudar. Comumente empregada pelos Macuxi e Wapichana em Boa Vista, *ajuri* faz menção ao trabalho coletivo, seja na construção, no roçado, na limpeza, etc.

estratégia de sobrevivência e resistência à margem do sistema.

Voltando ao nosso trajeto no bairro Monte das Oliveiras, deixamos os mantimentos que seriam servidos no momento da reunião, como pães, manteiga, melancia e refrigerantes, na casa do articulador local, que se encontrava na missa. Posteriormente, Dona Nelina e outras duas mulheres se lançaram a bater palmas em direção às casas como forma de chamar os moradores e, quando eram atendidas, cumprimentavam em Wapichana: “*pukudanaa!*”⁸⁸. Quando o interlocutor era da mesma etnia, respondia também na língua nativa. O chamamento também ocorria em inglês, pois as articuladoras já tinham conhecimento prévio de quais pessoas eram advindas da Guiana.



Figura 33 Chamamento pra a reunião no bairro Monte das Oliveiras

Ao percorrer as quatro ruas, me mantive em silêncio enquanto Dona Nelina conversava com os moradores, só respondendo ao que me era demandado. Uma vez convidadas, as pessoas começaram a aglomerar no local da reunião. Contabilizei 21 pessoas, sendo a maioria do sexo masculino, fato incomum em ocasiões deste tipo.

⁸⁸ Tradução: bom dia.



Figura 24 Reunião da ODIC no bairro Monte das Oliveiras

A reunião teve início com as devidas apresentações, onde cada pessoa dizia seu nome, a comunidade de origem e aqueles menos inibidos relatavam brevemente suas trajetórias pessoais até o estabelecimento naquele bairro. Estes relatos eram permeados, invariavelmente, por situações de miséria e violência, que acabaram por motivar o deslocamento⁸⁹. Um dos participantes que ali estava pela primeira vez externou sua satisfação em falar na língua nativa e por ela ser compreendido:

Eu fico assim muito feliz em estar aqui nesse encontro. A gente aqui no bairro sabe que é parente (indígena), mas é como se não soubesse, porque ninguém mais fala na língua, ninguém mais chama *pra* um *caxiri*. Aqui todo mundo só vive na igreja. A igreja é bom, mas tem que lembrar que é parente também, tem que saber da dificuldade do outro porque é parente. Não tem que ter vergonha de falar a língua, não, como muitos aqui. Por isso que eu fico feliz mesmo de ver que aqui a gente pode se ajudar, aqui a gente fala, não sei porque lá fora os parente não quer falar. Não tem que ter vergonha, antes eu também tinha, mas agora não tenho. Antes eu tinha vergonha de dizer que era índio, mas agora eu já tirei até a certidão da FUNAI⁹⁰.

⁸⁹ As razões de escolha do bairro são duas: a primeira é a existência de parentes ou conhecidos que os abrigavam temporariamente. A segunda diz respeito à possibilidade de ocupação, considerada irregular pela Prefeitura.

⁹⁰ Fala obtida por meio da gravação em áudio da reunião do dia 27 de setembro de 2015. A gravação foi devidamente autorizada pelos participantes.

Desta fala, quatro pontos merecem ser analisados. O primeiro diz respeito ao sentimento de contentamento em estar compartilhando o mesmo espaço com pessoas que ele percebe como pares, como iguais. Em outra pesquisa (Melo 2012), tive a oportunidade de investigar sobre os espaços de sociabilidades construídos pelos indígenas em Boa Vista e as reuniões promovidas pela ODIC aparecem como um espaço de encontro em que são destacados compartilhamentos e práticas que em outros contextos não são possíveis, como falar na língua nativa, por exemplo.

O segundo ponto está relacionado ao fato de que muitos indígenas sentem vergonha em se comunicar na língua nativa em Boa Vista. Esta situação advém de processos de discriminação e estigmatização empreendidos pela sociedade envolvente e que acabaram por restringir a prática a espaços específicos, como no âmbito das residências - que voltarei a falar mais adiante - bem como das reuniões e dos cursos de línguas indígenas promovidos pela UFRR.

O terceiro ponto liga-se à diluição dos pertencimentos étnicos em torno de um denominador comum, o do “parente”. Neste sentido, “ser parente” significa compor uma comunidade indígena (Carneiro da Cunha 2012) que se percebe distinta da sociedade envolvente e que partilha entre seus membros questões em comum, como as dificuldades em viver no contexto urbano. Evidentemente, esta diluição não significa que não se percebem como etnicamente distintos entre si, mas, ao mesmo tempo, compreendem que em espaços de construção de lutas estas particularidades formam uma base de pertencimento étnico único, a do “indígena”, como forma de agregação de esforços para fortalecimento das lutas.

Sobre o aspecto da coletivização de identidades, Arturo Escobar (2010) afirma que em contextos políticos, como aqueles oriundos de mobilizações empreendidas por povos periféricos, as identidades são instrumentalizadas como um compromisso ético para o enfrentamento em situações de opressão. A aplicabilidade desta fala para esta pesquisa se traduz no acionamento das identidades étnicas como mecanismos de luta e articulação promovidas pela iniciativa das reuniões.

O quarto e último ponto diz respeito ao valor dado ao RANI, a “certidão da FUNAI”, como objetificação da cultura (Wagner 2012) e como maneira de se afirmar etnicamente diferenciado em contexto urbano, conforme analisei no Capítulo 2 deste trabalho.

4.2 Eliandro e a ODIC

Conheci Eliandro no ano de 2011, em uma sala de aula do curso de Ciências Sociais da UFRR. Me chamou a atenção a maneira como se expressava naquele ambiente, sempre escolhendo muito bem as palavras a serem ditas e expressando-se de maneira ponderada e serena, apresentando-se como Wapichana e demarcando ali a sua fronteira étnica (Barth 2000) em relação aos demais ali presentes.

Hoje com 33 anos de idade, Eliandro é o fundador e coordenador da ODIC. Antes de construir a organização, porém, houve um longo processo que remonta ao período em que chegou em Boa Vista aos 13 anos, vindo de uma comunidade Wapichana situada na Guiana⁹¹. O motivo do deslocamento foi a falta que sentia de sua mãe, que já morava há alguns anos na cidade em razão de seu trabalho como empregada doméstica.

Conforme pude me informar através dos relatos proferidos durante as reuniões da ODIC, são recorrentes os casos de pessoas que saem de suas comunidades de origem e são acolhidas por membros da família que já moram na cidade. Carmen Lima (2010), em sua tese de doutorado sobre a constituição étnica de cinco grupos indígenas em contexto urbano de Crateús, afirmou que a concentração de indígenas em determinados pontos da cidade é possibilitada pela rede de parentesco que se estabeleceu anteriormente no espaço. Além de Eliandro, nas entrevistas que realizei e nas falas dos participantes das reuniões da ODIC, esta situação também é revelada:

“Eu nasci no no Uiramutã, na Maloca da Pedra Petra. Eu tinha 13 anos de idade quando vim morar aqui. Meus pais continuaram na maloca, eu vim pra cá e fiquei com a minha avó.”⁹²

“Eu não sou nem brasileira... eu vim da Guiana Inglesa. Mas eu já tinha família também aqui, que a minha tia que mora aqui há mais de vinte anos já. A minha irmã também e o meu irmão que moram aqui também.”⁹³

“Eu nasci em Bonfim, né? Eu vim pra cá quando era criancinha ainda. (...) Meu avô já morava aqui, então ele chamou a minha mãe pra ficar aqui.”⁹⁴

⁹¹ Esta comunidade fica nas proximidades da fronteira do Brasil com a Guiana, no município de Lethem.

⁹² Mávera, 22 anos. Em entrevista concedida em 9 de outubro de 2015. Uiramutã é um município situado no norte do Estado de Roraima

⁹³ Fala proferida por uma participante durante a reunião da ODIC do dia 13 de março de 2016.

⁹⁴ Denise Wapichana, em entrevista concedida em 15 de setembro de 2015.

Na cidade de Manaus o aspecto da presença de parentes no contexto urbano também é um fator que impulsiona os deslocamentos. O antropólogo Jaramillo Bernal (2009) realizou denso estudo entre os Sateré-Mawé nesta cidade e identificou que a existência de familiares na capital amazonense é um fator de atração para os indígenas mais jovens que desejam sair de suas aldeias de origem. O argumento utilizado pelo autor para explicar este fenômeno, no entanto, não me parece adequado ao trato da questão. Bernal desconsidera a relação histórica e de ancestralidade de circulação no território e focaliza que a presença dos jovens que se juntam aos seus parentes em Manaus é um reflexo das representações contemporâneas que se fazem da cidade, como lugar de oportunidades e de acesso facilitado aos bens e serviços. Esta análise se mostra frágil e, ao mesmo tempo, pernicioso na medida em que pode ser apropriada pela sociedade envolvente e pelos agentes do Estado como uma forma de deslegitimar a luta pela demarcação de TI's.

No caso de Boa Vista, conforme apontou Cirino (2016), os deslocamentos motivados pela presença de familiares não se dão apenas no sentido comunidade – cidade, mas também de forma contrária, em especial nos finais de semana, ou em período de festejos e férias. Estes deslocamentos reafirmam que a composição territorial e de circulação dos Macuxi e Wapichana transcendem os limites fronteiriços estabelecidos pelo Estado, conforme discuti no Capítulo I.

Dando continuidade ao relato de Eliandro⁹⁵, no período em que chegou em Boa Vista foi matriculado em uma escola municipal, mas não conseguia acompanhar o conteúdo ou se relacionar com outras pessoas naquele ambiente porque não sabia falar português, razão pela qual passava a maior parte do tempo isolado:

Em nenhum momento os professores que trabalhavam a questão escolar aqui, trabalhavam essa questão da cultura e eu sentia muita falta. Por exemplo, estando na escola eu não conseguia falar com ninguém. E isso é um processo de quase seis, sete anos e em nenhum momento eu conseguia me comunicar na língua Wapichana. Em certo momento da minha vida acabei não falando a língua, mas entendendo somente. Por exemplo, sete anos sem falar com quase ninguém e a minha mãe, a pessoa única que eu poderia conversar, nunca estava em casa porque estava trabalhando, então raramente a gente se encontrava, final de semana, mas assim, não era o

⁹⁵ Esta entrevista foi concedida antes da construção desta tese e foi devidamente autorizada por Eliandro para esta utilização.

suficiente.

Identifiquei, a partir de seu relato, duas questões que são complementares: a primeira sinaliza a sua limitação em falar na língua Wapichana no contexto urbano de Boa Vista, cuja prática ficou condicionada ao ambiente doméstico, na presença de sua mãe, promovendo uma experiência de isolamento com o mundo externo decorrente da ausência da comunicação. A segunda, como consequência, foi o processo de escolarização e alfabetização na língua portuguesa que foram motores para o desuso da língua nativa na cidade. Em entrevista cedida por Denise (2015), a situação se repetiu:

Eu com 11 anos entrei na escola pra ser alfabetizada novamente, porque antes era só em Wapichana. Eu ficava com vergonha, com 11 anos estudando. A professora dizia “poxa, você com essa idade e não sabe ler?”. Eu não sabia soletrar as palavras, não sabia juntar vogal.

Contudo, em ambos os casos, o desuso da língua Wapichana em decorrência do processo de escolarização foi temporário e desfavorecido pelo fluxo constante de seus parentes que vinham da comunidade para visitá-los:

O que me veio a fortalecer novamente a língua foi a vinda dos parentes da comunidade viver algum tempo com a gente. Então, quando eles falavam eu sabia o que eles falavam, entendia, mas não conseguia falar, era uma coisa bem interessante, mas não é porque eu não queria falar. Em um certo momento eu jogava algumas palavras, como se fosse tipo uma chave ligada, você conseguia falar alguma coisa, você vai ligando e você vai conseguindo novamente dominar a língua. Então foi um processo que aconteceu comigo que acontece com muitos jovens hoje também. Quer dizer, se não há um incentivo, possivelmente eu não falaria. E a questão do preconceito também faz com que a pessoa não fale a sua própria língua. O que me ajudou nisso foi esse contato novamente com os meus parentes que vieram passar um ano, dois anos aqui e isso foi, tipo assim, a partir daí realmente eu senti a necessidade de ter na cidade tipo uma escola, um local que pudesse realmente estar discutindo isso e conversando na própria língua, dar valor a isso (Eliandro 2012).

Bernal (2009) aponta para a instrumentalização das línguas maternas como marcador da diferença no contexto urbano de Manaus, configurando-se como elemento fundamental de constituição cultural, como uma afirmativa (representação) social e de diferença dos grupos étnicos na cidade. Essa situação também é assaz recorrente no caso dos povos Macuxi e Wapichana em Boa Vista, qual seja, a utilização das línguas para fins de

demarcação de diferenças e afirmação de etnicidade.

No caso de Eliandro, ao salientar a importância das redes de parentesco na manutenção da língua na cidade, somos direcionados à uma perspectiva mais ampla e relacionada à extensão de práticas da comunidade para a cidade. Ainda que o uso das línguas indígenas em Boa Vista esteja, na maioria dos casos, circunscrito no ambiente doméstico, a insistência em praticá-la e não ceder completamente ao imperativo de se comunicar em português demonstra que a língua perfaz um tipo de enfrentamento às estruturas dominantes, sendo, portanto, um instrumento de resistência étnica (Barth 2000) e política (Arruti 2009; Machado 2017) em contexto urbano.

Para manter-se na cidade, Eliandro trabalhou como pedreiro e esta atividade contribuiu para que ele conhecesse de perto a realidade de outros indígenas em Boa Vista que atuam no ramo da construção civil⁹⁶. A sua experiência escolar, somando-se a sua atividade laboral, despertaram nele o desejo de mudança da realidade de seus pares. Nesse sentido, após ter estado em contato com a PIC, decidiu buscar apoio para a criação da ODIC:

Na verdade, quem fundou a ODIC fui eu. Quando fui convidado por uma pessoa, a participar de uma *pastoral indígena* que havia na cidade e eles discutiam essa questão. Discutiam a questão da cultura, mas era mais na questão da igreja e eu acho que é interessante o discurso, mas a forma não gostei. Eu falei “Não, mas isso ainda não consegue realmente proporcionar o que penso”. Aí num certo momento eu conheci um professor de antropologia aqui na universidade, né, com quem a gente fez pesquisas juntos posteriormente e eu conversando com ele “Olha, eu pretendo fazer algo diferente, mas como é que eu vou fazer?”. Ele falou “Olha, se você conhece outros jovens que queiram a mesma coisa, vocês se reúnem. Se vocês precisarem de mim, vocês me ligam e eu posso tentar passar pra vocês como vocês devem montar uma organização”. Na época a gente começou a trabalhar com oficinas, como montar uma organização, mas na questão cultural, o que é cultura, o que é povo. Então toda essa questão da identificação que ele falava que era importante a gente se identificar e valorizar e a partir daí discutir de que forma vocês vão querer uma organização. A ideia principal, como nós, por exemplo, eu era solteiro, *tava* com vinte e cinco anos, a ideia também de muitos jovens ali presente *tava* na questão de ter acesso ao curso superior, muitos com ensino médio completo e não conseguiam espaço na universidade. Então como fazer isso? Mas a gente falou “Não, então vamos montar uma organização que venha a discutir a questão dos jovens estudantes indígenas da cidade de Boa Vista”. Mas aí a gente ficou assim... Se montarmos uma organização voltada para os estudantes, nós não vamos tratar de outra questão. Então vamos abrir pra uma organização ampla

⁹⁶ Sobre os trabalhadores indígenas que atuam na construção civil em Boa Vista, ver Santos 2016.

que discuta todas as questões. Por exemplo, a cultura, saúde indígena, língua. E a organização, ela na verdade, como posso dizer, ela começou a surgir dessa necessidade mesmo, de discutir a questão dos indígenas da cidade de Boa Vista e a questão da valorização (Eliandro 2015).

Na fala de Eliandro percebemos a mediação de duas instituições que foram fundamentais na concretização dos movimentos indígenas em contexto urbano de Boa Vista: a Pastoral Indigenista da Diocese de Roraima e a UFRR. Conforme enfatizei no Capítulo 2, depois da mudança de paradigma adotada pela igreja católica em Roraima, que, ao migrar de uma perspectiva intervencionista para atuar no apoio pela autonomia dos povos indígenas, subsidiou a reivindicação das culturas indígenas como um meio para movimentar-se politicamente na cidade. Eliandro, ao perceber limitações nas práticas da pastoral concernentes às culturas indígenas, pois não eram capazes de dar conta da complexidade experimentada pela liderança, optou por elaborar outra proposta de ação.

Este aspecto pode ser melhor compreendido à luz da contribuição de Manuela Carneiro da Cunha (2009), mais particularmente na reflexão que a autora faz sobre cultura e “cultura”, distinguindo esta última enquanto “uma metalinguagem, uma noção reflexiva que de certo modo fala sobre si mesma” (p.356). Trata-se de uma categoria que reflete a compreensão da cultura a partir de determinadas manifestações que os povos periféricos manejam com criatividade e ativismo, fazendo-o de modo intencional e na perspectiva da visibilidade étnica. Seria, portanto, uma indigenização da “cultura” que é consagrada como uma forma de reverter situações de danos promovidas pelo Estado.

Concernente ao papel da UFRR neste processo de formação da ODIC, mais especificamente do professor Dr. Maxim Repetto⁹⁷, que orientou Eliandro e demais membros da organização no sentido de apresentar os instrumentos jurídicos e administrativos necessários à criação de uma organização, foi um componente fundamental uma vez que, após o nascimento da ODIC, houve uma maior inserção de indígenas que moram em Boa Vista no ensino superior graças ao intermediação da organização na aquisição do RANI.

⁹⁷ Posteriormente à formação da organização, outras professoras da UFRR também apoiaram e incluíram a organização em projetos que tiveram como consequência o fortalecimento da ODIC, como é o caso da profa. Dra. Carmen Lúcia Silva Lima e profa. Dra. Ananda Machado.

Anteriormente ao surgimento da ODIC, a UFRR já havia estabelecido o Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena com a possibilidade de formação indígena a nível de graduação em três cursos, o de Bacharelado em Gestão Territorial Indígena, Bacharelado em Gestão em Saúde Coletiva Indígena e Licenciatura Intercultural. O Insikiran é criado como consequência da pressão que o movimento de professores indígenas de Roraima⁹⁸ onde:

Além de ser uma unidade acadêmica e administrativa da UFRR, ultrapassa as fronteiras universitárias e assume a sua função social e política de apoio ao movimento indígena, já que é resultado da luta histórica desses povos. Surge aí o embrião de uma universidade indígena que cria cursos específicos para os povos indígenas. (Freitas 2017. p. 76)

Ocorre que a matrícula em um dos cursos mencionados se dá por meio de processo seletivo em que o candidato deve apresentar o RANI, documento que durante muito tempo esteve restrito aos indígenas que moram em comunidades inseridas em TI's. Com o surgimento da ODIC e, portanto, da mobilização dos indígenas da cidade pelo acesso ao ensino superior, houve uma pressão do movimento para que a FUNAI possibilitasse a solicitação do referido documento via organização, ao invés da declaração dos tuxauas⁹⁹ das comunidades. Dessa forma, os indígenas da cidade que tiveram acesso ao RANI por meio da ODIC, puderam pleitear uma vaga em um dos cursos mencionados, além de outros, via sistema de cotas.

Este processo de apropriação dos mecanismos que desaguou no projeto de criação a ODIC tem como pano de fundo a participação em uma cidadania emancipatória (Freitas 2017), onde os povos indígenas adquirem autonomia e autodeterminação em face aos agentes do Estado. Além disso, durante esta movimentação entre a UFRR e os bairros periféricos, com a intenção de diagnosticar a situação dos indígenas da cidade de Boa Vista, Eliandro interessou-se em ingressar no curso de Ciências Sociais da UFRR e optou por ter ênfase em Antropologia. Seu argumento foi de que tinha a intenção de ter acesso ao conhecimento acadêmico para agregar ao conhecimento tradicional e, assim, aumentar as possibilidades de luta.

Antônio Carlos de Souza Lima (2007), ao refletir sobre o processo de inserção de indígenas no ensino superior, afirma que a necessidade de ter indígenas graduados,

⁹⁸ Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR).

⁹⁹ Sobre os detalhes da emissão do documento, ver Capítulo 3.

conhecedores do saber acadêmico e da ciência ocidental, parte de um projeto mais amplo de luta pela defesa de direitos direcionados aos indígenas. O autor salienta a importância da participação dos movimentos sociais no direcionamento dos cursos de ensino superior voltados para indígenas, destacando as especificidades e rumos a serem objetivados.

A fala de Eliandro também sinaliza algumas estratégias adotadas pela organização sentido de agregar mais pessoas no processo de luta e fortalecimento não apenas da ODIC, mas do movimento indígena em uma perspectiva mais ampla. A realização de oficinas que objetivam a disseminação dos direitos constitucionais, prática que advém da influência exercida pela Pastoral Indigenista, aliada ao chamamento de mais pessoas para a participação nas reuniões, apontam para a intenção de consolidação de uma ampla rede de indígenas da cidade de Boa Vista não apenas para a visibilidade da organização, mas das demandas que nascem dos encontros mensais promovidos pela ODIC. Esta perspectiva remete ao que Arruti (2009) destacou como agenciamentos discursivos, que são participações em espaços de negociações, bem como deliberações e posicionamentos coletivamente formulados por grupos étnicos como forma de enfrentamento de relações sociais verticalizadas.

Além disso, é importante ressaltar que a constituição de Eliandro como liderança indígena da cidade provém de um processo em que emergem as experiências vivenciadas desde os primeiros momentos de sua chegada em Boa Vista, até o momento de consolidação da ODIC. Nesse sentido, segundo Santos (2010), as lideranças indígenas vêm de uma formação política e combativa que se faz dentro do próprio movimento indígena. A sua vivência requer especial atenção aos acontecimentos sociais e políticos e elaboração de objetivos a serem atingidos por meio de lutas processuais, como aquela que se dão no campo político:

Aqui é bastante importante ao líder compreender as tradições e a história de seu grupo, perceber as diferenças socioculturais capazes de marcar fronteira e mostrar o choque entre os interesses de seu grupo e seus opositores. (Santos 2010 p. 102)

Uma vez constituído e reconhecido como uma liderança, Eliandro passou a direcionar as suas ações para um outro campo de luta, a saber, da tentativa de efetivação de sua ação na perspectiva da política partidária.

4.2.1. Reunião da ODIC no bairro União dos Operários do mês de outubro de 2015

No dia 25 de outubro de 2015 a ODIC promoveu uma reunião no quintal de Dona Nelina, em que estiveram presentes 12 pessoas, sendo oito mulheres e quatro homens. Com início às 10:00, Eliandro convidou os participantes para que se apresentassem, os quais disseram nome, idade, o bairro e etnia. Contabilizei sete pessoas autodeclaradas Macuxi e outras cinco autodeclaradas Wapichana.

Após as apresentações, Eliandro afirmou que a participação em reuniões é fundamental para que a ODIC tenha conhecimento dos problemas dos “parentes” na cidade. Contudo, chamou a atenção para o fato de que não é interessante comparecer às reuniões apenas para solicitar documentos que são possíveis apenas pela organização, como declaração para acesso aos cursos universitários. A sua cobrança foi no sentido de enfatizar que as pessoas somem forças à organização, fazendo com que esta tenha mais volume.

Esta fala foi reforçada pela afirmação de que estava chegando o momento de se pensar com quais figuras políticas os indígenas da cidade poderiam dialogar, além de lembrar que os Macuxi e Wapichana que ali estavam precisavam ser contemplados com as pautas e propostas dos candidatos que seriam lançados em 2016. Nesse momento, sugeriu aos participantes a importância de se ter representação política indígena em Boa Vista, na intenção de que começassem a pensar em qual sujeito teria habilidades para a realização deste feito a contento.

Alguns dias após esta reunião, fui informada que Eliandro pretendia concorrer ao cargo de vereador da cidade de Boa Vista pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), para tanto, queria ter a certeza de que sua proposta seria amplamente disseminada entre os indígenas da cidade, público alvo de sua candidatura. A liderança viu na política partidária uma possibilidade de luta direta dentro da instância do poder público.

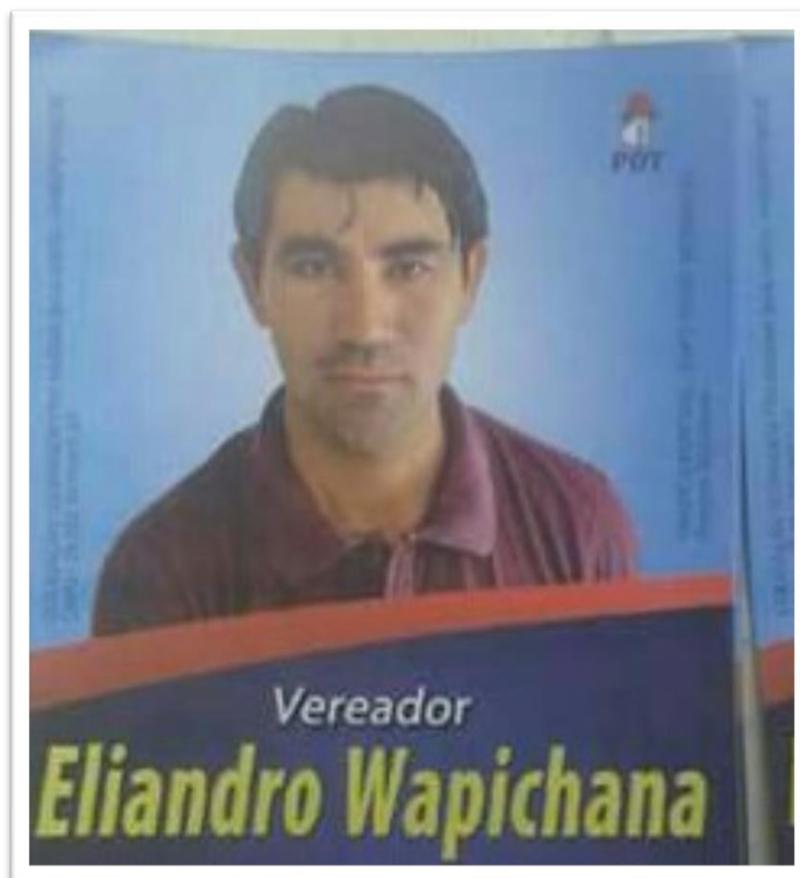


Figura 35 Panfleto de Candidatura de Eliandro Wapichana

Conforme falei na primeira parte que compõe este texto, optei por operar com a noção de antropologia do político exatamente pela possibilidade de compreensão dos vários agenciamentos discursivos. Tal qual se evidencia nesta ocasião, uma possibilidade de compreensão destes agenciamentos é a conformação da identidade étnica em agenda política (Arruti 2009), como é desvelada a partir da decisão de Eliandro.

Sua estratégia de luta, no entanto, se mostrava controversa na opinião daqueles que são membros da organização, sob a justificativa de que enquanto movimento indígena eles eram por essência uma espécie de anti-estrutura do Estado e não uma parte dele. Neste entendimento, parte dos membros da organização considerou inadequado o uso do espaço da entidade para construção de campanha política-partidária pautada nas demandas culturais e sociais de grupos indígenas moradores da cidade. Somando-se a isso, afirmaram que Eliandro limitou sua decisão ao âmbito pessoal, pois não promoveu um debate no interior da organização para obter o consentimento de sua candidatura ou para utilização

dos espaços de reunião para a divulgação de suas propostas.

Nesse sentido, o lançamento de sua candidatura como vereador de Boa Vista dividiu as opiniões dos demais movimentos indígenas citadinos, que questionavam se esta é a forma mais adequada de encaminhamento das demandas oriundas das reuniões da ODIC. Segundo uma das participantes da reunião, este posicionamento não era condizente com as normas que eles aprovam enquanto lideranças e esta foi uma das razões pela qual optaram por não votar em Eliandro, o qual não contou com votos o suficiente para ser eleito vereador:

A gente não tá gostando da conversa dele. Isso aí das reuniões a gente já sabe, mas e a prática, o que vai ser? Porque só reunião a gente já tá cansado disso, só reunião... E agora ele tá envolvendo política partidária. Uma coisa ele falava antes, agora é uma linguagem diferente. A gente entende que são termos técnicos, mas o pessoal não gosta. Ele disse que índio tem que votar em índio, e eu digo “que conversa é essa?”. Todo indígena que é candidato só vem na época de campanha, depois sumiram. Assim foi o Ozaildo, assim foi o Nicácio... Aí ele diz que tem que votar em índio. O que é que o Ozaildo tá fazendo? Ele só tá ajudando nos locais que ele teve voto, onde ele não teve voto ele tá excluindo. O Eliandro quer trabalhar apenas com quem quer trabalhar pra ele. Tem que trabalhar o coletivo, a profissionalização de todos que estão na ODIC. (D.T. 2015)

Esta fala revelou não apenas uma tensão no interior da organização, mas também a evidente descrença em relação ao alcance do Estado e a maneira como a política partidária é conduzida pelos candidatos e eleitos. Em primeiro lugar, a tensão emana da continuidade de uma dinâmica da organização que não tem acompanhado o avanço das demandas oriundas das reuniões, onde os pontos de pauta passaram a ser menos a aquisição do RANI e mais as perspectivas de melhoria na qualidade de vida, como profissionalização para que haja mais autonomia e menos dependência de programas sociais, segurança nos bairros que habitam e valorização das línguas.

Em segundo lugar trata-se da relação historicamente conflitante entre povos indígenas e o Estado nacional. Esta relação teve como consequência a percepção de que o Estado brasileiro é uma estrutura que foi erigida às custas do genocídio e da apropriação de territórios tradicionais indígenas. Assim, acredita-se que os representantes desta estrutura atuam no sentido de institucionalizar e legitimar estas e outras violências, razão pela qual o papel enquanto movimento seria de oposição ao Estado e não uma extensão dele. O parâmetro deste posicionamento está no descontentamento das ações de representantes

indígenas que estão atuando na estrutura do Estado, que deságua na descrença no sistema político brasileiro.

4.3 Dona Vanda e a Kapói

Conforme mencionado no Capítulo 2, Dona Vanda foi responsável pela criação da Kapói e possui como foco de ação a visibilidade étnica na cidade por meio da valorização de elementos culturais (Carneiro da Cunha 2009; Wagner 2012) considerados úteis neste processo.

Atualmente com 64 anos de idade, Dona Vanda nasceu na Guiana¹⁰⁰ e chegou em Boa Vista aos 11 anos, quando veio “fugida” com sua madrinha em razão dos conflitos com o governo no país vizinho¹⁰¹. Uma vez na cidade, elas foram instaladas em uma casa feita de madeira no bairro São Pedro, cedida por um homem que Dona Vanda não lembra o nome.

Ainda aos 11 anos de idade, Dona Vanda foi encaminhada por sua madrinha para trabalhar como babá em “casas de família”. Não sabendo falar a língua portuguesa, aprendeu aos poucos com as outras crianças de quem estava cuidando. Aos 14 anos ela retornou para a comunidade de origem para ser curada, pois seus parentes acreditavam que ela estaria padecendo de uma enfermidade que a medicina ocidental não seria capaz de curar:

Com nove anos de idade eu era uma pessoa diferente na família, eu já sabia disso. Quando eu voltei pra Guiana, a minha mãe achava que eu *tava* doente e me levou para o pajé. E aí ele disse a ela que eu não *tava* doente, que eu precisava era reforçar o espírito, que eu era para trabalhar e nem minha mãe sabia... Então eu fiquei três meses na casa do pajé, aprendi tudo. Depois de três meses ele disse que me curou, que era fortalecer aquilo que eu já tinha dentro de mim. Aí quando minha mãe foi me buscar, ela perguntou *pra* ele quanto ele cobrava, aí ele disse que não ia cobrar

¹⁰⁰ Dona Vanda me informou que a comunidade fica na fronteira do Brasil com a Guiana e chama-se Saint Ignatius.

¹⁰¹ Dona Vanda me disse que veio para o Brasil na época da revolução na Guiana. Esta é uma forma de se referir ao processo que culminou na independência daquele país. Segundo Oliveira (2003): “Em 1964, a fronteira brasileira com a ex-Guiana Inglesa viveu um conflito em razão da revolução entre os ingleses habitantes da Guiana e o Império Britânico. Os ingleses defensores da autonomia estatal entraram em luta contra a Grã-Bretanha, transformando a Guiana em um Estado independente.” (p. 196). O historiador também afirma que neste contexto de tensões muitas famílias se mudaram para Roraima.

nada não, que o que ele fez por mim eu ia fazer muito mais para as pessoas. Com 18 anos eu já tinha certeza do que fazer, eu não sei como, mas eu já sabia... Quando eu estava de novo aqui (em Boa Vista) eu já sabia fazer reza *pra* quebranto, fazer chá *pra* menstruação irregular, eu sei olhar *pra* barriga da grávida e saber se tá tudo bem com a criança, qual é o sexo... Trabalho com medicina tradicional também.¹⁰²

Foi por meio do aprimoramento de seus saberes na sua comunidade de origem que Dona Vanda admitiu para si a identidade de pajé, cuja prática é reconhecida e requisitada por muitas pessoas, indígenas ou não. Compartilho, nesta perspectiva, da crítica formulada por Marcela Coelho (2010) acerca da forma com a qual o tipo de saber manifestado pelos pajés é contrastado com o conhecimento ocidental, onde este último é concebido como um princípio de práticas e tecnologias em ininterrupta expansão, enquanto o primeiro subjaz identidades estáticas, comunitárias e tradicionais. No caso de Dona Vanda, esta crítica se efetiva por meio da conexão entre os saberes “reforçados” na comunidade e a atuação como pajé efetivada em Boa Vista, posto que é na cidade, onde a medicina ocidental é afirmada como um saber legítimo, que Dona Vanda mais exerce seus conhecimentos entre os que a procuram em sua casa.

Após sua estadia temporária na comunidade, Dona Vanda voltou para Boa Vista quando “apareceu gente lá querendo alguém *pra* trabalhar, eu vim-me embora” (*idem* 2015). Assim, permaneceu até a fase adulta trabalhando como cuidadora de crianças, quando conheceu a Pastoral Indigenista da Cidade e, como consequência das atividades propostas por esta instância, Dona Vanda passou a se dedicar a outras atividades que, mais tarde, delineariam o *corpus* da Associação Cultural Kapóí:

Pastoral *Indígena* foi boa, eles que começaram, eles que abriram o caminho, a mente da gente. Porque não tinha outros que dessem essa visão para nós. Foi eles que deram oficinas, cursos, *pra* gente conhecer nossos direitos de moradia, casa, trabalho, então a pastoral foi muito importante para nós (Dona Vanda 2015)

Foi também por meio da Pastoral Indigenista da Cidade que Dona Vanda realizou “apresentações culturais” não apenas em Boa Vista, mas em Manaus e Guiana. Tais apresentações diziam respeito à exposição de artesanatos, como colares, braceletes, brincos

¹⁰² Em entrevista concedida em 08 de novembro de 2015.

e demais itens fabricados com sementes e palhas, bem como dançavam *parixara* com trajes considerados “típicos”. Sobre estes aspectos, me voltarei um pouco mais adiante.

Em razão destas atividades, Dona Vanda decidiu abdicar da profissão de cuidadora de criança e trabalhar com a produção e venda de artesanato. Com o fim da Pastoral, passou a se dedicar à Associação Indígena Kuaikrî:

Eu trabalhei na Pastoral *Indígena 7* anos, depois 3 anos na Kuaikri. Mas não era o modo como eu queria trabalhar, eles são diferentes. E depois a gente se organizou *pra* ter essa Kapói. Quando eu encontrei esse grupo, Kuaikri, era muita gente. Só que quando eu encontrei com eles, eles trabalhavam no algodão, fazendo rede de algodão. Aí o coordenador do Kuaikrî me convidou e eu fui (...). Aí como eu sabia dessa história da cultura, eu perguntei *pra* eles. Eles não tinham conhecimento da dança, da cultura, da dança *parixara*, *damurida*, não tinha. Era só algodão mesmo. Aí depois teve desentendimento, aí a gente saiu. Eu saí e o grupo que está agora comigo também saiu. Eu passei mais ou menos um mês aqui em casa parada. Aí Seu Robério¹⁰³ veio com a esposa aqui: “Dona Vanda eu vim te convidar *pra* gente trabalhar junto”. Quando eu pintava eles, eles se lavavam, eles tinham muita vergonha, muita! Kuaikrî era só reconhecida no papel, mas não tinha transparência. Aí, eu voltei *pra* gente pensar como ia fazer *pra* fazer essa associação (a Kapói). Eu ensinei a eles a dançar *parixara*, fazer artesanato, hoje elas fazem muito bem artesanato. Aí começamos a sair aqui na cidade... Nós fizemos várias apresentações aqui na cidade, vamos na Guiana... Aí seu Robério e a esposa *gostou* e se juntaram com a gente. O pessoal sempre tá passando a gente na mídia. (Dona Vanda 2015).

As questões suscitadas na fala de Dona Vanda apontam para o protagonismo em torno do processo de (re)criação e maleabilidade de significados a respeito da cultura, ou, mais precisamente, de elementos culturais objetificados. Assim sendo, torna-se pertinente a evocação das reflexões elaboradas por Roy Wagner (2012), Carneiro da Cunha (2009) e Marcela Coelho (2010) para a análise da posição sustentada pela liderança.

Para Roy Wagner (2012), o processo que se compreende como objetificação cultural perpassa pelo conjunto de ações que recai sobre a invenção cultural (e, portanto, recriada) que, por sua vez, parte das expectativas geradas em torno de um contexto convencional. Esta convenção alinha-se ao controle que sinaliza a forma das coisas como elas “devem ser executadas”, segundo um ideal objetivamente aceito.

Nesse sentido, os indivíduos se articulam de uma forma tal que constroem um tipo

¹⁰³ Seu Robério é atualmente o vice coordenador da Kapói.

de convenção cultural, ou como estas culturas devem parecer em conformidade com o imaginário articulado ao redor disso. Neste processo, coletivizam suas ações e as tornam aparentes, de modo a desfazer resistências que tenderiam a obscurecer o produto resultante dessas ações (pp. 130, 131). Este resultado seria a transformação de práticas coletivizadas em cultura. A objetificação, nesse sentido, surgirá como decorrência das ações desses atores, evidenciada em contextos e convenções (controles) culturais.

Na esteira das questões suscitadas por Roy Wagner, Manuela Carneiro da Cunha (2009) pondera que o Estado possui uma concepção bastante limitada acerca do que vem a ser as manifestações culturais que emanam dos povos indígenas. Percebendo esta limitação, as comunidades periféricas inseridas em um sistema interétnico se utilizam do recurso da “cultura” como uma ferramenta de afirmação identitária, da dignidade e do poder quanto contrastados com o Estado nacional ou comunidades internacionais: “Uma vez confrontada com a ‘cultura’, a cultura tem de lidar com ela e, ao fazê-lo será subvertida e reorganizada. Trata-se aqui, portanto, da indigenização da ‘cultura.” (Carneiro da Cunha 2009. p. 372). Nesse sentido, os grupos que lançam mão de manifestações que emanam da perspectiva da “cultura” não se restringem ao que possa aparentar ser paradoxal, contraditório ou essencializado. O paradoxo, na verdade, é parte da ação que se intenciona como estratégica.

Ainda no que tange à objetificação cultural, Marcela Coelho (2010) elabora uma análise sobre a aplicabilidade de políticas públicas federais de reconhecimento do patrimônio cultural imaterial aos saberes indígenas que se mostra útil para nos concentrarmos sobre a escolha e o uso de “objetos culturais”, como os apontados por Dona Vanda, em circunstâncias específicas. No texto *A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial*, a autora apresenta alguns exemplos que reforçam seu argumento acerca da incorporação dos conhecimentos tradicionais nos termos na objetificação. Um desses exemplos refere-se à feitura de pinturas corporais pelos Mamaindê em que o conhecimento emerge como a capacidade de elaborar a visibilidade da imaterialidade, ou seja, a externalização de um encadeamento de saberes expressados por meio da pintura:

O corpo decorado, visível, por outro lado, é um sujeito exteriorizado no que se apresenta patentemente como um objeto - é uma espécie de objeto patenteado, ao mesmo tempo único e modelar, no qual estão atestadas as capacidades criativas e revelatórias daqueles que primeiro o “fabricam” e depois “des-cobriram”, dando a ele a sua forma material e visível (Coelho 2010. p. 155)

A partir da fala de Dona Vanda, a pintura corporal, assim como a fabricação do artesanato e a dança, remetem à objetificação da cultura na medida em que refletem um conhecimento inicialmente invisível que é materializado, ou objetificado, que intenciona não apenas a visibilidade dos saberes acumulados, mas visibilidade étnica em meio ao contexto culturalmente plural que é a cidade de Boa Vista. Ao destacar que as suas “apresentações” sempre acontecem na cidade e que estas são refletidas na mídia, a liderança demonstra o percurso deste processo que é entrecortado por mesclas de conhecimentos tradicionais e estratégia de luta organizada.

Como já foi apresentado, sua trajetória pessoal é marcada pela limitação decorrente da permanência desde muito jovem em um lugar adverso à sua língua e demais conhecimentos relativos a seu pertencimento. Desde seu princípio, esta permanência é marcada por constantes deslocamentos para a comunidade de origem, movimento que realiza ainda hoje em razão dos vínculos familiares.

De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1968), em seu estudo sobre os Terêna citadinos em Mato Grosso, as idas e vindas às aldeias de origem representam a manutenção de um pertencimento tribal que transcende as limitações fronteiriças físicas. Assim, para o autor, a presença dos Terêna na cidade, somada os deslocamentos constantes para a aldeia de que são originários, representa o prolongamento de uma única sociedade que se estende para além da vida comunitária distante do centro urbano.

É nessa perspectiva que Dona Vanda promove um exercício constante de trânsito entre dois mundos: um, burocrático, em que é preciso dominar certos instrumentos para fazer valer a sua existência como cidadã possuidora de direitos diferenciados em razão de seu pertencimento étnico. O outro, afetivo e militante, em que o exercício de seus saberes não apenas demonstra uma forma de resistência (e existência) enquanto etnia, mas também de possibilidade de luta e visibilidade através das práticas que lhes foram objetificadas no processo de transição para a cidade, tais como língua, sua habilidade com os conhecimentos tradicionais adquiridos em sua comunidade de origem, bem como por meio de sua espiritualidade estimulada e desenvolvida pelo pajé.

Meu contato com Dona Vanda se deu por intermédio de Nelita Frank, integrante do

Núcleo de Mulheres de Roraima¹⁰⁴ que, ao ser informada sobre minha intenção em realizar uma pesquisa junto à Kapóí, me passou o contato telefônico de Dona Vanda. Assim, telefonei para a liderança, me apresentei e informei a finalidade de minha aproximação a ela, que me convidou para ir à sua residência que fica localizada no bairro Centenário, o que fiz no dia posterior¹⁰⁵.

O bairro Centenário é uma localidade de classe média, com ruas asfaltadas, escolas, iluminação pública, mercados e um pequeno núcleo comercial. A maioria das casas era cercada por muros de tijolos de barro em ruas pouco arborizadas, o que contrastava com os quintais com árvores frutíferas e frondosas.

Ao chegar à residência de Dona Vanda, fui recebida por sua neta que me convidou a entrar e aguardá-la no quintal da casa. Quando Dona Vanda veio me receber, a cumprimentei e fui direcionada para seu ateliê, que ficava no quintal da casa. Ali pude conversar com mais calma sobre os motivos que me levaram até ela. Nesta conversa inicial, Dona Vanda me falou que não possuía muita confiança em pesquisas, pois ela não tinha controle do que pode ser publicado a partir de sua fala¹⁰⁶.

¹⁰⁴ NUMURR é uma organização não governamental atuante em defesa das mulheres de Roraima.

¹⁰⁵ Este primeiro contato se deu no dia 28/09/2015

¹⁰⁶ Também experimentei esta mesma sensação de desconfiança por parte de possíveis interlocutores de pesquisa no ano de 2010, quando tentei autorização junto à FUNAI para adentrar a TI Raposa Serra do Sol. No período em questão, os tuxauas da região haviam decidido proibir a entrada de pesquisadores. Esta medida se deu em razão de tensões com arqueólogos após a retirada não autorizada de urnas funerárias de uma das comunidades da TI para fins de pesquisa. Este episódio gerou grande desconforto nas comunidades indígenas, por se tratar de um desrespeito à memória de seus ancestrais e violação da confiança atribuída aos pesquisadores. Esta proibição só foi revertida meses depois, após mediação de professores da UFRR.

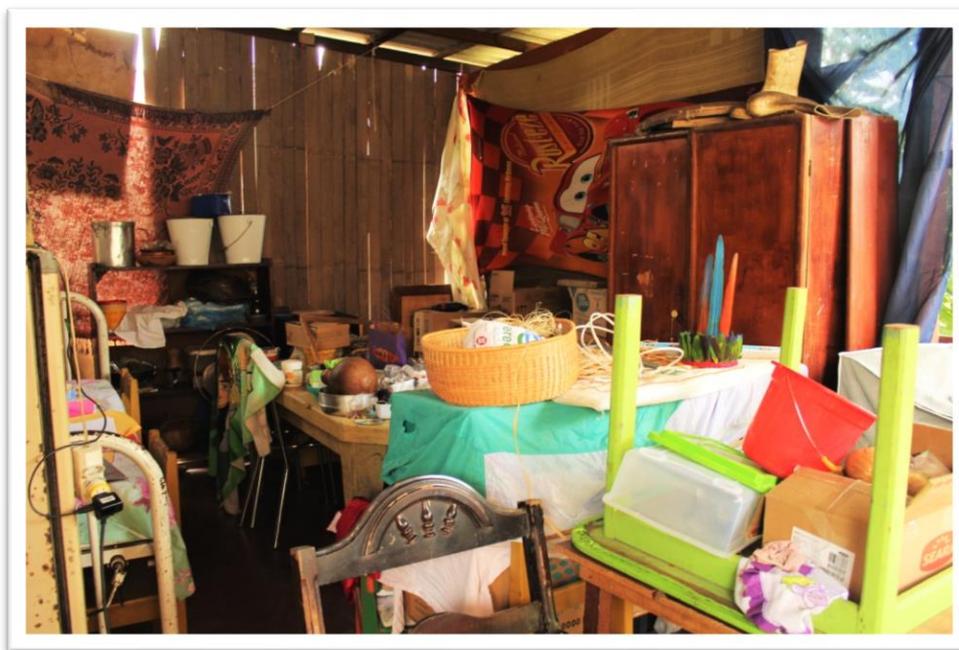


Figura 36 Ateliê de Dona Vanda

Este e outros exemplos têm suscitado um debate ético bastante recorrente em pesquisas antropológicas e remete à relação entre pesquisador e pesquisado. Este debate também emana de lideranças indígenas que, ao assumirem o protagonismo da produção de conhecimento acadêmico a respeito de seu grupo, demarcam ou negociam os rumos dos diálogos em contextos investigativos. Além do debate sobre ética em pesquisa social, esta postura também remete à discussão empreendida pela teoria antropológica pós-moderna de James Clifford (1998) na perspectiva da autoridade etnográfica, e pós-colonialista de Spivak (2014) no que tange à possibilidade de agência, entre demais teóricos como Stuart Hall (2006, 2009), Homi Bhabha (1991) e Edward Said (2003).

No caso de Dona Vanda, a construção da relação de confiança e consequente cumplicidade se deu após vários encontros e muitas conversas, dentre as quais eram sobre minha rede de amigos em Boa Vista (que alguns deles ela conhece e simpatiza), falar sobre trabalhos anteriores que publiquei, meu comprometimento em apresentá-la aos resultados finais desta pesquisa, entre outros. Assim, foi no terceiro encontro que tive com Dona Vanda que ela permitiu que eu realizasse uma entrevista formal, e pude ter acesso a documentos da Kapóí, e fazer registros visuais.

Dona Vanda é procurada em sua residência por pessoas indígenas e não indígenas,

de ambos os sexos, várias religiões e classes sociais que estão à procura de rezas, garrafadas, banho de ervas, entre outros. Ela não cobra para atender estas pessoas, mas elas pagam voluntariamente pelos benefícios alcançados. Esta é uma de suas formas de se manter financeiramente na cidade, as outras formas advêm da comercialização de artesanato que ela produz, bem como da participação em programas sociais do governo, como a Bolsa Família.

Em uma das vezes em que estive na residência de Dona Vanda, ela me mostrou um documento expedido conjuntamente pela FUNASA e CIR que consistia em uma declaração que reconhecia a atuação de Dona Vanda com a medicina tradicional. Ela me informou que apresenta essa declaração a todos que vão à sua residência a procura de garrafadas e outros trabalhos relacionados à saúde por ela realizados. Sempre que é convocada para aplicar seus conhecimentos na Casa de Saúde Indígena (CASAI), em Boa Vista, este documento também é apresentado. Perguntei se quando ela viajava para as comunidades indígenas para praticar a cura de alguma enfermidade este documento era requerido: “Na comunidade não, só aqui na cidade mesmo. Na comunidade eu só vou e faço meu trabalho. Aqui (em Boa Vista) essa declaração tá falando *pro* pessoal que eu sou pajé, aí o pessoal sabe mais” (Dona Vanda 2015).

Se na comunidade o exercício de seus saberes não é mediado por “comprovação documental”, o mesmo não ocorre na cidade, onde algumas de suas práticas são precedidas pelo reconhecimento do Estado, sob forma da declaração. Para além de um controle por parte do Estado, entendo que o uso deste documento, como um Programa de Verdade (Pacheco de Oliveira 2014)¹⁰⁷, também significa uma das estratégias acionadas por Dona Vanda como forma de dar visibilidade à sua presença em Boa Vista, como indígena e como pajé.

Nesta perspectiva, Marcela Coelho (2010) também lança luz à questão, afirmando que em situações de diálogo com o Estado, é corriqueira a transmutação do indivíduo que compõe uma coletividade indígena em entidade organizada. Neste processo, formas de objetificação são destacadas. Estas formas, a partir da fala de Dona Vanda evidenciada

¹⁰⁷ Pacheco de Oliveira (2014) elaborou o termo para se referir às ferramentas burocráticas – como atas, declarações, CNPJ, memorandos, ofícios, entre outros – que foram apropriados pelos movimentos indígenas como forma de estabelecer comunicação com o Estado.

acima, podem ser pensadas através de dois tipos complementares: um é o saber externalizado na prática da cura e incorporado sob a forma das garrafadas, o outro subjaz o documento expedido pela FUNASA e CIR, que “revela” e “atesta” o saber da liderança.

4.3.1 Reunião da Kapói no bairro Araceles Souto Maior

No segundo dia que estive na casa de Dona Vanda¹⁰⁸, ela me convidou para da próxima reunião da Kapói, que viria a ocorrer no dia seguinte, na sede da associação no bairro Araceles Souto Maior.

O bairro Araceles Souto Maior foi formado por meio de ocupações consideradas irregulares pela Prefeitura Municipal, com ruas sem asfaltamento e ainda sem estruturas adequadas de saneamento e iluminação. Notei muitas casas construídas sem muros, ou com estacas de madeira, tijolos aparentes e sem rebocos, com os grandes quintais frutíferos aparentes. À frente de muitas casas, sentadas em cadeiras de plástico, estavam mulheres, algumas com filhos no colo.

Enquanto me movia pelas ruas deste bairro em busca da sede da Kapói, não pude deixar de observar a grande quantidade de pessoas oriundas da Guiana, que conversavam entre si em inglês e me respondiam em português quando perguntava o endereço da associação, o que não souberam informar. Nesse caso, considero também a possibilidade de que os mesmos não quiseram informar, visto que naquele ambiente eu poderia ser vista como uma estranha. Esta possibilidade também é reforçada por se tratar de uma localidade de tensões constantes por conta das ocupações irregulares dos terrenos e a minha presença naquele local poderia ser interpretada como a presença da administração do município. Mesmo posteriormente, quando fui mais vezes à sede, a postura de desconfiança se manteve.

Em dado momento, parei em uma borracharia e perguntei o endereço que me interessava para um senhor que ali estava. Este respondeu que não sabia e apontou para uma casa localizada em frente à oficina, e onde estavam sentados uma mãe e seu filho:

¹⁰⁸ Em 06 de outubro de 2015.

“Pergunta para ela ali, ó. Ela é índia e deve saber”. Naquela hora, não compreendi exatamente a razão pela qual ele se referiu à mulher como índia, se por suas características físicas, por seu envolvimento com a associação, ou outro motivo. De fato, a senhora sabia o endereço pediu para que sua vizinha e seu filho me acompanhassem até a associação, o que fizeram em suas bicicletas. A senhora que me acompanhou com seu filho me conduziu até a esquina de onde se encontrava a associação, acenou com o dedo a direção que eu deveria tomar, momento em que agradei, entrei na rua e logo avistei a placa vermelha indicativa da sede.

A sede da associação também é residência de uma das lideranças da Kapói, o Seu Robério, senhor de aproximadamente 50 anos, da etnia Wapichana, também oriundo da Guiana. Seu Robério é artesão e este ofício é a sua fonte de renda. Reside em Boa Vista há muitos anos, mas não soube me responder exatamente quantos. As conversas com esta liderança, aliás, eram mediadas por Dona Vanda, visto que ele não fala português e pronuncia apenas algumas frases em inglês.

Quando adentrei o local e cumprimentei as pessoas, observei duas situações: a primeira diz respeito a desconfiança inicial com que as pessoas que ali estavam me receberam, o que a princípio é comum, dado o fato de ser a primeira vez em que ali estava, razão pela qual me apressei em me apresentar e dizer o motivo de minha presença ali.

A segunda situação observada foi que apenas uma mulher dominava claramente a língua portuguesa, a Dona Vanda, e as demais pessoas falavam muito pouco e, quando o faziam, era em inglês, uma vez que eram Wapichana vindos da Guiana, ou na língua materna. Conforme falei anteriormente, o uso das línguas maternas em contexto urbano de Boa Vista não significa apenas um recurso que soluciona a dificuldade em falar a língua portuguesa, mas também representa um marcador étnico e de resistência. É um marcador étnico na medida em que agrega seus falantes em torno de um referencial comum, como ocorre nas reuniões em que falantes de Macuxi ou Wapichana se comunicam em suas línguas, apesar das variações linguísticas entre aqueles que são oriundos do Brasil, Venezuela ou Guiana. Além disso, falar a língua materna em um lugar heterogêneo como Boa Vista se constitui como resistência quando o seu uso remete à manutenção de determinados referenciais culturais de origem, mesmo em um lugar que não é favorável ao uso destes, tampouco os

estimula¹⁰⁹.

Como tive a oportunidade de realizar um curso de língua Wapichana na UFRR, vi ali uma oportunidade de exercer o que havia aprendido. Assim, ao cumprimentar as pessoas em Wapichana, algumas amarras foram desfeitas, uma vez que as pessoas ali começaram a sorrir e logo perguntaram com espanto: “*Pygary pyparad wapichan?*”¹¹⁰, no que respondi: “*uu!*”¹¹¹. Os diálogos subsequentes foram uma mistura de três línguas: inglês, wapichana e português, sendo esta última utilizada em menor medida. Quando eu não compreendia alguma palavra ou expressão, Dona Vanda me auxiliava me explicando em português. Neste caso, saber falar algumas frases em sua língua foi um fator determinante para que minha presença fosse aceita naquele novo ambiente. Em outros, porém, como a participação em algumas reuniões da ODIC, o entendimento da língua significou um incômodo para os demais, pois eu estava partilhando, ainda que minimamente, de um código por vezes empregado em conversas que não era de interesse dos partícipes que eu compreendesse.

Na ocasião em que estive pela primeira vez em sua casa, Seu Robério, com grande esforço e boa vontade na tentativa de se comunicar comigo, me convidou a conhecer a reserva do material que estava sendo produzido, no interior de uma das três residências situadas no terreno que abriga a sede, onde apontava para as peças e me informava o valor que cada uma seria vendida. Dona Vanda complementou me dizendo que algumas daquelas peças já possuíam donos e estavam aguardando o proprietário ir buscar.

¹⁰⁹ Com raras exceções, a exemplo do Programa de Valorização das línguas e culturas Macuxi e Wapichana, coordenado pela professora Ananda Machado da Universidade Federal de Roraima, que mencionei anteriormente.

¹¹⁰ Tradução: Você fala Wapichana? Obs: não existe consenso quanto a forma escrita da língua wapichana. A maneira como transcrevo a língua neste trabalho advém do material adquirido no curso de língua wapichana, realizado na Universidade Federal de Roraima. Este material foi elaborado por professores nativos com a ajuda de professores da instituição.

¹¹¹ Tradução: sim



Figura 37 Artesanato produzido na sede pelos membros da Kapói

Não raramente, a esfera municipal e demais partes da sociedade civil, como setores do comércio, se apropriam de determinados elementos objetificados que remetem às culturas indígenas presentes em Roraima. Esta apropriação não ocorre como forma de promover a visibilidade dos grupos étnicos locais, mas sim, porque tais elementos projetam o exotismo indígena, em seu sentido caricato, de identidade da cidade de Boa Vista.

A questão se torna um tanto mais singular quando este entendimento é assimilado entre aqueles que são os alvos destas interpretações. A exemplo disso, recordo-me da ocasião da recepção dos novos estudantes do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR, quando o filho de uma representante de turma da etnia Macuxi apontou para a imagem constante em uma reportagem sobre povos indígenas em situação de isolamento¹¹², onde mostrava um índio do sexo masculino, sem roupas e com uma lança em uma das mãos, e disse: “olha mãe, um índio!”. A mãe, constrangida, pediu para que ele se calasse, dizendo que eles também eram índios. A julgar pela reação da mãe, a mensagem que se evidencia é a tentativa de mostrar ao filho que eles estavam em diferente condição em relação ao conteúdo da matéria jornalística, mas pertenciam ao mesmo sentido de alteridade. Em outras palavras, embora eles não estivessem em situação de isolamento, tal

¹¹² “Índios isolados” é uma categoria elaborada pela FUNAI na designação de povos indígenas com os quais são se efetivou o contato com a sociedade nacional.

qual prevê o imaginário social a respeito dos povos indígenas, eles também eram etnicamente diferenciados porque se reconheciam como tal.

Partindo desse entendimento, tem-se aqui uma troca de interesses que funciona como uma via de mão dupla: enquanto é de intenção do Estado em sua esfera local agregar determinados elementos simbólicos que intencionam remeter ao ideal de cidade pluriétnica, do mesmo modo, é de interesse da Kapóí marcar presença nos espaços em que é convocada a participar, como uma forma de conferir visibilidade e também cumprir com a função e objetivos da associação.

O emprego de elementos culturais objetificados que remetem à ancestralidade, tais como pinturas corporais, cocares, colares, entre outros, pelos povos indígenas em contexto urbano em situações públicas específicas com fins de demarcação da diferença já foi pauta de estudo realizado por Virtanen (2010) entre os jovens Cashinua no Rio Branco, capital do Estado do Acre. Nesta pesquisa, o autor problematizou como o Estado se prevalece de determinadas categorias das culturas indígenas essencializadas no imaginário nacional e que servem de legitimidade discursiva no reconhecimento das diferenças.

Entre as lideranças da Kapóí, a compreensão que elas têm da auto-identificação indígena e dos valores atrelados a isto não se resume aos aspectos simbólicos de produção material, mas também está manifestada como posicionamento de luta. Para que esta afirmação seja melhor entendida, certa vez, em uma de nossas conversas, Dona Vanda me falou que invariavelmente é convidada por instituições públicas para ministrar oficinas de produção de artesanato para não-indígenas, o que ela se recusa a fazer. A justificativa dada, em tom de protesto, foi a de que os “brancos” já se apropriaram de muitos saberes nativos e acumularam dinheiro com isso, sem que houvesse retorno para os povos originários. Evidentemente, a expectativa em torno do que foi chamado de retorno não está exclusivamente circunscrita em perspectiva financeira, mas faz alusão à apropriação dos saberes indígenas como uma estratégia de usurpação e apagamento étnico.

Esta afirmação coaduna-se com a postura dos membros da associação, qual seja, da apropriação do argumento da ancestralidade e utilização de saberes tradicionais para fins de atuação política, no sentido da luta pela visibilidade, e legitimidade de suas presenças em Boa Vista. Para tanto, os trajes e indumentárias utilizadas em apresentações públicas e privadas, somando-se aos significados atribuídos à esses símbolos, são uma das ferramentas

de articulação e diálogo com agentes do Estado. Esta postura remete ao que a antropóloga Claudia Briones (1998, 2007) definiu enquanto performatividade das identidades, onde as identidades étnicas são posicionadas em contextos, ou seja, são fluidas e podem sofrer alterações segundo tempo e espaço em que são manifestadas.

4.4 Seu Gustavo e a Associação Indígena Kuaikrî

Seu Gustavo nasceu na região que atualmente é a TI Raposa Serra do Sol, situada na parte Norte de Roraima, e pertence à etnia Macuxi. Durante o início dos anos 2000, esteve bastante atuante na defesa da homologação desta TI, vivenciando os conflitos que marcariam a sua experiência e as suas narrativas futuras no âmbito da Associação Indígena Kuaikrî. Referindo-se aos momentos de tensão da TIRSS, Seu Gustavo afirmou:

É assim, o não índio fica perguntando porque que o índio precisa de tanta terra. O que ele não entende é que a cultura do índio não é a de plantar em grande escala, *pra* ele enriquecer, *pra* ele ter muita coisa. Não é isso. Ele planta *pra* sobreviver, ele não degrada o meio ambiente. (Seu Gustavo 2015¹¹³)

A terra é um valor fundamental na constituição de seu povo, segundo Seu Gustavo. É por meio dela que a reprodução étnica e material é possível. Ela se constitui, portanto, como uma perspectiva fundamental de luta, visto que nela são refletidas as relações de pertencimento, assim como a construção e circulação de saberes em consonância com o ambiente ao redor. Neste entendimento, a cidade de Boa Vista também se constitui como esta terra, pois nela são identificadas as perspectivas demonstradas por Seu Gustavo.

O motivo de seu deslocamento para Boa Vista foi para ocupar a presidência da Associação Indígena Kuaikrî, por intermédio de Gilberto Macuxi, fundador da associação. Conforme pude me acercar a partir dos dados obtidos em trabalho de campo, a experiência de Seu Gustavo em torno dos conflitos envolvendo a homologação da TIRSS figurou uma compreensão de embate político que caracteriza a sua atuação na associação. Esta compreensão assinalada que o Estado não confere direitos aos povos indígenas sem que estes se mobilizem e se lancem ao enfrentamento da estrutura dominante. Este

¹¹³ Em entrevista concedida em 25 de novembro de 2015.

enfrentamento, por sua vez, se manifesta de formas variadas, podendo ser na arena político-partidária, no âmbito do movimento, na esfera midiática ou como sujeito coletivo definido, uma pessoa jurídica (Coelho 2010).

Profundo conhecedor da trajetória e das lutas Macuxi, as quais mencionou em diversos momentos de nossas conversas, Seu Gustavo salientou em várias oportunidades que a sua atuação no movimento indígena é um reflexo do seu pertencimento étnico e que se orgulha de suas origens de um povo guerreiro. A literatura antropológica (Farage 1991, Santilli 1997) também apresentou dados acerca desta perspectiva, em que os Macuxi são representados como um povo guerreiro e que esteve em conflito por território com etnias que atualmente são aliadas. Com a finalidade de reversão do quadro de extermínio e dominação, estas diferenciações étnicas são por vezes suplantadas e se agregam sob a forma de movimentos indígenas, cuja orientação se estabelece por meio das estratégias desenvolvidas pelas comunidades na defesa de direitos e questões políticas e sociais que impactam a vida de grupos etnicamente diferenciados (Baniwa 2006).

Foi no decorrer das lutas e de sua atuação no movimento indígena que Seu Gustavo passou a compreender as dinâmicas que engendram os discursos anti-indígenas e, portanto, a elaborar posturas que demarcam as diferenciações que devem ser respeitadas em uma relação de alteridade (Todorov 1993). Esta é a principal razão pela qual a liderança defende a criação de um bairro indígena em Boa Vista. Esta proposta, porém, não encontra adeptos por entre os membros da Kuaikrî, quanto das outras organizações. A falta de adesão advém do fato de que a luta não deve ser pela segregação dos indígenas no contexto urbano, mas sim, fazer com que a presença destes seja aceita e respeitada nos espaços que se fazem presentes. Seria, portanto, uma luta para *ser* indígena em Boa Vista. Isto se configuraria no ensino das línguas maternas na escola e na aquisição do RANI, por exemplo.

Meu contato com esta liderança se deu por meio de Anastácio, vice-presidente da Kuaikrî¹¹⁴, o qual me convidou a conhecer a sede da associação, que também é residência de Seu Gustavo no bairro Raiar do Sol¹¹⁵. Após um breve diálogo sobre esta pesquisa, marcamos uma data para que eu comparecesse à localidade.

Ao chegar em sua casa, Seu Gustavo me recebeu com cumprimentos na língua

¹¹⁴ Este contato com Anastácio se deu na ocasião da IV Marcha dos Povos Indígenas em Roraima.

¹¹⁵ A primeira vez que estive na casa de Seu Gustavo (sede da associação), foi no dia 17 de outubro de 2015.

Macuxi. Perguntei se ele falava com todos em Macuxi, no que ele respondeu afirmativamente. Durante a realização do trabalho de campo, observei que esta liderança recepciona as pessoas em sua casa falando primeiramente na língua materna, para somente depois traduzi-la para o português. Em uma das conversas que tivemos nas vezes em que estive em sua casa, Seu Gustavo me disse que não considera importante falar português, uma vez que ao falar Macuxi ele é compreendido por seus interlocutores indígenas da cidade. Esta postura reflete uma perspectiva examinada por Barth (2000), em que, a partir das situações cotidianas motivadas pela interação, o sujeito avalia as suas ações, bem como seus resultados e, assim, atribuem sentidos ao meio em que estão inseridos.

Para complementar a sua renda financeira, que também advém da participação de programas sociais como o Bolsa Família, bem como para prover uma fonte de alimento, Seu Gustavo fez um roçado no quintal de sua casa, onde cultiva macaxeira, milho, cebola, entre outros. Também plantou árvores frutíferas, como uma mangueira, mamoeiro e limoeiro. O alimento que não é consumido pela sua família é vendido na Feira do Produtor no bairro Pricumã, local em que muitos indígenas vêm das comunidades para escoar a produção das aldeias e de outros recém-chegados à Boa Vista, como os que pertencem à etnia Warao que ali estão para pedir dinheiro aos transeuntes.



Figura 37 Seu Gustavo no quintal de sua casa.

Conforme afirmei anteriormente, o cultivo de alimentos nos quintais de residências

em que os moradores são indígenas situados em Boa Vista não se configura apenas como uma fonte complementar de renda, mas trata-se antes, de uma estratégia de sobrevivência sem a necessidade estrita de compra de alimentos. Nesse sentido, os saberes acumulados e empregados no cultivo doméstico revelam uma agência e um sentido de compreensão do meio urbano como um espaço que está para além das relações marcadas exclusivamente pela perspectiva econômica:

A cidade não pode ser vista apenas uma formação decorrente dos interesses do Estado e do capital, que tem o poder de definir a configuração urbana. Ela não é apenas o espaço de relações de interesse capitalista. Sua imagem não está restrita aos aspectos desagregadores: colapso do sistema de transporte, deficiência de saneamento, déficit habitacional e violência. Pensar dessa forma significa enquadrar a produção do espaço urbano em um determinismo estatal e economicista, que não considera a agência dos sujeitos que habitam neste espaço. (Lima & Souza 2006, p. 33)

Nesta compreensão, no caso de Seu Gustavo e demais lideranças, a agência se traduz na construção de estratégias de sobrevivência na cidade e deriva de uma conjunção das capacidades (como cultivar, por exemplo) direcionadas a atender intenções específicas. Do mesmo modo, a agência também é manifestada nos objetos escolhidos para uso em situações determinadas. A este exemplo, durante as reuniões da associação, manifestações reivindicatórias nas ruas, comparecimento em instituições como FUNAI, entre outros, Seu Gustavo faz uso de seu cocar, destacando duas identidades, a primeira, como Macuxi e a segunda como liderança, pois, segundo ele, somente as autoridades indígenas podem utilizar este objeto, que inspira respeito entre aqueles que estão no entorno.



Figura 38 Cocar de Seu Gustavo

A utilização deste símbolo nas ocasiões em que se pretende ter a diferença reconhecida representa, neste contexto, o acionamento de elementos que reforçam a Etnicidade e sinalizam a diferença em situações decisivas, configurando-se num objeto cultural (Wagner 2012; Carneiro da Cunha 2009) por meio do qual “os sujeitos representam, realimentam e modificam a sua identidade” (Coelho 2010. p. 34) em contextos específicos.

Considerações finais

Caminho para a finalização deste trabalho relembro a pergunta elaborada por Roberto Cardoso de Oliveira (1976) em que considera o longo histórico de contato e intervenções da sociedade ocidental nas sociedades indígenas: Como um grupo indígena “aculturado” permanecia “Índio”? Deixando de lado a preocupação do autor, na época, com o conceito de Aculturação, a pergunta que posso reelaborar é: Como os povos Macuxi e Wapichana no contexto urbano de Boa Vista se mantêm enquanto grupos étnicos uma vez inseridos em uma estrutura que objetiva o apagamento das memórias, identidades e práticas indígenas? Analisar a cidade de Boa Vista como um território de tensões e como um lugar de pertencimentos múltiplos, significou, ao mesmo tempo refletir sobre esta questão.

Nesta tese, propus abordar que o processo de interação orientado pelo ensejo do estabelecimento de um diálogo entre as lideranças, bem como demais membros das organizações criadas por indígenas de Boa Vista, e agentes do Estado se constitui por meio de situações de negociações e tensões constantes, em que diferentes instrumentos relativos à cultura e sentidos atribuídos às identidades étnicas são acionados como estratégias políticas para o reconhecimento do pertencimento étnico.

Esta proposta conduziu à reflexão de que o projeto assimilacionista e integracionista executado historicamente pelo Estado brasileiro não teve seu fim. Na atualidade, ele ganha contornos diferentes daqueles adotados séculos atrás. Se antes esta ação era conduzida por meio da dizimação sumária, o incentivo a miscigenação e a emancipação da política de tutela do SPI, agora, é no campo dos direitos conquistados pelos indígenas que este projeto encontra sua execução.

Nesse sentido, o tema desta pesquisa e os elementos que dele suscitam, apresentaram questões múltiplas como deslocamentos, línguas, conflitos, relações sociais assimétricas, entre outros aspectos que refletem em maior ou menor grau o mesmo problema: a recusa do Estado em reconhecer o pertencimento étnico dos Macuxi e Wapichana que habitam no contexto urbano de Boa Vista.

Diante do recorte temático escolhido para a elaboração da tese em questão, os eixos teóricos que nortearam as análises contidas neste trabalho repousaram, sobretudo, nas reflexões sustentadas por Fredrik Barth (2000) e Roberto Cardoso de Oliveira (1976; 2000) a

respeito do conceito de identidade étnica, bem como nos direcionamentos fornecidos por Roy Wagner (2012) e Manuela Carneiro da Cunha (2009) a respeito do debate em torno da cultura que figura como pauta reivindicatória no diálogo político, tornando-se um instrumento de negociação entre os movimentos sociais e Estado nacional.

Para sustentar a análise desta proposta, este trabalho foi dividido em quatro partes interligadas entre si. No Capítulo I me fiz atenta às noções de pertencimento por meio de territorialidades, as quais trazem consigo as relações remetem ao projeto de colonização empreendido no vale do rio Branco. Esta ação, somando-se à especificidade da localização fronteira de Roraima, produziu efeitos na composição social do que viria a ser a cidade de Boa Vista. As interações entre diferentes grupos, pautadas em uma co-participação forçada e desigual, obscureceu os sentidos de pertencimento dos Macuxi e Wapichana os quais foram obrigados a abandonar suas terras tradicionais como sinônimo de resistência. Assim como entre aqueles que permaneceram, foi igualmente preciso elaborar e reelaborar estratégias para resistir e lutar. Foram os elementos que compõem as identidades étnicas, bem como o conseqüente processo de objetificação cultural que forneceram os instrumentos considerados válidos nesta ação. É nesta perspectiva que o argumento da ancestralidade é reivindicado pelas lideranças indígenas em contexto urbano, como uma forma de legitimar a sua presença na cidade. Este argumento se ampara na tentativa de desconstrução dos discursos que explicam a presença indígena em Boa Vista como um fenômeno contemporâneo e impulsionado por razões exclusivamente econômicas, como a busca por trabalho assalariado, por exemplo.

Nesse sentido, foi abordado no Capítulo 2 como e quais instrumentos são acionados com vias de demarcação da presença indígena na cidade, por meio da construção de movimentos indígenas que, ao mesmo tempo, refletem eventos e processos históricos específicos, bem como diferentes sujeitos e instituições. Mais do que isso, busquei destacar os agenciamentos e protagonismos indígenas que recusam o estigma de vítimas do processo violento de contato.

Indo mais adiante, no Capítulo 3, abordei as estratégias acionadas pelos agentes do Estado para justificar a recusa pelo reconhecimento étnico dos povos indígenas em contexto urbano de Boa Vista. Dentre tais estratégias, está a inabilidade, pois considero que a falta de preparo dos agentes do Estado é o reflexo de uma política que deliberadamente e historicamente negligencia os povos indígenas, sobretudo aqueles que residem em contexto

urbano. Outro fator focalizado foi a imposição do RANI como documento requerido para a devida participação em políticas públicas, seguido de sua interdição aos povos indígenas da cidade de Boa Vista, após estes terem conquistado o direito da mediação institucional do movimento indígena. Foi oportuno, também, destacar as categorias classificatórias utilizadas pelo poder público, visto que possuem expressividade significativa no impedimento do exercício da cidadania em sua plenitude por parte dos indígenas.

No Capítulo 4 retomei alguns aspectos das organizações para mostrar como estas estão inseridas em uma dinâmica que reflete diretamente a vivência das lideranças, que agenciam e elegem os elementos que consideram profícuos na delimitação das fronteiras étnicas, refletindo múltiplas estratégias acionadas não apenas para viver na cidade, mas também para construir pautas políticas. Estes elementos são constantemente atualizados no bojo das interações sociais. As tentativas de inserção política partidária, por exemplo, refletem este esforço. Além disso, fazer-se presente na Universidade Federal de Roraima com vias da desconstrução do saber clássico ocidental para o destaque ao saber tradicional, acentua que a luta não é “apenas” associativista, mas, também é uma luta intelectual.

Como foi visto, as barreiras linguísticas também se apresentam em situações diversas, como na busca pela escolarização formal. O fenótipo é outro fator de estigma destacado pela sociedade local, fazendo emanar preconceitos e intolerâncias. Na medida em que existe maior inserção de povos indígenas no ensino superior, este ponto de vista se mescla aos discursos de cunho acadêmico que visam fornecer legitimidade quanto aos grupos étnicos situados em Boa Vista. O ponto fundamental deste debate é de que existem outras leituras possíveis quanto a estas presenças na capital roraimense que fluem para o entendimento dos principais conflitos históricos envolvendo grupos distintos, especialmente no que diz respeito a ocupação territorial.

Para além dos conflitos, as relações entre comunidade e cidade coexistem na medida em que a vinda para Boa Vista não significa um rompimento com a comunidade de origem. Embora a residência esteja fixada na cidade, as idas para as malocas são constantes e motivadas pelos vínculos de parentesco. O movimento contrário também ocorre: os parentes que moram nas comunidades também se deslocam para Boa Vista para a realização de visitas aos familiares e amigos, exames médicos ou para o recebimento de benefícios advindos de políticas afirmativas. Nessas ocasiões, ficam acomodados nas casas de parentes

ou amigos. Esses deslocamentos evidenciam a circulação entre dois mundos com regras e sociabilidades distintas.

Chego ao fim deste texto e considero fundamental um apontamento: sabemos muito pouco a respeito dos povos indígenas que vivem em contextos urbanos. A pluralidade de possibilidades e situações experimentadas por este grupo ainda são timidamente debatidas na academia. A cidade de Boa Vista reflete uma pequena amostra, se a compararmos a dimensão deste fenômeno a nível global. No entanto, nesta cidade, é possível observar uma riqueza de elementos e de sujeitos que tornam este espaço singular. Apresentei neste trabalho esta singularidade me fazendo atenta aos grupos dissonantes e como esta dissonância é reverberada no contexto urbano boa-vistense.

Referências bibliográficas

Aguiar, G. M. e A. P. Deon. Integração regional via energética: o estudo de caso da interligação Brasil-Venezuela in *Anais do 8º Encontro da ABPC*. Gramado.

Andrade, L.; C. Bellinger & O. Pentead. 2013. Índios na cidade e políticas públicas, in *A cidade como local de afirmação dos Direitos indígenas*. Editado por Comissão Pró-índio de São Paulo, pp. 6-72. São Paulo.

Albert. B. e A. Ramos. 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Unesp.

Almeida, A. W. 2009. A nova fisionomia étnica das cidades amazônicas, in *Terra Urbana e Territórios na pan-amazônia*. Editado por Almeida, A. F. e R. Marin. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

Amazonas [Estado]. Decreto Estadual nº 49 de 9 de julho de 1890.

Andrello G. 2006. *Cidade do Índio*. São Paulo: Editora UNESP. 447 p.

_____. 2010. Fazenda São Marcos: de próprio nacional a Terra Indígena. In *Homem, Ambiente e Ecologia*. Editado por R. Barbosa. e V. Melo, pp. 67-94. Boa Vista: FEMACT.

Arruti, J. M. 2000. From mixed indians to indigenous remainders: strategies of ethnocide and ethnogenesis in northeastern Brazil, in *The challenge of diversity – indigenous people and reform os the state in latin américa* Editado por W. Assies, pp. 97-122. Amsterdã: Thela Thesis.

_____. 2009. Da memória cabocla à História Indígena: conflito, mediação e reconhecimento (Xocó, Porto Folha/SE), in *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Editado por A. Soihet, pp 249 – 270. São Paulo: Civilização Brasileira.

_____ et al. 2012. Para uma Antropologia do Político, in *O horizonte da política – questões emergentes e agendas de pesquisa*. Editado por A. Lavallo, pp 187-216. São Paulo: Edunesp/Cebrap.

Athias, R. 2007. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira*. Recife: Ed. Universitária da UFPE. 134p.

_____ e C. L. S. Lima. 2010. Indígenas na metrópole: os Pankararu em São Paulo. *O público e o privado* (25): 1-16.

Azevedo, M. 2010. O Censo 2010 e os povos indígenas in *Povos Indígenas no Brasil 2006-2010*. Editado por Ricardo, C. A. e F. Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Baines, S. G. 1988. *É a FUNAI que sabe: a Frente de expansão Waimiri-Atroari*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

_____. 2012. O Movimento político Indígena em Roraima: Identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil – Guiana. *Caderno CRH* 25 (64):33-44.

_____. 2013. A Criminalização de indígenas no sistema penitenciário de Roraima, Brasil, in *Anais do 37º Encontro anual da ANPOCS*, pp. 125-137. Caxambu. 273 p.

Baniwa, G. 2006. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre povos indígenas no Brasil de hoje*. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 328 p.

Barbosa, R. I. 1993. Ocupação humana em Roraima I: do histórico colonial ao início do Assentamento Dirigido. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 9(1): 123-144.

Barth, F. 2000. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 243 p.

_____. 2011. Grupos étnicos e suas fronteiras, in *Teorias de Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Editado por Poutgnat e Streiff-Fenart. pp. 185-229. São Paulo: Unesp.

Bazán, C. 2011. Apresentação in *Indios em la ciudad, vida cotidiana e inclusión social*. Editado por Estrada, A. V. e D. P. Hernández, pp. 1-5. Santiago de Querétaro: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Becker, H. 2009. *Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 231p.

_____. 1996. A escola de Chicago. *Mana* 2(2): pp. 177-18

Benites, L. F. R. 2007. Cultura e reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem “inventiva” de Roy Wagner in *Campos* 8(2): 117 – 130.

Bernal, R. J. 2009. *Índios Urbanos: Processos de Reconformação Social das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas. 328p.

Bhabha, H. 1991. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo, in *Pós-modernismo e Política*. Editado por Buarque de Almeida. pp. 177-203. Rio de Janeiro: Editora Rocco.

Boas, F. 1999. Mudanças na forma corporal dos imigrantes. in *A formação da Antropologia americana 1883-1911. Antologia*. Editado por G. Stocking. Rio de Janeiro: Contraponto

Bourdieu, P. 1989. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 311p.

Brasil. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292p.

_____. Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973. *Dispõe sobre o Estatuto do Índio*. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm> Acessado em 01 out de 2015

_____. *Documento Final Convenção Nacional dos Povos Indígenas*. Brasília, 2006. 60p.

Braz, A. 2003. *Relações interculturais: a vivência do índio Macuxi em Boa Vista*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. 2010. Possibilidades de inclusão na história: Índios Macuxi da Cidade, in *História e diversidade: política, educação gênero e Etnia em Roraima*. Editado por M. L. Fernandes e M. Guimarães. Boa Vista: UFRR. 300p.

Briones, C. 1998. *La alteridade del “cuarto mundo”: una desconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol. 284p.

_____. 2007. Teorías performativas de la identidade y performatividade de las teorías. *Tábula Rasa* (6): 55–83

Camargo, L. M. 2011. *Viver entre dois mundos: uma análise das práticas discursivas das mulheres indígenas da cidade de Boa Vista – RR sobre o direito de ser índia urbana*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em letras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista.

Campos, C. 2011. *Diversidade socioambiental de Roraima: Subsídios para debater o futuro sustentável da região*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Cardoso de Oliveira, R. 1968. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. São Paulo, Zahar. 237p.

_____. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.

_____. 1981. *O índio e o mundo dos brancos: A situação dos Tikúna no Alto Solimões*. São Paulo: UnB. 187p.

_____. 2000. Os (des)caminhos da identidade. *RBCS* 15(42): pp. 65 – 89.

Carneiro da Cunha, M. 1986. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense. 267p.

_____. 1987. *Os direitos dos índios*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1992. Introdução a uma história indígena. in *História dos índios no Brasil*. Editado por Carneiro da Cunha, M. São Paulo: Cia das Letras

_____. 1994. O futuro da questão indígena. *Estudos avançados* 8(20): 121-136.

_____. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify. 440p.

_____. 2012. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro enigma. 158p.

Carneiro, J. P. J. A. 2007. *A Morada dos Wapichana: atlas toponímico da região Indígena Serra da Lua*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Carvalho, E. A. 1979. *As Alternativas dos Vencidos: Índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 135p.

CIDR. 1987. *Índios de Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana*. Boa Vista: Editora Gráfica Coronário.

_____. 1989. *Índios e brancos em Roraima*. Boa Vista: Editora Gráfica Coronário

Clifford, J. 2011. Autoridade etnográfica, in: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Editado por J. R. S. Gonçalves, pp. 07-58. Rio de Janeiro: UFRJ

Coelho, M. 2010. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico*. 1: 149-174

Cohen, A. 1974. *Urban ethnicity*. London: Tavistock publications

_____. 1979. Antropología Política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder, in *Antropología Política*. Editado por J.R. Llobera, pp. 55-82. Barcelona: Editorial Anagrama

Colson, E. 1979. Antropología Política, in *Antropología Política*. Editado por J.R. Llobera, pp. 19-25. Barcelona: Editorial Anagrama

Comissão pró-índio de São Paulo. 2013. *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. São Paulo: Centro Gaspar de Direitos Humanos

Coudreau, H. 1887, 1888. *Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombetta*. Bulletin de la Société Normande de Géographie

Costa, W. 2011. Identidades Multiétnicas em contexto urbano no Amazonas, in *Anais do XXVIII Congresso Internacional da Associação latino-americana de Sociologia*. Recife

Del Popolo, F. 2007. *Spatial distribution of indigenous peoples in Latin America: A census based interpretation*. Expert Group Meeting on Urban Indigenous Peoples and Migration, Chile.

Durkheim, E. & M. Mauss. 2005. Algumas Formas Primitivas de Classificação, in *Ensaio de Sociologia*, Editado por M. Mauss, pp.399-456. São Paulo: Perspectiva.

Elias, N. 1994. *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Eriksen, T. H. 1991. The cultural contexts of ethnic differences. *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*. 26 (1): 127-144

_____. 2002. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspective*. London: Pluto Press. 199p.

Escobar, A. 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envió editores. 346p.

Estrada, A. & D. Hernández. 2011. *Indios em la ciudad: Identidad, vida cotidiana y inclusión de la población indígena em la metrópole queretana*. Santiago de Querétaro: Universidade Autónoma de Querétaro. 255p.

Facco, J; L. Lemes & L. Piovezana. 2008. O índio, a aldeia e o urbano na formação socioespacial de Chapecó (SC). *Cadernos do CEOM* 21(29): pp. 183-206.

Farage, N. 1991. *As Muralhas dos sertões*. São Paulo: Editora Paz e Terra. 376p.

_____. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade de São Paulo.

Ferri, P. 1990. *Achados ou perdidos? – A imigração indígena em Boa Vista*. Goiânia: MLAL. 134p.

Fígole, L.H.G. 1982. *Identidad étnica y regional: trayecto constitutivo de uma identidade social*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Folha. 2014. *Indígenas que procuram por vacina em posto de saúde têm atendimento negado*. Disponível em <http://folhabv.com.br/Noticia_Impressa.php?id=166941> Acesso em: 08 mai. 2014

Fonseca, M, C. L. 2000. Referências culturais: base para novas políticas de Patrimônio. *IPEA. Políticas Sociais: acompanhamento e análise*. (02): 111-120.

Frank, E. 2007. O cotidiano da luta pela terra: uma história. *Revista do NUHSA*. 1(1):76-98.

Frank, N. et al. 2015. *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Deslocamento de Mulheres Indígenas da Guyana: enfrentando preconceitos e valorizando os conhecimentos tradicionais*. Rio de Janeiro: Casa 8/UFRR

Freitas, A. 1998. *Estudos Sociais - RORAIMA. Geografia e História*. 1 ed. São Paulo: Corprint Gráfica e Editora Ltda. 83p.

Freitas, A. B. 2017. *Insikiran: da política indígena à institucionalização da educação superior*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Fry, P. 2011. Nas redes antropológicas da Escola de Manchester: reminiscências de um trajeto intelectual. *Iluminuras* (12)27: 2-13.

Fundação Nacional do Índio. Conferência Nacional dos Povos Indígenas, em 12 a 19 de abril de 2006, Brasília - D.F. - Documento Final. Brasília: FUNAI/CGDTI, 2006. 62p.

Furtado, M. B. 1981. *Síntese da economia brasileira*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1981

Gomes, M. L. 2010. A mulher Macuxi na linha de frente pela conquista de Espaços, in *História e diversidade: política, educação gênero e Etnia em Roraima*. Editado por M.L. Fernandes e M. Guimarães, pp. 167-203. Boa Vista: UFRR. 300 p.

Gluckman, M. 1980. O material etnográfico na antropologia social inglesa, in *Desvendando Máscaras Sociais*, Editado por A. Zaluar. Rio de Janeiro: Francisco Alvez. 267 p.

_____. 1987. Análise de uma situação social na Zululândia moderna, in: *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*, Editado por B. Feldman-Bianco, pp. 227-343. São Paulo: Global.

Guérin-Pace, F. 2006. Sentiment d'appartenance et territoires identitaires, in *L'Espace Géographique*. Tome 35. pp. 298-308.

_____ & Y. Guermond. 2006. Identité et rapport au territoire. In *L'Espace Géographique*. Tome 35. pp. 289-290.

Gupta, A. & J. Ferguson. 2000. Mais além da 'cultura': espaço, identidade e política da diferença, in *O Espaço da Diferença*, Editado por A.C. Arantes, pp. 31-49. Campinas: Papirus

Hall, S. 2006. Identidade cultural e diáspora. *Comunicação & Cultura* (01): 21-35.

_____. 2009. A Modernidade e os Seus Outros: três 'momentos' na história das artes na diáspora negra do pós-guerra, in: *ArtAfrica* Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.

Honneth, A. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34. 296p.

IBGE. 2010. *Censo Demográfico*. Dados populacionais do Estado de Roraima.

Koch-Grunberg, T. 2006. *Do Roraima ao Orinoco, v. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*. São Paulo: Unesp. 374 p.

Kuper, Adam. 2002. O Retorno do Nativo, in *Horizontes Antropológicos*, 8 (17):

Lazarín, M. 1981. *A descida ao Rio Purus (uma experiência de contato interétnico)*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Leach, E. 2010. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva

Lima, D. M. 1999. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA* 2 (2): 5-32.

Lima, M. G. 2008. *O índio na imprensa em Roraima*. Boa Vista: UFRR. 123 p.

Lima, C. L. S. 2010. *Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús*. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia e Museologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

____ & A. Souza. 2016. Mapeamento Social dos Indígenas de Boa Vista (RR), in *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*. Editado por C. L. S. Lima e C. A. M. Cirino, pp. 19-42. Boa Vista: Editora da UFRR.

Lourenção, A. S. & C. Guirau. 2013. A São Paulo dos Indígenas, in *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. Editado por Comissão pró-índio de São Paulo, pp. 86-110. São Paulo: Centro Gaspar de Direitos Humanos

Machado, A. 2017. A fala na língua Wapichana como forma de protagonismo indígena na história. in *Anais do XXIX Simpósio de História*. Disponível em <https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1488635113_ARQUIVO_AnandaMachadoANPUH2017.pdf > Acesso em 23 de junho de 2018

Mainburg, E.; M. I. Araújo & I. C. Almeida. 2002. Populações indígenas na cidade de Manaus: inserção na cidade e ligação com a cultura. in: *Anais do XVIII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais*. Ouro preto, Minas Gerais

Magnani, J. G. C. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 17(49): 87-134.

Marcus, G. E. 1995. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review Anthropology*. (24): 95-117.

Marques, A. 2007. *Amazônia: pensamento e presença militar*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Martins, R. & A. Nogueira. 2010. A territorialidade indígena na cidade de Manaus: o caso dos Apurinã, in: *Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos*. Porto Alegre

Mattos, I. M. 2011. O indigenismo na transição para a república: fundamentos do SPILTN, in *Memória do SPI – textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910- 1967)*. Editado por C. Freire, pp. 157-167. Rio de Janeiro, Museu do Índio/Funai.

Mauss, M. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 536 p.

Melatti, J. C. 2007. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 300 p.

Melo, L. M. 2012. *Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima*. Dissertação de Mestrado. Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro.

Melo, J. G. 2013. Dimensões do urbano: o que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade? Considerações dos Baré sobre Manaus, AM. *Juiz de Fora* 8(1): 115-126.

Mitchell, J. C. 1974. Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: an empirical exploration, in: *Urban ethnicity*, Editado por A. Cohen, pp. 1–36. London: Tavistock publications.

_____. s/d *A Dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte*. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/84554153/A-DANCA-KALELA-J-C-Mitchell>> Acessado em 06 mai. 2015

Montero, P. 2006. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural, in *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Editado por P. Montero, pp. 31-67. São Paulo: Globo

Mussi, V. 2011. Questões indígenas em contextos urbanos: outros olhares, novas perspectivas em semoventes fronteiras. *Revista de História Unisinos – Unisinos* 15(2): 206-215.

Namem, A.; E. Fioretti; O. Carneiro & E. Silva. 1999. Trabalho e marginalização Indígena em Boa Vista, in *PNOPG/CAPES. Relatório final*. Boa Vista: UFRR.

Nascimento, R. N. F. 2016. Educação escolar e identidades culturais: analisando o processo de construção de identidades a partir das práticas discursivas no contexto educacional, in *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*. Editado por C. L. S. Lima e C. A. M. Cirino, pp. 177-196. Boa Vista: Editora da UFRR

Nunes, E. S. 2010. Aldeia Urbanas ou Cidades Indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio* 4(1): 9-30

Oliveira, L. R. C. 2004. Pesquisa *em versus* pesquisa *com* seres humanos, in *Antropologia e Ética. O debate atual*, Editado por C. Victoria, pp. 33-44. Rio de Janeiro: EdUFF

Oliveira. G. M. 2009a. *Índios urbanos no Brasil: considerações demográficas, educacionais e político-linguísticas*. Disponível em: <www.ipol.com.br> Acesso em 02 de outubro de 2016.

Oliveira, G. M. 2009b. Índios Urbanos no Brasil: Considerações demográficas, educacionais e político- linguísticas, in: *Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Lingüística*. Disponível em <www.ipol.org.br/imprimir.php?cod=510> Acessado em 09 jun. 2014.

Oliveira, R. G. 2010. *Projeto Kuwai kîr: a experiência dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima*. Boa Vista: Editora da UFRR. 71 p.

_____. 2016. A cidade de Boa Vista e os índios urbanos em áreas de fronteira, in *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*. Editado por C. L. S. Lima e C. A. M. Cirino, pp. 177-196. Boa Vista: Editora da UFRR

Organização Internacional do Trabalho. *Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes*. 27 jun. 1989. Disponível em: <<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convds.pl?C169>>. Acesso em 21 maio de 2017.

Ortiz, R. 2002. Revisitando a noção de imperialismo cultural, in: *Crítica Contemporânea: cultura, trabalho, racismo e política*. Editado por Silva, J. P., M. S. Santos, e I. J. Rodrigues, pp. 41-59. São Paulo: Annablume.

_____. 2007. *Cultura brasileira e identidade Nacional*. Brasília: Editora brasiliense.

Ortolan Matos, M. H. 2006. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Pacheco de Oliveira, J. 1997. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1): 47-77

_____. 2014. Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: Memórias do terror e instrumentos da etnografia, in *Saberes locais, experiências transnacionais – interfaces do fazer antropológico*, Editado por L. C. Rodrigues, pp. 73-92. Fortaleza: ABA publicações.

_____. 2015. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA. 247 p.

Palitot, E. 2008. Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús – CE, in *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, Bahia.

Park, R. 1967. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento no meio urbano, in *O fenômeno urbano*, Editado por O. Velho, pp. 25-66. Rio de Janeiro

Parente, F.S. 2016. “Eles são indígenas e nós também”: pertencas e identidades étnicas entre os indígenas Xypaia e Kuruaya que vivem na cidade de Altamira/Pará. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Peirano, M. 1995. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará

Pereira, Z. S. 2012. O movimento indígena em Roraima: a trajetória das organizações, in: *História e diversidade: política, gênero e etnia em Roraima*. Editado por M. L. Fernandes & M. L. L. S. Guimarães, pp. 107-141. Boa Vista: UFRR.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. 2007. Série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia. Fascículo 1. *Indígenas na cidade de Belém*.

_____. 2007. Série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia. Fascículo 23. *Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba: processos de territorialização dos Sateré-Mawé*. Manaus.

_____. 2007. Série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia. Fascículo 23. *Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba: processos de territorialização dos Sateré-Mawé*. Manaus.

_____. 2008. Série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia. Fascículo 17. *Indígenas na cidade de Manaus: os Sateré-Mawé no bairro Redenção*. Manaus, agosto de 2008

Ponte, L. A. S. X. 2011. *Políticas públicas e os indígenas citadinos: estudo das políticas indigenistas de educação e saúde em Belém e Manaus (1988 a 2010)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.

_____. A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. *Bol. Mus. Emílio Goeldi*, 4(2): 67-98.

Poutgnat, P. & J. Streiff-Fenart. 2011. *Teorias de Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Unesp. 250 p.

Ramos, A. 1997. *Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 36p.

_____. 2004. Os Yanomami no coração das trevas brancas. *Série Antropologia*. Departamento de Antropologia na Universidade de Brasília.

_____ e E. Monzilar. 2016. Umutina: um exercício de humanismo interétnico. *Série Antropológica* (453): 5-15

Rapport, N. (2002). The truth is alive! Kierkegaard's anthropology of dualism, subjectivity and somatic knowledge. *Sage Journals* 2(2): 165-183

Rebuzzi, D. C. 2014. A aldeia Maracanã: um movimento contra o índio arquivado. *Revista de Antropologia da UFSCar* 6(2):71-86

Repetto, M. & E. Souza. 2007. *Diagnóstico da Situação dos Indígenas na cidade de Boa Vista – Roraima*. Boa Vista: Gráfica Ióris. 68 p.

Ribeiro, P. M. 1997. Arqueologia em Roraima: histórico e evidências de um passado distante, in: *Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima*. Editado por Barbosa, R. I.; E. J. G. Ferreira & E. G. Castellón, pp. 3-23. Manaus: INPA.

Ribeiro, N. O. V. 2013. *O novo olhar sobre a cidade: uma perspectiva histórica da antropologia urbana no Brasil*. Monografia de Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

Rocha, A. L. e C. Eckert. 2013. *Antropologia da e na cidade: interpretações sobre as formas da vida urbana*. Porto Alegre: Marcavizual, 2013. 296p.

Rocha, E. 2018. *Migrante cidadão: com artesanatos, índios Warao buscam sobrevivência digna em Roraima*. Disponível em <<http://amazoniareal.com.br/migrante-cidadao-com-artesanatos-indios-warao-buscam-sobrevivencia-digna-em-roraima/>> Acesso em 23 de fevereiro de 2018

Romano, J. O. 1982. *Índios proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé citadinos*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade Nacional de Brasília, Brasília.

Rodrigues, L. A. 2002. *O fio do desencanto: Trajetória espacial e social de índios urbanos em Boa Vista (RR)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

Rodrigues, P.C. 2016. Nem indígena nem “branco”: o dilema jurídico dos indígenas na cidade. in *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*. Editado por C. L. S. Lima e C. A. M. Cirino, pp. 133-160. Boa Vista: Editora da UFRR Roraima [Estado]. *Lei Estadual nº 1.262 de 27 de agosto de 1926*.

Rosa, T. F. 2014. *Ruínas do Forte São Joaquim: o uso turístico e a preservação do Patrimônio Cultural*. Dissertação de Mestrado, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro

Rosado, R. M. e L. F. C. Fagundes. 2013. *Presença indígena na cidade: reflexões, ações, políticas*. Porto Alegre: Hartmann. 198 p.

Sahlins, M. 1997. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em vias de extinção. *Mana* 3 (1 e 2): 41-73.

Said, E. 2003. *Cultura e Política*. São Paulo: Boitempo

_____. 2007. *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. 523 p.

Sant’anna, G. 2004. Uma análise do processo migratório dos índios Terena para o perímetro urbano da cidade. *Revista de iniciação científica da FFC* 4(1): 19-34

Santilli, P. 1997. Ocupação territorial Macuxi: aspectos históricos e políticos *in Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima*. Editado por Barbosa, R. I., E. Ferreira, E. Castellón, pp. 49-64. Manaus: INPA.

_____. 2001. *Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: UNESP. 256p.

_____. 2004. Macuxi. in: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/makuxi/print>> Acessado em 01/10/2017

Santos, B. S. 2002. *A globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez. 589 p.

Santos, N. P. D. 2004. *Políticas públicas, economia e poder: O Estado de Roraima entre 1970 e 2000*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.

Santos, F. 2008. Um “equilíbrio delicado?” Aspectos da experiência urbana de mulheres indígenas no Noroeste Amazônico, in *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, Bahia

Santos, R. N. 2010. Luta para encontrar o rumo certo: lideranças indígenas em Roraima. in *História e diversidade: política, gênero e etnia em Roraima*, Editado por M. L. Fernandes & M. L. L. S. Guimarães, pp. 82-98. Boa Vista: UFRR

Santos, J. 2012. *O que os índios urbanos pensam sobre a cidade? Que dimensões do urbano revelam suas narrativas? Interpretações Baré sobre Manaus, Amazonas*, in *Anais do 36º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu.

Santos, R. S. S. 2016. Indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista, in *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*. Editado por C. L. S. Lima e C. A. M. Cirino, pp. 197-212. Boa Vista: Editora da UFRR

Schwarcz, L. M. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 – 1930)*. São Paulo: Cia das Letras

Silva, O. S. 2007. Os Wapixána: uma situação de contato interétnico. *Revista do Núcleo histórico socioambiental* 1(1): 51-74

Simmel, G. 1967. A metrópole e a vida mental, in *O fenômeno urbano*. Editado por O. Velho, pp. 10-24. Rio de Janeiro

Simões, G. 2017. Venezuelanos em Roraima: Características e perfis da migração venezuelana para o Brasil. *Fluxos Migratórios e refugiados na atualidade*. pp. 45-56

Simonian, Lígia T.L. 2001. *Mulheres da Amazônia Brasileira: entre o trabalho e a cultura*. Belém: UFPA/NAEA

_____. 2009. Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiências entre as indígenas, in *Papers do NAEA*. Editado por NAEA, pp. 3-33. Belém: NAEA

Souza, A. H. C. 2009. *População Indígena de Boa Vista/RR: uma análise sócio-econômica*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____. 2012. Indígenas urbanos de Boa Vista/RR: Aspectos de migração e Estado de Pobreza, in *Anais do 1º Seminário Internacional Sociedade e Fronteiras*. pp. 91 – 101. Boa Vista.

Souza Lima, A. C. 1995. *Um grande cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes

_____. 2007. Educação Superior para indígenas no Brasil: sobre cotas e algo mais. in *Anais do Seminário Formação jurídica e povos indígenas: desafios para uma educação superior*. Universidade Federal do Pará, Belém.

_____. 2010. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: De tutelados a organizados?, in *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II*. Editado por C. N. I. Sousa, F. V. R. Almeida, A.C. Souza Lima e M. H. Ortolan Matos. Rio de Janeiro: Laced, 233p.

Spivak. G. 2014. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG. 174p.

Staevia. J. 2011. Migrações e múltiplas territorialidades dos imigrantes em Boa Vista – RR., in *Anais da V Jornada internacional de Políticas Públicas*. São Luís do Maranhão.

Strathern, M. et al. 1996. The concept of society is theoretically obsolete, in *Key Debates in Anthropology*. Editado por T. Ingold, pp. 50-67. Londres: Routledge

_____. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 576p.

Tarragó, E. 2016. Etnogênese dos indígenas residentes em Boa Vista/RR, in *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*. Editado por C. L. S. Lima e C. A. M. Cirino, pp. 161-176. Boa Vista: Editora da UFRR

Thurn, E. I. 1883. *Among the indians of Guiana*. Londres.

_____. 1879. *Opening up the Country*. Catalogue of British Guiana Exhibition held in Georgetown on the 14th and 15th of May, 1879. Georgetown, Demerara, Royal Gazette office.

_____. 1934. The hinterland of British Guiana, in: *Thoughts, talks and tramps*. London: Oxford University Press

Todorov, T. 1993. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes

Tonera, R. 2010. *Projeto Fortalezas Multimídia* – Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <http://cidadesfortificadas.ufsc.br/files/2011/03/2010_6sem_pales

tra_Fortalezas_UFSC.pdf >. Acesso em: 21 set. 2017

Turner, V. 1974. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes

_____. 2008. *Dramas, Campos e Metáforas*. Niterói: EdUFF

Tyler, S. A. 1996. Introduction to Cognitive Anthropology, *in: Anthropological Theory*, Editado por McGEE, R. J. & R. L. WARM, pp. 351-366. Mountain View: Mayfield Publishing Company.

UM-HABITAT. 2010. *Urban Indigenous Peoples and Migration; A Review of Policies, Programmes and Practices*. Disponível em: <<https://unhabitat.org/>> Acesso em 18 jan 2018

Vale, A. L. F. 2007. *Migração e territorialização: as dimensões territoriais dos nordestinos em Boa Vista / RR*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

_____. 2012. Multiterritorialidade e migração: Nordestinos em Boa Vista (RR), *in Anais do 1º Seminário Internacional Sociedade e Fronteiras*. Boa Vista.

Velho, G. 2003. *A Utopia Urbana: Um Estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar

Vieira, J. G. 2003. *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

_____. 2007. O índio na produção historiográfica de Roraima. *Revista do Núcleo histórico socioambiental*. 1.(1): 76-89.

Villar, Diego. 2004. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. *Mana* (10)1: 165-192

Virtanen, P. 2010. Amazonian native youths and notions of Indigeneity in Urban Areas. *Identities*, 17(2): 154-175.

Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 549 p.

Wagner, R. 2010. *Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?* São Paulo: Cadernos de Campo.

_____. 2012. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify. 380 p.

Weber, M. 1974. *Pensamento Sociológico*. São Paulo: Eldorado. 241 p.

Anexos

Anexo I Documento expedido pelo CIR direcionado à ODIC



CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA

Ofício Nº. 115/2015/CIR

Boa Vista, 23 de Novembro de 2015.

DO: Conselho Indígena de Roraima - CIR.
A: ODIC.
ELIANDRO - Coordenador da ODIC.

Assunto: Encaminhamento para Atendimento.

Senhor Coordenador,

O CONSELHO INDIGENA DE RORAIMA-CIR, organização indígena dos Povos Ingarico, Macuxi, Taurepang, Sapará, Patamona, Wapichana, wai Wai, Yanomami, no Estado de Roraima, ao cumprimentá-la, vem por meio solicitar de Vossa senhoria que atenda dentro de suas possibilidades a senhora Luciana Marinho de Melo, doutoranda em Antropologia - PPGA-UFFA. Segue anexo documentos.

Sem mais nada para o momento despedimo-nos.


Mario Nicácio
Coordenador Geral do CIR

Av. Sebastião Diniz, 2.630 - São Vicente - CEP 69.303-475 - Boa Vista/RR - Brasil
Fone (95) 9168-1351
cir_2012@yahoo.com.br - www.cir.org.br
CNPJ: 34.807.578/0001-76

Anexo II – Modelo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido fornecido pelo PPGA/UFPA e utilizado nas entrevistas

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título: Povos Indígenas na Cidade de Boa Vista - Roraima: estratégias identitárias e demandas políticas em contexto urbano.

OBJETIVO DO ESTUDO: O objetivo deste projeto é investigar a existência de contornos políticos atribuídos às identidades étnicas dos povos indígenas da cidade de Boa Vista, manifestados na construção de pautas reivindicatórias em face aos agentes do Estado

ALTERNATIVA PARA PARTICIPAÇÃO NO ESTUDO: Você tem o direito de não participar deste estudo. Estamos coletando informações para elaboração de tese de doutorado. Se você não quiser participar do estudo, isto não irá interferir na sua vida profissional/estudantil.

PROCEDIMENTO DO ESTUDO: Se você decidir integrar este estudo, você participará de uma entrevista em grupo e/ou de uma entrevista individual que durará aproximadamente 1 hora, que será integrada à tese de doutorado.

GRAVAÇÃO EM ÁUDIO: Todas as entrevistas serão gravadas em áudio. As gravações serão ouvidas por mim e serão marcadas com um número de identificação durante a gravação e seu nome não será utilizado. O documento que contém a informação sobre a correspondência entre números e nomes permanecerá trancado em um arquivo. As gravações serão utilizadas somente para coleta de dados. Se você não quiser ser gravado em áudio, você não poderá participar deste estudo.

RISCOS: Você pode achar que determinadas perguntas incomodam a você, porque as informações que coletamos são sobre suas experiências profissionais. Assim você pode escolher não responder quaisquer perguntas que o façam sentir-se incomodado.

BENEFÍCIOS: Sua entrevista ajudará a melhor conhecer o tema deste estudo, mas não será, necessariamente, para seu benefício direto. Entretanto, fazendo parte deste estudo você fornecerá mais informações sobre o lugar e relevância desses escritos para própria instituição em questão.

CONFIDENCIALIDADE: Como foi dito acima, seu nome não aparecerá nas gravações de áudio, bem como em nenhum formulário a ser preenchido por nós. Nenhuma publicação partindo destas entrevistas revelará os nomes de quaisquer participantes da pesquisa. Sem seu consentimento escrito, os pesquisadores não divulgarão nenhum dado de pesquisa no qual você seja identificado.

DÚVIDAS E RECLAMAÇÕES: Esta pesquisa está sendo realizada no âmbito do Programa de pós-graduação em Antropologia (PPGA). Possui vínculo com a Universidade Federal do Pará (UFPA) sendo a discente Luciana Marinho de Melo a pesquisadora principal, sob a orientação da Prof^a Dra. Edna Alencar. A investigadora está disponível para responder a qualquer dúvida que você tenha. Caso seja necessário, contacte no telefone 91-98086-0853 ou e-mail marinhodeluciana@gmail.com. Você terá uma via deste consentimento para guardar com você. Você fornecerá nome, endereço e telefone de contato apenas para que a pesquisadora possa lhe contactar em caso de necessidade.

Eu concordo em participar deste estudo.

Assinatura: _____

Data:

Endereço _____

Telefone de contato _____

Assinatura (Pesquisador):

Nome: Luciana Marinho de Melo

Data: