

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**RAIMUNDA MARIA RODRIGUES SANTOS**

**REFLEXÕES DE LIDERANÇAS MACUXI E WAPICHANA SOBRE AS  
CONTRIBUIÇÕES DAS TICS PARA OS PROJETOS INDÍGENAS LOCAIS**

**SÃO LEOPOLDO**

**2016**

**Raimunda Maria Rodrigues Santos**

**REFLEXÕES DE LIDERANÇAS MACUXI E WAPICHANA SOBRE AS  
CONTRIBUIÇÕES DAS TICS PARA OS PROJETOS INDÍGENAS LOCAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Doutora, pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. José Rogério Lopes

São Leopoldo

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Biblioteca do Instituto Federal de Roraima- IFRR)

S 237r Santos, Raimunda Maria Rodrigues.

Reflexões de lideranças Macuxi e Wapichana sobre as contribuições das TICs para os projetos indígenas locais / Raimunda Maria Rodrigues Santos. – São Leopoldo - RS, 2016.

225f. : il. Color ; 30 cm.

Inclui bibliografia.

Orientador: Prof. Dr. José Rogério Lopes.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós – Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, 2016.

1. Movimento Indígena. 2. Liderança. 3. Tecnologia de Informação e Comunicação. 4. Reflexividade. I. Título. II. Lopes, José Rogério (Orientador).

CDD – 303.483

**RAIMUNDA MARIA RODRIGUES SANTOS**

**REFLEXÕES DE LIDERANÇAS MACUXI E WAPICHANA SOBRE AS  
CONTRIBUIÇÕES DAS TICS PARA OS PROJETOS INDÍGENAS LOCAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do Título de Doutora, pelo Programa de  
Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade  
do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. José Rogério Lopes

Aprovado em 3 de novembro de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. José Rogério Lopes - UNISINOS

Profa. Dra. Miriam Steffen Vieira

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UNISINOS

Prof. Dr. Solon Eduardo Annes Viola

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UNISINOS

Prof. Dr. André Luiz da Silva

Universidade Taubaté - UNITAU

Prof. Dr. Pablo Tibor Quintero Mansilla

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Dedico este trabalho à minha avó, Raimunda Barbosa dos Santos (*in memoriam*) e à minha mãe, Maria Rodrigues, das quais herdei o nome e recebi estímulos para estudar e conquistar autonomia; aos meus filhos: João, Fausto e Anne, meus amores e razões da minha vida e aos povos Macuxi e Wapichana, exemplos de vida e fonte de sabedoria.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho resultou dos ensinamentos colhidos no convívio com muitas pessoas, em minha trajetória como pesquisadora, estudante, cidadã, como sujeito em constante formação. Ciente de que é impossível listar neste espaço todos aqueles que contribuíram para que eu aprendesse com suas experiências e saberes, agradeço às lideranças Macuxi e Wapichana, por me ensinarem o sentido de ser e respeitar o outro, de pertencer e viver em comunidade, além de me apresentarem outras formas para se conhecer o mundo.

Expresso um profundo agradecimento ao Seu Vitalino, Seu Clóvis Ambrósio, Dona Rosa Cadete, Seu Cristóvão Barbosa, Seu Elias João da Silva, Marizete de Souza, Rivanildo Cadete e Hudson Dionísio, pelos momentos enriquecedores. Sem suas subjetividades, reflexividades e disposição ao diálogo, esta tese não existiria.

Ao meu professor orientador, José Rogério Lopes, pelas indicações de leitura e recomendações metodológicas, que muito elevaram os meus conhecimentos científicos; por demonstrar que acredita em minha capacidade, fato que me estimulou a tentar superar obstáculos e concluir este trabalho. Aos professores Solon, Laura, Mirian, Gaiger, Marília, Ivo, Bica e Aloísio, pelos conhecimentos compartilhados.

À Marília Godoy, Roseli Bernardo, Ivone Medeiros, Cintya do Rosario, Elizabete Nogueira, Natividade Oliveira, muito obrigada pela troca de conhecimentos em projetos relacionados à questão indígena, sem a ajuda de vocês, de Theresa Persaud, Eliana Lima, Nataly Nunes, Klayton Oliveira, Stephanie Mesquita, Rafael Pinto e de Fátima Freire a caminhada teria sido mais difícil.

Ao professor Ademar de Araújo Filho, sou grata pela confiança, por ter me oportunizado a participação em ações e eventos relacionados aos movimentos sociais indígenas, momentos enriquecedores para minha trajetória profissional e formação cidadã. E em seu nome agradeço ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima, pelo incentivo à capacitação.

Aos colegas da Turma de doutorandos do IFRR - Cida, Saula, Arlete, Daygles, Edvaldo, Fabiana, Joceneine, Eliseuda e Adeline – sou grata pela constante preocupação em saber sobre os caminhos por mim percorridos, por não me deixarem fraquejar frentes às dificuldades.

À minha sobrinha Andrea Yamile Adams Hanoman, pelas traduções; a meus filhos: João, Fausto e Anne, minha mãe, minhas irmãs: Lenir, Shirley e Élissan, meu irmão, Evandro, e à minha nora Raphaella, pelo apoio irrestrito para que eu terminasse este trabalho.

*A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc. Nesse diálogo o homem participa inteiro e com toda a vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, todo o corpo, os atos. Aplica-se totalmente na palavra, e essa palavra entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal. (Mikhail Bakhtin)*

## RESUMO

Esta tese tem como tema o uso de tecnologias de informação e comunicação por lideranças das etnias Macuxi e Wapichana para a mediação de suas relações sociais. Essa temática suscitou o debate acerca de questões relacionadas à diversidade cultural, mudanças no padrão de consumo, dentre outros aspectos ligados à sustentabilidade local, que contribuíram para o entendimento sobre a presença da modernidade nas comunidades em que vivem os sujeitos da pesquisa. Dessa forma, teve-se como objetivo analisar a percepção dos líderes indígenas sobre as implicações do uso de tecnologias de informação e comunicação nas práticas sociais cotidianas de suas comunidades e no agenciamento de suas relações em diferentes contextos sócio-político-culturais. Para coleta de dados, utilizou-se o caderno de campo e gravações em áudio em que foram registradas as narrativas de lideranças indígenas, com destaque para três sujeitos de cada etnia. As entrevistas foram realizadas durante encontros esporádicos, no período de agosto de 2014 a junho de 2016, e os textos formaram o *corpus* da pesquisa. A análise dos registros deu-se a partir dos princípios recomendados pelo método fenomenológico, com abordagem interpretativa, buscando-se estabelecer um diálogo entre as reflexões dos entrevistados sobre suas experiências como lideranças e os fundamentos teóricos sobre liderança, reflexividade e tecnologias de informação e comunicação. As narrativas mobilizaram diferentes tipos de reflexividades em que a história de luta em defesa da terra, identidade e autonomia, dentre outros direitos originários, é constantemente evocada não só como lema de um momento histórico, mas como fundamento condutor da vida comunitária entre os povos Macuxi e Wapichana. Evidenciou-se que as lideranças temem que o uso das tecnologias de informação e comunicação por jovens indígenas contribua para acelerar o desencaixe nas relações comunitárias; por isso, defendem que as comunidades criem estratégias para o monitoramento reflexivo desse uso. Por outra perspectiva, reconhecem que o empoderamento das tecnologias de informação e comunicação irá fortalecer as ações em prol da autonomia, além de se constituírem em mecanismo a favor da resistência indígena, por conectar os povos Macuxi e Wapichana na rede social étnica, confirmando-se, dessa forma, a tese de que esses recursos tecnológicos servem de apoio ao fortalecimento da identidade étnica/diversidade cultural desses povos indígenas.

Palavras-chave: Movimento Indígena. Liderança. Tecnologia de Informação e Comunicação. Reflexividade.



## ABSTRACT

This thesis has as its theme the use of information and communication technologies by leaders of Macushi and Wapishana ethnic groups to assist in their social relationships. This theme has raised the debate on issues related to cultural diversity, changes in consumption patterns, among other aspects of local sustainability, which contributed to the understanding of the presence of modernity in the communities where the subjects of this research live. Thus, the objective was to analyze the perception of the indigenous leaders on the implications of the use of information and communication technologies in everyday social practices of their communities and in the monitoring of their relations in different socio-political and cultural contexts. To collect data, we used a field book and audio recordings in which the narratives of indigenous leaders were recorded, highlighting three leaders of each ethnic group. The interviews were conducted during random meetings conducted during August 2014 to June 2016, and the texts formed the body of research. The analysis of the records followed the principles recommended by the phenomenological method, with interpretive approach, seeking to establish a dialogue between the reflections of respondents on their experiences as leaders and the theoretical foundations of leadership, reflexivity and in technology of information and communication. The narratives mobilized different reflexivities where history of struggle in defense of the land, identity and autonomy, among other original rights, is constantly evoked not only the motto of a historical moment, but as a driving foundation of communitarian life among the Macushi and Wapishana people. It was evident that the leaders fear that the use of information and communication technologies by the young indigenous people may help to widen the chasm in community relations; as a result, they advocate that communities must develop strategies for the reflexive monitoring of such use. On the other hand, they also recognize that the empowerment through information and communication technologies will strengthen actions in favor of the autonomy of their communities, working in favor of the indigenous resistance by connecting Macushi and Wapishana people in an ethnic social network, confirming in this way, the thesis that these technological resources serve to support the strengthening of ethnic identity/cultural diversity of these indigenous peoples.

Keywords: Indigenous Movement. Leadership. Information and Communication Technology. Reflexivity.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Mapa de Localização do Estado de Roraima.....	28
Figura 2 -	Mapa de Localização das Terras Indígenas de Roraima.....	29
Figura 3 -	Mapa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.....	30
Figura 4 -	Mapa das Etnorregiões da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.....	31
Figura 5 -	Mapa da Etnorregião Serra da Lua.....	32
Figura 6 -	Mapa do Território Wapichana.....	33
Figura 7 -	Mapa da Localização dos Povos Indígenas de Roraima no Século XVIII.	51
Figura 8 -	Cena Final do Filme “Viagem ao Monte Roraima – 1927”.....	63
Figura 9 -	Visita da Comissão de Inspeção da Fronteira, comandada pelo Marechal Rondon.....	64
Figura 10 -	Mapa da Divisão Político-Administrativa de Roraima – 1996.....	74
Figura 11 -	Participantes da I Assembleia Indígena de Roraima.....	81
Figura 12 -	Entrada da Escola Estadual Tuxaua Luiz Cadete – Comunidade Canauanim .....	104
Figura 13 -	Malocção da Comunidade Canauanim .....	105
Figura 14 -	Casa Wapichana – Comunidade Canauanim.....	105
Figura 15 -	Fluxograma dos Segmentos da Terra Indígena Canauaim	108
Figura 16 -	Processo de Construção de um Malocção na Comunidade Canauanim	114
Figura 17 -	Dona Rosa Cadete e Seu Casimiro Cadete.....	123
Figura 18 -	Trabalho Coletivo para preparação de Xaropes.....	125
Figura 19 -	Apresentação de alunos dramatizando ritual Wapichana.....	126
Figura 20 -	Clóvis Ambrósio durante Oficina de capacitação de AIS.....	127
Figura 21 -	Clóvis Ambrósio como Delegado da Região Norte na 5ª CNSI.....	128
Figura 22 -	Clóvis Ambrósio entre os Delegados Regionais na 5ª CNSI.....	129
Figura 23 -	Rivanildo Cadete em Reunião da II CONEEL.....	132
Figura 24 -	Rivanildo Cadete no intervalo de uma Assembleia.....	133
Figura 25 -	Grupo Cultural Canauanim.....	136
Figura 26 -	Plantio de Flecha na Comunidade Canauanim.....	136
Figura 27 -	Trabalho Coletivo na Roça Comunitária de Canauanim.....	137
Figura 28 -	Semana Intercultural - Canauanim – Competidores da Corrida com Tora.	138
Figura 29 -	Cristóvão Barbosa como Tuxaua da Comunidade Barro.....	139

Figura 30 - Família de Cristóvão Barbosa (a) com seus filhos e sua mãe; (b) com seus filhos e seu pai; (c) com sua esposa.....	140
Figura 31 - Reunião para apresentação dos produtos confeccionados no “Projeto – Aproveitamento do couro” – Comunidade Barro.....	141
Figura 32 - Família de Marizete de Souza.....	143
Figura 33 - Participação na Solenidade Comemorativa da Demarcação Contínua da TIRSS – 2010.....	146
Figura 34 - Marizete de Souza no Projeto “Coleção de variedades de Macaxeira” na Comunidade Maturuca.....	147
Figura 35 - Marizete de Souza durante etapa local da CNI - 2015.....	148
Figura 36 - Hudson Dionísio em palestra no Instituto Missionário da Consolata – Torino – Itália.....	150
Figura 37 - Hudson Dionísio entre amigos na “Scuela Secondaria di primo Grado Natale Dalle Laste” – Marostica-Itália.....	151
Figura 38 - Hudson Dionísio como Coordenador Técnico da Funai durante Campanha de Vacinação de Gado – Comunidade São Luiz – TIRSS – Uiramutã.....	152
Figura 39 - Hudson Dionísio como Coordenador Técnico da Funai durante Campanha de Vacinação de Gado – Comunidade Santa Maria – TIRSS – Normandia	152
Figura 40 - <i>Print Screen</i> da Página Inicial do Blog de Ivonio Solon Wapichana.....	184
Figura 41 - <i>Print Screen</i> do Perfil do Facebook da Terra Indígena Canauanin.....	185
Figura 42 - <i>Print Screen</i> da Página Inicial do Blog da Escola Estadual Indígena Professor Ednilson Lima Cavalcante – Comunidade Malacaheta.....	188
Figura 43 - Rivanildo Cadete em capacitação no MEC – Brasília.....	194
Figura 44 - <i>Print Screen</i> do Perfil do Facebook de Rivanildo Cadete.....	196
Figura 45 - <i>Print Screen</i> do Perfil do Facebook de Marizete de Souza.....	198
Figura 46 - <i>Print Screen</i> do Perfil do Facebook de Hudson Dionísio.....	202

## LISTA DE SIGLAS

AARCAF - Associação Agropecuária da Região Central Água Fria  
ACB - Associação Comunitária do Boqueirão  
ACDT - Ato Constitucional das Disposições Transitórias  
ACPIM - Associação Comunitária dos Produtores Indígenas do Maruwai  
ACPIR - Associação Cultural dos Povos Indígenas de Roraima  
ADMIR Associação para o Desenvolvimento das Mulheres Indígenas de Roraima  
AI - Área Indígena  
AIDS – Síndrome da Imunodeficiência Adquirida  
AIS - Agente Indígena de Saúde  
AISAN - Agente Indígena de Saneamento  
ALIDCIR - Aliança para Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas  
AM – Amazonas  
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil  
APIRR - Associação dos Povos Indígenas de Roraima  
APIW - Associação do Povo Indígena Wai Wai  
APIWX - Associação do Povo Indígena Wai-Wai Xaary  
APROMA - Associação dos Produtores Rurais da Maloca da Anta  
APSM - Associação Programa São Marcos  
APSTISM - Associação dos Povos da Terra Indígena São Marcos  
APYB - Associação do Povo Ye'kuana do Brasil  
ARIA - Associação Regional Indígena do Amajari  
ARIBAS - Associação Regional Indígena do Baixo São Marcos  
ARIKOM - Associação Regional dos Rios Kinô, Cotingo e Monte Roraima  
ARTID - Associação Regional dos Trabalhadores Indígenas para o Desenvolvimento  
ASCON – Assessoria de Comunicação  
BR – Rodovia Federal  
CAPOIB - Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil  
CEB - Comunidade Eclesial de Base  
CEFAM - Centro de Formação e Aperfeiçoamento do Magistério  
CER – Companhia Elétrica de Roraima  
CIA - Central Intelligence Agency  
CIDOB - Confederação Indígena do Oriente Boliviano

CIFCRSS - Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol  
CIMI - Conselho Indigenista Missionário  
CINTER - Conselho Indígena do Território Federal de Roraima  
CIR - Conselho Indígena de Roraima  
CNBB - Confederação Nacional dos Bispos do Brasil  
CNEEI - Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena  
CNSI – Conferência Nacional de Saúde Indígena  
COIAB - Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira  
CONAIE - Confederação das Nações Indígenas do Equador  
CONEEI - Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena  
CONFENAIE - Confederação Amazônica do Equador  
CONSED – Conselho Nacional dos Secretários Estaduais de Educação  
COOPAIR - Cooperativa dos Produtores Agrícolas Indígenas de Roraima  
COPING - Conselho do Povo Ingarikó  
DIEI - Divisão de Educação Escolar Indígena  
DISEI – Distrito Sanitário Especial Indígena  
DST – Doença Sexualmente Transmissível  
ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente  
EZLN - Exército Zapatista de Libertação Nacional  
FLN - Frente de Libertação Nacional  
FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde  
GESAC – Programa Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão  
GPS – Global Positioning System  
GT - Grupos de Trabalho  
HAY - Hutukara Associação Yanomami  
IBGE - Instituto Nacional de Geografia e Estatística  
IFRR - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima  
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
ISA - Instituto Socioambiental  
MCBA - Mutirão Comunitário da Barata e Adjacências  
MEC – Ministério da Educação  
MEVA - Movimento de Evangelização da Amazônia

NISI - Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena  
NMS - Novos Movimentos Sociais  
ODIC - Organização dos Indígenas da Cidade  
OIPERR - Organização dos Indígenas Positivos do Estado de Roraima  
OMIRR - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima  
OPIRR - Organização dos Professores Indígenas de Roraima  
PAD - Projetos de Assentamento Dirigido  
PEC – Projeto de Emenda Constitucional  
PIBID – Programa de Bolsa de Incentivo à Docência  
PIN - Plano de Integração Nacional  
PL – Projeto de Lei  
PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal  
RADAM - Radar na Amazônia  
RR – Roraima  
SEED – Secretaria Estadual de Educação e Desporto  
SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial  
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena  
SLAR – *Side Looking Airborne Radar*  
SODIUR - Associação dos Índios Unidos do Norte de Roraima  
SPI - Serviço de Proteção ao Índio  
SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais  
STF - Supremo Tribunal Federal  
TAI - Agente Territorial e Ambiental Indígena  
TCC – Trabalho de Conclusão de Curso  
TI - Terra Indígena  
TIC - Tecnologias de Informação e Comunicação  
TI RSS – Terra Indígena Raposa Serra do Sol  
TISM – Terra Indígena São Marcos  
TWM - Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental  
UC – Unidade de Conservação  
UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
UNICAMP – Universidade de Campinas  
URL – *Uniform Resource Locator*  
WWW – World Wide Web

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>19</b>
<b>1.1 Delineamento do Estudo.....</b>	<b>20</b>
<b>1.2 Percurso Metodológico.....</b>	<b>22</b>
1.2.1 Fundamentos Teóricos - metodológicos: diálogos entre teorias da ação.....	23
1.2.2 Atores Sociais e seu Campo Local de Ação .....	28
1.2.3 Aplicação dos Métodos de Análise.....	39
<b>1.3 Organização da Tese.....</b>	<b>42</b>
<b>2 MOVIMENTOS SOCIAIS INDÍGENAS: UM DIÁLOGO ALÉM DAS FRONTEIRAS NACIONAIS.....</b>	<b>45</b>
<b>2.1 Do Indigenismo às Ações Coletivas Indígenas no Contexto Histórico de Roraima.....</b>	<b>48</b>
2.1.1 Colonização do Vale do Rio Branco: da exploração de riquezas à ocupação do território.....	49
2.1.2 Tipologias de Resistência Indígena no Processo de Colonização.....	52
2.1.3 Projeto de Desenvolvimento da Amazônia: expropriação dos povos indígenas e conflitos interétnicos.....	65
2.1.4 Reflexos do Movimento Social Indígena em defesa do direito a terra.....	69
<b>2.2 Os Espaços de Poder e o Sistema de Representatividade Indígena.....</b>	<b>78</b>
<b>2.3 Historicidade do Movimento Indígena em Roraima: o espaço vivido pelas lideranças macuxi e wapichana.....</b>	<b>88</b>
<b>3 DIÁLOGOS COM AS LIDERANÇAS À LUZ DA CONTEMPORANEIDADE: TRAJETÓRIAS POLÍTICAS NOS MOVIMENTOS SOCIAIS INDÍGENAS.....</b>	<b>93</b>
<b>3.1 Reflexividade: fonte de dinamismo na modernidade.....</b>	<b>93</b>
<b>3.2 Considerações sobre a Identidade Étnica dos Povos Macuxi e Wapichana.....</b>	<b>98</b>
<b>3.3 Organização Social das Comunidades Macuxi e Wapichana.....</b>	<b>103</b>
<b>3.4 Tipologias de Lideranças nas Comunidades Indígenas de Roraima.....</b>	<b>110</b>
<b>3.5 O Lugar das Lideranças nas Relações de Poder: reflexões acerca da identidade política.....</b>	<b>115</b>
<b>3.6 Trajetória de Vida dos Sujeitos da Pesquisa: o sentido de ser liderança e pertencer a um movimento social indígena.....</b>	<b>122</b>
3.6.1 Rosa Maria Cadete.....	122

3.6.2 Clóvis Ambrósio.....	127
3.6.3 Rivanildo Cadete Fidélis.....	131
3.6.4 Cristóvão Galvão Barbosa.....	138
3.6.5 Marizete de Souza.....	142
3.6.6 Hudson Ozarias Dionísio.....	148
<b>3.7 Reflexividade e Tradição nas Narrativas das Lideranças Macuxi e Wapichana</b>	<b>154</b>
<b>4 A CULTURA LOCAL NA SOCIEDADE EM REDE: REFLEXÕES TEÓRICAS A PARTIR DO DIÁLOGO COM O POVO MACUXI E WAPICHANA.....</b>	<b>159</b>
<b>4.1 A Globalização das Tecnologias de Informação e Comunicação.....</b>	<b>159</b>
<b>4.2 Interrelação entre Cultura e Tecnologia.....</b>	<b>166</b>
<b>4.3 As TICs como Suporte para Articulações Interétnicas.....</b>	<b>172</b>
<b>4.4 Práticas Sociais com o Uso das TICs em Comunidades Indígenas.....</b>	<b>176</b>
<b>4.5 Experiências das Lideranças Macuxi e Wapichana no uso das TICs.....</b>	<b>191</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>204</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>214</b>



## APRESENTAÇÃO

O interesse em conhecer a percepção de lideranças indígenas Macuxi e Wapichana<sup>1</sup> sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação (TICs) em suas relações interpessoais e, principalmente, como representantes de seu povo em organizações indígenas de que fazem parte, deu-se a partir de minha vivência em assembleias, encontros comunitários, visitas ao Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (CIFCRSS)<sup>2</sup>, para coleta de registros durante a pesquisa de mestrado, em participações como docente em cursos de formação continuada para professores indígenas e em ações do movimento indígena.

Nesses momentos foi possível registrar um crescimento no uso de celulares, computadores, câmeras fotográficas e outros recursos tecnológicos por pessoas de diferentes etnias indígenas, idades e localizações. Até mesmo nas comunidades acessíveis apenas por via aérea e sem torres para captação de sinal de celular, presenciei cenas em que jovens e adultos aproveitavam seus aparelhos na função rádio, para a reprodução de músicas em MP3 ou como máquinas fotográficas.

Além disso, em suas falas, as lideranças indígenas sempre manifestavam a necessidade de terem o domínio das tecnologias produzidas fora de suas comunidades, a fim de que pudessem aproveitá-las em seus projetos locais, seguindo os princípios de desenvolvimento sustentável. Os professores indígenas também têm discutido a possibilidade de usarem os recursos disponíveis na internet como suporte textual para reunirem mitos e histórias do movimento ou como ferramenta para montar livros digitais.

Essas observações e as falas das lideranças suscitaram-me reflexões acerca do poder de alcance dos produtos da modernidade e sua influência na cultura das populações indígenas, surgindo, assim, a proposta de realizar o presente estudo, a partir das percepções de algumas lideranças indígenas sobre suas experiências na geração e recepção de conteúdos por meio das TICs.

Foi nos eventos promovidos pelos movimentos indígenas que conheci os sujeitos da pesquisa e deles me aproximei para conhecer suas vivências, seu caminhar nos movimentos

---

<sup>1</sup> Nesta tese seguiu-se a grafia recomendada pela obra “*Paradakary Urudnaa* – Dicionário Wapichana/Português; Português/Wapichana” (SILVA, B.; SILVA, N. S.; OLIVEIRA, 2013).

<sup>2</sup> Escola indígena, comunitária e particular, que tem como instituição mantenedora o Conselho Indígena de Roraima, funciona nas instalações da antiga Missão Surumu do Instituto Missionário da Consolata. Oferece o Curso de Ensino Médio Integrado ao Curso Técnico em Agropecuários, Gestão e Manejo Ambiental, visando a capacitação técnica e humanística de jovens de diferentes etnias para assumirem os projetos locais voltados para a sustentabilidade de suas comunidades e de sua região (SANTOS, 2011).

sociais indígenas em Roraima e de que modo as tecnologias se fizeram necessárias para o desempenho de suas atividades como lideranças. Assim, a ideia de discutir as estratégias das organizações indígenas para capacitar seus membros e outras pessoas indígenas para assumirem os projetos locais e as ações dentro do movimento indígena transformou-se no interesse em conhecer as experiências individuais das lideranças, sem, contudo, deixar de reconhecer a importância das representações coletivas na luta pelos direitos indígenas.

Os encontros estenderam-se para a intimidade da vida em comunidade. Conheci a família, os amigos, os projetos coletivos e individuais de cada um dos entrevistados e de outras lideranças que dedicaram parte de seu tempo a me ensinar os sentidos de ser líder indígena em suas comunidades e de estender esse reconhecimento para o âmbito do movimento social indígena. Confidenciaram seus dilemas pessoais em ter que ausentar do convívio familiar para participar de mobilizações e/ou atividades das organizações de que são membros. Mas, ao descreverem a satisfação em terem obtido várias vitórias no processo de reterritorialização de parte suas terras tradicionais, suas feições demonstram que se sentem realizados e fortalecidos para continuarem a lutar pelos direitos coletivos dos povos indígenas.

Nos diálogos, um tema constante foi a preocupação com a formação política e profissional dos jovens indígenas. Consequentemente, em suas falas revelaram as expectativas em relação à oportunidade de apropriarem-se das TICs em favor dos projetos étnicos locais e as dificuldades enfrentadas pelas populações indígenas em garantirem atendimento específico e diferenciado na área de saúde, educação, segurança alimentar e outros direitos presentes na Constituição Federal de 1988.

Vê-se, pois, que o objeto da pesquisa foi construído no processo de interlocução entre as narrativas das lideranças indígenas, as interpretações suscitadas pela minha vivência com essas pessoas e as contribuições de pesquisadores que se debruçam a formular uma teoria da ação social, sendo esta tese um suporte textual em que se pretendeu promover a mediação entre as reflexões desses diferentes sujeitos, em uma perspectiva dialógica.

Cabe mencionar que a escolha do signo “reflexões” para o título da tese segue a linha argumentativa de Beck (1997, p. 210) para quem reflexão é conhecimento, dá-se no nível da consciência, considerando que, “quanto mais as sociedades são modernizadas, mais os agentes (sujeitos) adquirem capacidade de refletir sobre as condições sociais da sua existência e, assim, modificá-las”. Dessa forma, entende-se que esse signo mobiliza saberes, vivências e percepções individuais da vida em comunidade. No corpo da tese, contudo, dedicou-se uma seção ao conceito de reflexividade, haja vista que esta pode ocorrer sem reflexão, produz não

somente uma crise cultural de orientação, mas também nas instituições que perdem suas bases e sua legitimação histórica. Ressalta-se que a teoria da reflexividade da modernidade tornou-se relevante por possibilitar a elaboração de um “prognóstico dos conflitos de valor de difícil resolução sobre os fundamentos do futuro” (BECK, 1997, p. 211-212) da vida em comunidade, a partir da análise das falas das lideranças indígenas.

## 1 INTRODUÇÃO

A história do contato entre os povos indígenas e não índios tem sido amplamente estudada a partir de diferentes enfoques e áreas do conhecimento. Esses estudos revelam a existência de uma rica diversidade étnica/cultural no Brasil, reduzida proporcionalmente à intensidade do contato com os não índios e pela imposição da cultura do “outro” como padrão a ser seguido pelos povos indígenas. Como resultado, muitas etnias foram dizimadas, algumas reduzidas a pequenos grupos e outras migraram de seus territórios tradicionais.

Esse processo de homogeneização intensificou-se com a implantação da Ditadura Militar no Brasil, pois, com o fortalecimento do modelo de desenvolvimento que beneficiava apenas as classes empresariais ligadas aos monopólios, as políticas indigenistas pautavam-se no projeto positivista de integração do índio à sociedade capitalista.

Contrapondo-se a esse modelo de sociedade excludente e tecnocrata, formaram-se, nos anos finais de 1960, os “novos movimentos sociais”, reivindicando o reconhecimento dos indivíduos como sujeitos possuidores de direitos civis, sociais e políticos, a apropriação de espaços de cidadania ou criação de novos espaços com algum nível emancipatório, de modo que aqueles pudessem se tornar sujeitos de suas conquistas (MANZINI-CROVE, 1993).

Cabe esclarecer que, apropriando-nos das palavras de Viola (2007, p. 128), “para o movimento social, os limites da democracia não se restringiam à representação, mas à consolidação de formas efetivas de liberdade e de políticas capazes de produzir a igualdade entre os seres humanos”. Por essa perspectiva, as demandas de cidadania trouxeram consigo o sentido de sociedade civil, em que prevalece o reconhecimento do outro como sujeito de direitos legítimos (GOHN, 1997), e a formação de organizações não governamentais sem fins lucrativos, que assumiram o compromisso de promover ações em prol dos “não cidadãos”, dos excluídos (DAGNINO, 1994), dentre os quais os povos indígenas.

Em Roraima, como resultado dos movimentos sociais indígenas, foram criadas várias organizações que, conforme descrito no corpo desta tese, centraram suas ações, em um primeiro momento, a partir do direito a seus territórios imemoriais, defendendo que, sem a garantia de poderem extrair da terra os recursos necessários a sua sobrevivência, não haveria como manter seu modo de organização social, fortalecer o uso de suas línguas, enfim, viver sua cultura. Ademais, os outros direitos humanos, como saúde, educação e segurança alimentar, são para esses atores sociais atrelados às relações que os povos indígenas mantêm com a natureza, aspecto que reforça a argumentação em defesa da demarcação contínua de suas terras.

Seguindo essa linha de pensamento, entende-se que o estudo de temáticas sobre a questão indígena perpassa pela compreensão da historicidade dos movimentos sociais direcionados a essa parcela da população brasileira. E esse conhecimento pode ser produzido a partir das experiências, enquanto modo cultural que determina seus valores e suas ações (THOMPSON, 1981), vivenciadas por lideranças indígenas à frente de movimentos indígenas de Roraima.

Considera-se ainda, que, para assumirem as responsabilidades técnicas e a mediação nas relações intersocietárias, os líderes à frente das organizações representativas dos movimentos indígenas sentiram a necessidade de ampliar sua formação, buscando, inclusive, investir na profissionalização em áreas específicas (OLIVEIRA, 2010), de modo a desenvolver sua capacidade de agência, componente essencial para um desempenho exitoso como representante de sua comunidade.

De acordo com Pinto (2010), com o fim do regime hegemônico e autoritário, os países da América Latina que vivenciavam essa forma de governo, passaram a desenvolver uma nova ordem social, política e econômica, a partir das diferentes dimensões fomentadas pela globalização. Nesse processo, os fluxos transnacionais de capital e de informação foram ganhando velocidades cada vez maiores em virtude do avanço e expansão, também acelerados, das tecnologias.

Contudo, a globalização não se desenvolve de forma homogênea em todas as partes do mundo. Da mesma forma, apesar de ter se tornado requisito essencial para facilitar os processos de contato em diversas esferas, as chamadas novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) não estão acessíveis a todos os grupos sociais. Por essa perspectiva, busca-se discutir a inserção de lideranças vinculadas aos movimentos indígenas de Roraima no processo de globalização das TICs, conforme delineamento apresentado a seguir.

### **1.1 Delineamento do Estudo**

O presente trabalho constitui-se um estudo sobre o uso de Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) que possibilitam a agência de lideranças das etnias Macuxi e Wapichana nas mediações das relações de poder em diferentes contextos interétnicos.

Parte-se do pressuposto de que, assim como a Revolução Industrial alterou os modelos de organização do tempo e do espaço dos homens do século XVIII, substituindo a prática artesanal pela mecanização dos meios de produção, as ferramentas trazidas pelos colonizadores promoveram modificações significativas nas relações dos índios com o seu

trabalho e apresentaram às populações indígenas o modelo de organização social da modernidade. Acrescenta-se que, com o advento das novas tecnologias de informação e comunicação, alteraram-se as formas de se estabelecer as relações sociais e a capacidade de agência das lideranças indígenas, compreendendo que esta envolve, simultaneamente, relações de força e relações de sentidos.

Essas alterações refletem-se no fato de os movimentos sociais, incluindo os indígenas, terem resultado em organizações da sociedade civil emergindo, desse fato, conforme pesquisa realizada por Oliveira (2010), a necessidade de dominarem conhecimentos no campo das estruturas de significação (discursos institucionalizados), incidindo na proposta de “*profissionalização de lideranças*”. E profissionalizar, para as lideranças indígenas, significa a aquisição de competências cognitivas, habilidades técnicas e comportamentais que lhes garantam os atributos necessários ao desenvolvimento da capacidade de agência, além de lhes oportunizar acesso a conhecimentos científicos.

Essa perspectiva coaduna-se com os anseios das lideranças indígenas de Roraima que, em seus discursos, citam as TICs como necessidade para as articulações políticas dentro do movimento indígena e deste com outras instâncias de poder, permitindo uma leitura inicial de que se dedicam a refletir sobre as relações possíveis entre as TICs e suas práticas culturais e políticas, “consideradas no contexto do deslocamento e da reapropriação de especialidades, sob o impacto da invasão dos sistemas abstratos<sup>3</sup>” (GIDDENS, 1997, p. 77).

Por ser um tema incipiente, restam indagações a serem respondidas sobre as mudanças oriundas do uso das tecnologias na organização social e cultural das comunidades indígenas de Roraima. Questionamentos esses que resultaram em reflexões a cerca da relação entre o uso das TICs e a vida em comunidade, as mudanças no padrão de consumo, adaptações que essas novas ferramentas podem trazer para o cotidiano, alterações nos processos de mediação estabelecidos pelas lideranças, dentre outros aspectos ligados ao uso das TICs e à sustentabilidade local, que contribuiriam para o entendimento da modernização das e nas comunidades em que vivem os sujeitos da pesquisa.

Por essa perspectiva, esta tese teve como objetivo principal analisar a percepção de lideranças macuxi e wapichana sobre as implicações do uso de tecnologias de informação e

---

<sup>3</sup> Os sistemas abstratos são formados pela junção de “garantias simbólicas” (meios de troca que têm valor padrão) com “sistemas periciais” (áreas de especialização tecnológica, das relações sociais em si e aspectos íntimos do *self*). Nas palavras de Lopes (2009a, p. 30): “A concepção de sistemas abstratos, em Giddens (1997), refere-se à difusão de procedimentos cognitivos que dão suporte, por sua vez, à difusão das tecnologias, no cotidiano, ora legitimando-as instrumentalmente, ora gerando reflexividade sobre os seus usos e as mudanças que eles geram. Desde o ponto de vista do autor, os sistemas abstratos são mais amplos que os sistemas tecnológicos, e os incorporam”.

comunicação nas práticas sociais cotidianas de suas comunidades e no agenciamento das relações de poder em diferentes contextos sócio-político-culturais, avaliando se consideram esses recursos tecnológicos como apoio ao fortalecimento da identidade étnica/diversidade cultural de seu povo.

Para auxiliar a discussão dessa problemática, buscou-se responder às seguintes indagações: como as lideranças avaliam a presença das TICs no cotidiano das comunidades indígenas? Quais as TICs utilizadas? Como promovem o agenciamento de suas comunicações, a partir do uso das TICs? De que maneira adquiriram o domínio da(s) TIC(s) utilizada(s) para mediar suas relações? Quais as dificuldades enfrentadas nesse uso? Qual a relação entre o uso das TICs e a participação em movimentos e/ou organizações indígenas?

A definição dos procedimentos para registros e análise dos depoimentos dos atores entrevistados centrou-se nos seguintes objetivos específicos: compreender o processo histórico dos movimentos sociais indígenas em Roraima; identificar as atribuições das lideranças, conforme área de atuação, e as TICs utilizadas para mediação das relações sociais e políticas em diferentes contextos; reconhecer as dificuldades enfrentadas por esses sujeitos na/para utilizar as TICs; analisar práticas em que se usam ferramentas próprias das TICs e seu reflexo na constituição da identidade étnica/diversidade cultural.

Trabalha-se a tese de que a intercorrência de relações entre agência das tecnologias e agência das lideranças indígenas se encaminha para um projeto étnico local em que as ferramentas disponíveis são utilizadas como estratégia para a difusão de valores culturais, políticos e econômicos das comunidades, vinculando-se com a ideologia do movimento indígena com o qual se identificam.

## **1.2 Percurso Metodológico**

Entender a ação humana em sociedade não é tarefa fácil nem simples. Ao contrário, exige o reconhecimento de que a realidade social é permeada por abstrações incapazes de serem compreendidas apenas sob a perspectiva do senso comum. Para dar conta dessa complexidade, as Ciências Sociais necessitaram construir um arcabouço teórico-metodológico capaz de explicar a sociedade em seus aspectos estruturais, históricos e culturais, segundo parâmetros epistemológicos diferenciados, originando-se, dessa forma, também diferentes, teorias sociais.

Nas palavras de Giddens (2003, p. 22), “aqueles que trabalham em teoria social que se empenhem, em primeiro lugar e acima de tudo, na reelaboração de concepções de ser humano

e de fazer humano, reprodução social e transformação social”. As ciências sociais devem se ocupar, dessa forma, das práticas sociais, pois estas se encontram na raiz da constituição do sujeito e do objeto social.

Por esse prisma, nesta subseção tem-se o objetivo de apresentar os pressupostos teórico-metodológicos mobilizados para fundamentar a análise dos registros fornecidos pelos sujeitos da pesquisa. Faz-se necessário então explicar que foram selecionados elementos e instrumentos teóricos e metodológicos de diferentes abordagens inseridas no campo da Sociologia, estabelecendo-se entre elas um diálogo em que os atores sociais são reconhecidos como produtores de práticas e discursos que garantem o dinamismo, os conflitos e reflexividades da sociedade moderna, conforme explicações a seguir.

### 1.2.1 Fundamentos Teóricos - metodológicos: diálogos entre teorias da ação

Inicialmente, recorreu-se aos estudos de Max Weber (1983) por ter em sua base argumentativa a compreensão de que o modo como agem os indivíduos na sociedade e os efeitos dessa ação devem constituir o problema central da abordagem sociológica, a que denominou de Sociologia Interpretativa ou Compreensiva.

Segundo Weber, nem toda conduta humana se caracteriza como social. Para ser reconhecida como tal, faz-se necessário que a ação do indivíduo leve em conta a resposta ou reação de outros agentes. Nesse sentido, reconhece-se que a liderança desempenhada por índios das etnias Macuxi e Wapichana à frente de organizações indígenas ou em suas comunidades caracteriza-se como uma ação social, visto que as experiências ali vivenciadas são sempre reações a demandas advindas dos grupos sociais a que pertencem ou de pautas da agenda dos movimentos indígenas.

Devem-se ponderar, ainda, as recomendações de Weber sobre o modo pelo qual os agentes sociais orientam suas ações, pois, de acordo com esse teórico, pode-se distribuí-las em um dos quatro tipos de ação social, a partir de referências típicas providas de sentido.

Ação social racional conforme fins determinados - Determinada por expectativa no comportamento, tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens e utilizando essas experiências como “condições” ou “meios” para conseguir fins próprios, racionalmente avaliados e perseguidos.

Ação social racional conforme valores - Determinada pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma que se interprete – próprio e absoluto de uma determinada conduta, sem relação alguma com o resultado, ou seja, puramente em virtude desse valor.

Ação social afetiva - Determinada por emoções e estados sentimentais atuais.



Ação social tradicional - Determinada por um costume arraigado. (CASTRO; DIAS, 2005).

Esta classificação serve para a compreensão de que a ação social no contexto dos movimentos indígenas não se constitui apenas como conduta homogênea de muitos, tampouco como resultado da influência permanente da ação de outros, envolve a tradição, relações sociais que resultam na probabilidade de que uma forma determinada de conduta social ocorra em uma cadeia de ações recíprocas, dotadas de conteúdo significativo.

Ratifica-se que o interesse em discutir a ação social surgiu da premissa apontada por Weber de que a sociedade deve ser compreendida a partir do conjunto das ações individuais reciprocamente referidas. Sendo assim, entende-se a necessidade de interpretar e explicar as conexões de sentido (o porquê) dessa ação a partir do olhar das lideranças indígenas sobre sua realidade e sobre suas práticas sociais no uso das TICs.

Neste ponto, buscou-se ampliar o espectro de teóricos que contribuíram para a formação de um marco teórico sobre ação social, identificando em Schutz (1974) conceitos que colaboram para o entendimento dos princípios de uma abordagem compreensiva da ação social. Para esse autor, “ação” é a conduta humana previamente planejada cujos sentidos são produzidos mentalmente. Entende-se, ainda, que apenas uma pequena parte do conhecimento de mundo de uma pessoa se origina de sua própria experiência, a maior parte lhe é transmitida por outras pessoas de seu convívio social. Dessa forma, as experiências são intersubjetivas e, como tal, construídas no processo social.

Isso implica reconhecer que a ação social dos atores entrevistados nesta pesquisa são resultados da interação em diferentes contextos ineréticos em que os envolvidos mobilizam conhecimentos previamente adquiridos e produzem significado para a ação, em um processo reflexivo. Por isso, nesta tese tornou-se ímpar compreender a realidade social dos líderes indígenas entrevistados, a partir de suas experiências, identificando os motivos pragmáticos que orientam a vida cotidiana, considerando que “‘motivo’ significa el estado de cosas, el objetivo que se quiere lograr mediante la acción emprendida” (SCHUTZ, 1974, p. 86).

A atualidade do pensamento do referido teórico reside no fato de permitir compreender e (re)interpretar a realidade com base na ação e na subjetividade do ator social. Sua exposição sobre os métodos básicos da Fenomenologia de Hursel foi crucial para defini-la como o enfoque a ser adotado para análise dos registros coletados durante as entrevistas. Ademais, a Fenomenologia tem como propósito descrever um fenômeno, sem obrigatoriedade de estabelecer relações causais entre as experiências manifestas pelos atores entrevistados.

Para Schutz, a interpretação do significado do outro e de seus atos exige uma auto interpretação do observador. De acordo com a visão desse autor, “o sentido que cada indivíduo atribui ao outro estará intimamente ligado ao tipo de conhecimento que sua experiência lhe fornece” (1974, p. 56). No caso das lideranças indígenas, tanto a construção de um sentimento de pertencimento a um grupo étnico quanto o conhecimento das implicações que este pertencimento lhes reserva foram fornecidos pela experiência social acumulada pelo ator e, como se discute mais à frente, o movimento social indígena e a vida em comunidade são os espaços principais em que experenciam diferentes práticas e interações, mediadas ou não por tecnologias de informação e comunicação.

Esclarece-se, assim, que a compreensão dos atos das lideranças indígenas passou pelo reconhecimento de seus motivos “para” e os seus motivos “porque”. Os primeiros dizem respeito ao objetivo pretendido com a ação. Os segundos referem-se às experiências vivenciadas, aos conhecimentos acumulados e que podem ser articulados na execução da nova ação, aos quais Giddens (2003) denomina de consciência prática. Dessa forma, pôde-se determinar o significado do uso de TICs na vida comunitária e na execução de ações pelos atores entrevistados, considerando que esse uso faz parte de um “projeto consciente do agente e, conseqüentemente, composto de uma série de atos intermediários [...] movimento projetivo/operatório de articulação de meios (ações) para a realização de fins (atos completos)” (MAGALHÃES, 2003, p. 45).

Vale enfatizar que, ainda seguindo as recomendações de Schutz (1984), desenvolveu-se a pesquisa ciente de que compreender o significado subjetivo de uma ação social exigiria a sistematização de seus traços típicos, considerando as estruturas de sentido subjetivo dos padrões de interação humana. Apropriando-nos das palavras de Gohn (1997, p. 137):

Sabemos que os pressupostos teóricos básicos da fenomenologia são: abordagem subjetivista dos fenômenos, importância da consciência dos indivíduos no questionamento cotidiano da vida social, busca da intencionalidade da consciência importância da experiência na vida dos indivíduos, gerando hábitos e atitudes cognitivas.

Ademais, sabendo-se que os sentidos da ação humana são fabricados pela atividade de nossa mente, trabalhou-se com a perspectiva de que não se poderia captar a realidade em sua plenitude. Portanto, tem-se a consciência de que os resultados aqui apresentados revelaram apenas alguns aspectos da realidade vivida pelas lideranças Macuxi e Wapichana participantes da pesquisa.

Ficará evidente ao leitor que se recorreu com maior frequência aos ensinamentos teóricos de Giddens (2003). Este considera que a “ação é um processo contínuo, um fluxo, em

que a monitoração reflexiva que o indivíduo mantém é fundamental para o controle do corpo que os atores ordinariamente sustentam até o fim de suas vidas no dia a dia” (p. 11). Enquanto para Weber, as condições e consequências dos atos são assegurados na consciência dos indivíduos, “para Giddens, admitir essa consciência por parte dos indivíduos romperia com o dualismo entre objetivismo/subjetivismo já que há tensão entre eles no plano social” (MARINHO, 2009, p. 97).

Giddens (2003) defende que, sendo a monitoração intencional, nesse processo a estrutura mantém relação com a capacidade de agência dos atores sociais. Deixa evidente em seus conceitos que agência não se refere às intenções dos atores sociais para realizarem uma ação, mas à sua capacidade de estabelecer uma ordem de prioridades. Em suas palavras, “‘agência’ diz respeito a eventos dos quais o indivíduo é o perpetrador, no sentido de que ele poderia, em qualquer fase de uma dada sequência de conduta, ter atuado de modo diferente” (p. 10 – 11).

Entendendo que dominar as novas tecnologias vem se constituindo em um requisito técnico para o exercício da liderança indígena, a pesquisa encaminhou-se para a identificação dos modos pelos quais os recursos tecnológicos são utilizados pelos indivíduos das comunidades indígenas em que vivem os entrevistados, de que maneira esses conhecimentos lhes garantem condições para monitorarem os contextos em que realizam suas ações, além de ser possível verificar se dessa competência derivam práticas rotinizadas<sup>4</sup>. Dessa forma, o reconhecimento de uma ação está condicionado ao comportamento do agente. Este deve necessariamente ter a intenção de se manifestar ou sua ação será fruto tão somente de uma resposta reativa. Afinal:

Os agentes ou atores humanos<sup>5</sup> - uso indistintamente um e outro termo - têm, como aspecto inerente do que fazem, a capacidade para entender o que fazem enquanto o fazem. As capacidades reflexivas do ator humano estão caracteristicamente envolvidas, de um modo contínuo, no fluxo da conduta cotidiana, nos contextos da atividade social (GIDDENS, 2003, p. 25).

A racionalização surge nesse conceito como capacidade de o agente, pela reflexividade, ponderar os acontecimentos ao seu redor e optar por ser diferente, realizando a ação de outro modo ou abstendo-se de tal intervenção, conforme prognóstico da realidade.

---

<sup>4</sup> A rotina (tudo que é feito habitualmente) constitui um elemento básico da atividade social cotidiana [...]. A natureza repetitiva de atividades empreendidas de maneira idêntica dia após dia é a base material do que eu chamo de "caráter recursivo" da vida social. [...] A rotinização é vital para os mecanismos psicológicos por meio dos quais um senso de confiança ou segurança ontológica é sustentado nas atividades cotidianas da vida social. Contida primordialmente na consciência prática, a rotina introduz uma cunha entre o conteúdo potencialmente explosivo do inconsciente e a monitoração reflexiva da ação que os agentes exigem (GIDDENS, 2003, p. XXV).

<sup>5</sup> Adota-se essa mesma postura no uso desses termos no corpo desta tese.

No caso das lideranças Macuxi e Wapichana, a ponderação passa por suas experiências como participantes ativos em movimentos sociais indígenas e como associados em organizações representativas desses movimentos. Assim, apesar de a pesquisa ter como centro do debate o indivíduo, sua ação e sua busca de sentido e pensando na propositura de um estudo dialógico, considerou-se relevante discutir a participação dos atores em movimentos sociais indígenas, segundo os princípios analíticos das lógicas de integração (identidade), estratégia (oposição) e subjetivação (totalidade), “nos quais o ator põe em jogo uma definição de si mesmo, da natureza da sua relação com outrem e daquilo que está em jogo nessa relação” (DUBET, 1996, p. 114). Para tanto, fez-se necessário discutir a contribuição dos movimentos sociais indígenas para o fortalecimento das demandas étnico-culturais, usando as características gerais que configuram as ações coletivas, indicadas por Touraine (1989, p. 181-182): os “interesses coletivos”, “conflito social” e “projeto social”. Apesar de os pressupostos interpretativos de Touraine terem como objeto o contexto latino-americano, estes foram usados para compreender as proposições dos movimentos sociais indígenas que surgiram em Roraima.

No corpo desta tese, apresentam-se as razões para a escolha desta perspectiva como ponto inicial para a compreensão sobre o desempenho dos atores entrevistados. Por isso, abre-se mão de aprofundar nesta parte esses pressupostos sob o risco de tornar o texto prolixo e romper com as expectativas do leitor sobre o tema. Cumpre esclarecer, contudo, que, de suas recomendações, adotamos o método da Intervenção Sociológica para a coleta de registros porque:

[...] preconiza uma situação de interação entre o entrevistador e o entrevistado, por um certo período de tempo, dividido em etapas. Procura-se reconstruir os fatos e captar as explicações que os atores das ações formulam por terem agido de uma determinada forma. A metodologia visava, fundamentalmente, criar condições de distanciamento ideológico entre o pesquisador e o objeto da análise (GOHN, 2006, p. 16).

Com base nessa recomendação, de junho de 2014 a junho de 2016, realizaram-se visitas esporádicas aos entrevistados, momentos em que se estabeleceram diálogos sobre seus projetos, dificuldades enfrentadas e alternativas encontradas pela comunidade para a superação dos obstáculos. Com o tempo, criaram-se vínculos de confiança que permitiram a participação da pesquisadora em ações comunitárias.

Além disso, como bolsista de um programa do Ministério da Educação, voltado para a produção de material didático em língua indígena, e como membro do Comitê Gestor de Políticas de Educação Escolar Indígena do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia de

Roraima (IFRR), teve-se a oportunidade de participar de assembleias e reuniões com lideranças de diferentes organizações indígenas, cujas anotações foram registradas em caderno de campo e serviram para a identificação dos sujeitos e posterior contato e apresentação do projeto de pesquisa, conforme critérios e procedimentos técnicos descritos na subseção a seguir.

### 1.2.2 Os Atores Sociais e seu Campo Local de Ação

Localizado no extremo norte do Brasil, Roraima ocupa uma área física de 225.116,1 km<sup>2</sup>, equivalente a 2,64% do território nacional e 5,81% da Região Norte (Figura 1). Seus limites com a República Cooperativista da Guiana e com a República Bolivariana da Venezuela foram palco de disputas entre colonizadores e destes com as populações indígenas que ali habitavam.

Figura 1- Mapa de Localização do Estado de Roraima



Fonte: Grupo Retis/ UFRJ, In: FERNANDES NETO (2006, p. 19)

De acordo com estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística<sup>6</sup> (IBGE), em 2016, a população de Roraima é formada por 505.665 habitantes, número que representa 0,2% da população total do Brasil e o caracteriza como o estado menos populoso deste país.

Em termos proporcionais, possui a maior população indígena do país. Segundo o Conselho Indígena de Roraima (CIR) estima-se que vivem em Roraima 95<sup>7</sup> mil índios, sendo 55 mil habitantes das 470 comunidades indígenas e 35 mil índios citadinos. Esses sujeitos pertencem a 10 etnias, a saber: Yanomami, Yekuana, Ingarikó, Macuxi, Patamona, Taurepang, Waimiri-Atroari, Wai-Wai, Wapichana e Xirixana. Quanto à população aldeada, encontra-se distribuída nas 32 Terras Indígenas (TIs) existentes em Roraima (Figura 2).

Figura 2 – Mapa de Localização das Terras Indígenas de Roraima



Fonte: OLIVEIRA (2006)<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/uf.php?lang=&coduf=14&search=roraima>> Acesso em: 18 jul 2016.

<sup>7</sup> A imprecisão quanto à população indígena da região decorre da inexistência de uma metodologia única para realização de um censo que dê conta de identificar os indígenas brasileiros.

<sup>8</sup> Material disponível em CD.



Considerando-se a história do contato entre índios e não índios em Roraima, selecionaram-se sujeitos que vivem em três Terras Indígenas: Raposa Serra do Sol, Canauanin e Malacacheta. Usando a delimitação utilizada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), as duas comunidades da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, cujo modelo demarcatório foi contínuo, localizam-se em etnorregiões diferentes, quais sejam: Maturuca, Etnoregião Serras, e Barro, Etnoregião Surumu. Já as comunidades Canauanin e Malacacheta, apesar de ocuparem terras indígenas demarcadas pelo modelo descontínuo, fazem parte da Etnoregião Serra da Lua.

Situada no extremo Nordeste de Roraima, a TI RSS (Figura 3) faz fronteira com a República Cooperativista da Guiana, ao Leste; com a Venezuela, ao Norte; ao Oeste com a TI São Marcos; e ao Sul é cercada pelas florestas tropicais do estado de Roraima. Encontra-se na área coberta pelo Planalto do Amazonas/Orinoco e pela Depressão da Amazônia Setentrional, relevos abarcados pelas serras e pelas savanas<sup>9</sup>.

Figura 3 – Mapa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol



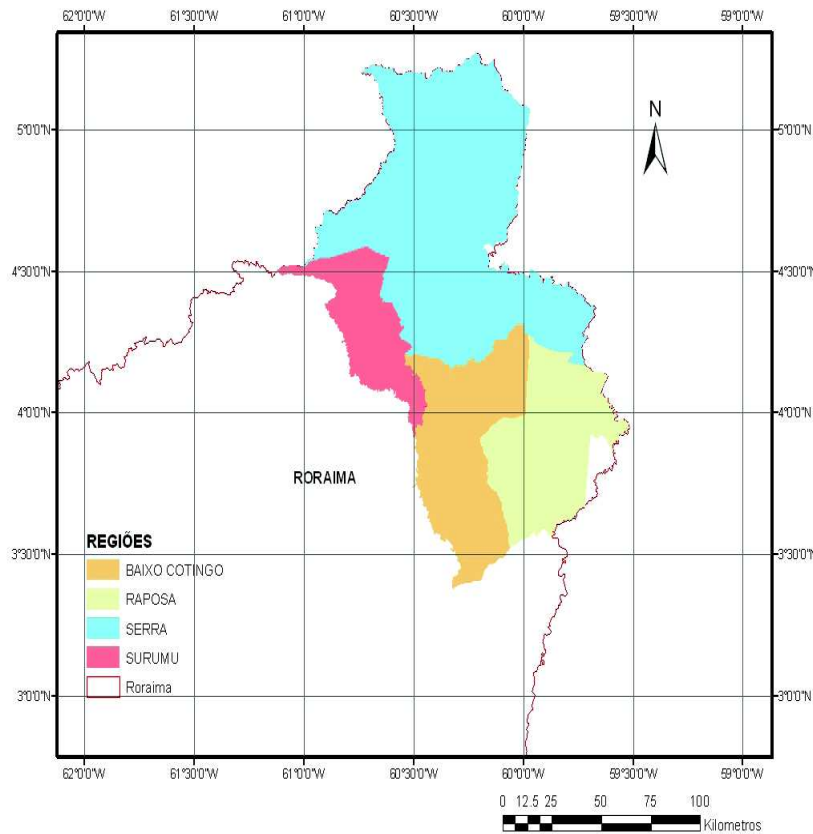
Fonte: Geoprocessamento/ISA (2005)<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Reconhecidas pelos habitantes de Roraima como lavrados.

<sup>10</sup> Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/nsa/mapas/img/map\\_raposa\\_15042005.gif/mapa](http://www.socioambiental.org/nsa/mapas/img/map_raposa_15042005.gif/mapa)>. Acesso em: 10 out. 2009.

A TI RSS possui 1.747.464 ha, divididos em quatro etnorregiões (Figura 4), onde se encontravam, até 2011, 194 comunidades indígenas, povoadas pelos povos Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Patamona e os Wapichana, com população superior a 25 mil pessoas, de acordo com estimativa do Conselho Indígena de Roraima.

Figura 4 - Mapa das Etorregiões da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol.



Fonte: Fundação Nacional do Índio/PPTAL (2007, p. 41)

A história da demarcação e homologação da TI RSS é extensa e permeada de conflitos entre índios e não índios, sendo declarada de posse permanente dos índios, em 11 de dezembro de 1998, por força da Portaria nº 820 do Ministério da Justiça, assinada pelo então ministro Renan Calheiros, a TI RSS, desencadeando uma série de manifestações desfavoráveis à demarcação contínua, conforme veremos em outro momento desta tese.

Antecipa-se que os trinta anos de conflitos interétnicos na TI RSS, envolvendo violência de todas as ordens, resultaram em 21 índios assassinados e nenhuma condenação, 54 ameaças de morte, 51 tentativas de homicídio, 80 casas destruídas, 71 prisões ilegais, ao menos cinco ocorrências de índios mantidos sob cárcere privado e o incêndio do Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (SANTOS, 2014).







[...] a mais antiga Malacacheta surge na borda norte do rio ‘Cuit Auaú’ (atual rio Quitauaú [...]), com a morte do tuxaua os moradores migraram para o norte também na borda de um curso d’água, o igarapé Cauai [...]. Já a nova Malacacheta encontra-se também ao norte entre as serras do Surrão e do Uandrá [...] Entretanto [...] pereceu, visto que a Malacacheta atual situa-se [...] mais a leste, nas cabeceiras do ig. do Cavallo (CARNEIRO, 2007, p. 127 – 128).

A Malacacheta possui uma das maiores populações entre as comunidades do estado. Até o início do ano de 2016, contabilizava-se aproximadamente 1000 moradores, segundo declaração do Sr. Clóvis Ambrósio. Esse entrevistado também relatou que as terras da Malacacheta tiveram que ser compradas de uma senhora por nome Santinha pelo Tuxaua<sup>13</sup> Constantino Julião, juntamente com dez sócios<sup>14</sup>. Contou, ainda, que, quando a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) reuniu com os moradores da área que hoje forma a Terra Indígena Malacacheta, para definição do modelo demarcatório, muitos parentes<sup>15</sup> não quiseram se indispor com seus compadres<sup>16</sup> não índios e aceitaram a demarcação em ilhas, estabelecendo como critério os limites de suas roças. Decisão que Seu Clóvis Ambrósio considera ter sido equivocada:

*[...] as terras eram devolutas. Pertenciam à União. Os Wapichana já haviam errado ao pagar ao não índio pelas terras que eram deles e aí, mais uma vez, sem querer se indispor com os compadres, abrimos mão do nosso direito.*

Além da presença de fazendeiros não índios, o processo de demarcação da Terra Indígena Malacacheta possuía outro agravante. Conforme Cirino (2009, p. 207), a compra de terras por índios Wapichana, em vez de facilitar, tornou a situação ainda mais conflituosa. Como alternativa para os impasses, os funcionários da FUNAI sugeriram “ao grupo comprador passar para o órgão a posse da terra para em seguida, demarcar a área em favor da

<sup>13</sup> Durante o período colonial, para manter os índios cooptados durante os descimentos e outras formas de estratégia para povoar uma região, o Estado concedia títulos honoríficos a alguns sujeitos índios, por reconhecer neles poder de comando sobre seus iguais. Assim, os termos 'Tuxaua', 'cacique', 'capitão' ou 'chefe', aparecem entre as designações usadas para identificar as lideranças indígenas (SCHRODER, 1999).

<sup>14</sup> Essa mesma história foi narrada pelo senhor Leandro da Costa, em 2006, ao pesquisador João Paulo Janine Carneiro.

<sup>15</sup> “Termo usado pelo índio para identificar a relação familiar entre os próprios índios. Essa relação de parentesco envolve os distintos troncos linguísticos porque todos descendem dos mesmos ancestrais possuidores de vínculos de parentesco com a terra (mitos e ritos unificando o mundo cósmico e o terreno)” (OLIVEIRA, 2003, p. 156).

<sup>16</sup> “No processo de instituição do espaço social, o pioneiro branco foi organizando as relações sociais, nas quais o fazendeiro e seus empregados (não índios e índios) acabavam se tornando membros de uma mesma família por meio de casamentos ou relações de compadrio. Assim, de acordo com os critérios políticos regulamentados pelo Estado Luso-brasileiro, o fazendeiro era o chefe dessa “família portuguesa/brasileira”, era o senhor da terra e de seus familiares trabalhadores da terra. Esses novos donos da terra traziam parentes ou amigos, formando uma corrente migratória e constituindo-se na sociedade local, onde um indivíduo estava conectado ao outro por laços familiares ou de compadrio. (OLIVEIRA, 2003, p. 105-106)

comunidade Malacacheta”. Atualmente, discute-se a possibilidade de se expandir a área demarcada das terras indígenas da Etnorregião Serra da Lua.

A outra comunidade – Canauanim - localiza-se na Terra Indígena Canauanim, regulamentada conforme prescrito na Portaria FUNAI 1226/E de 21/05/1982, com área total de 11.182,4372 hectares. Distante 20 km de Boa Vista, estima-se, segundo informações do CIR, que sua população seja de 920 habitantes em sua maioria pertencentes ao povo Wapichana.

De acordo com o manuscrito deixado pelo Seu Casimiro Cadete<sup>17</sup>, Canauanim foi criada em meados do século XIX por seus avós: Manduca Cadete e Mariquinha. Carneiro (2007) informa que esse dado pode ser confirmado no mapa elaborado por Coudreau em 1887. Com a colonização, além das implicações para a cultura, chegaram também os conflitos interétnicos.

Em 1914, contava o meu pai Luiz Cadete que os primeiros moradores moravam na beira do rio. Mas com a chegada do fazendeiro que fez a fazenda Livramento, então ele pediu que saíssem de lá e se colocassem na beira da mata (CASIMIRO CADETE).

A história da família de Seu Casimiro revela as condições a que eram impostas as populações indígenas. Relata como seus tios foram morar em núcleos familiares no entorno de Canauanim, que são consideradas por alguns moradores como equivalentes a bairros, e por outros como novas comunidades: Campo Alegre e Campinho.

Narra como se tornou tuxaua e dedicou-se a defender o direito de sua família e seus ‘parentes’ a terra em que sempre viveram os Wapichana. Desde então sua história de vida confunde-se com a história da luta pela demarcação da Terra Indígena Canauanim.

Seu Casimiro não foi criado na comunidade em que nasceu, retornando apenas 20 anos depois. Mas logo se ausentou novamente. Só se firmou em seu “lugar natal, onde estão enterrados os ossos de meus avós e pais”, como ele mesmo denomina, ao regressar de suas viagens para evangelizar<sup>18</sup> e encontrar sua mãe e irmãos envoltos com problemas com alguns brancos<sup>19</sup> que moravam na comunidade.

Depois que o Tuxaua Luiz morreu, não tinha mais ninguém para falar para os brancos. Então, os quatro brancos que moravam juntos [com o povo

---

<sup>17</sup> Casimiro Cadete (1921 – 2015), vovô Casimiro, como era conhecido o sábio wapichana, escreveu a história de formação e processo de demarcação da Comunidade Canauanim. Esperava poder transformar suas narrativas em um livro para ser usado como material didático na escola de sua comunidade, incluindo aspectos da cultura Wapichana. Em alguns trechos usa a terceira pessoa do singular para se referir a sua trajetória de vida, mas isso não interfere na riqueza do relato. Esse material foi gentilmente cedido por seu neto Rivanildo Cadete e sua filha Rosa Cadete para uso parcial na construção desta tese.

<sup>18</sup> Seu Casimiro Cadete era seguidor dos princípios do Catolicismo.

<sup>19</sup> Termo utilizado no cotidiano das comunidades para referir-se ao não índio.

Wapichana] e trabalhavam [na área da Comunidade Canauanim] acharam por bem tirar os índios daqui e tomar tudo o que eles tinham, e mandar embora sem levar nada. Então eu cheguei na hora. Meu irmão Andrade [...] ele tinha vindo preso [...] para Boa Vista ... (CASIMIRO CADETE)

Diante da situação conflituosa, Seu Casimiro Cadete procurou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI)<sup>20</sup> e contou o que estava acontecendo ao Delegado do Índio. Este chamou os não índios e perguntou se eles tinham muitas roças e se, quando chegaram àquela área, os índios já estavam ali, recebendo respostas afirmativas. Mas “*os brancos ficaram desconfiados, não responderam*” ao serem indagados sobre valores pagos aos índios para plantarem suas roças.

[...] então eles descobriram que seu Alfredo era delegado dos índios. Mas ele já tinha escrito nosso depoimento. Aí foi que ele disse para os brancos que a área era indígena. Agora quem vai sair são vocês [...] Aqui na presença de vocês, nomeado como Tuxaua, depois do seu pai Luiz Cadete, será o Casimiro Cadete, que será o vigia da comunidade Canauanim. [...] isto aconteceu no ano de 1958, e daí os brancos saíram deixando a terra em paz por um tempo.

A Comunidade Canauanim só viria a vivenciar novos conflitos com os não índios quando o segundo dono da Fazenda Livramento passou a exigir que se retirassem das terras que alegava pertencerem a ele.

A área do Canauanim não era demarcada. Nem dos índios, nem dos fazendeiros, só que o fazendeiro Antônio Pinheiro disse que a terra era dele do Igarapé do Surrão e Santa Cecília até no pé da Serra da Malacaheta. Mas não era demarcada. [...] Aí começou o fazendeiro Wildemar da Costa, que [...] foi o segundo dono da Fazenda Livramento, [...] a dizer que a terra era dele até lá no pé da Serra, e aí mandou demarcar [...] mas só que ele não me comunicou [...]. Aí eu fui a Boa Vista, falei com o juiz de direito Dr. Trindade sobre a terra e a demarcação. Ele me perguntou se eu queria sair daí, eu disse que não. Então ele me disse [...] ‘deixe que eu vou mandar chamar ele, para ele não mexer com vocês’. O Waldemar ficou zangado porque ele perdeu a questão da terra. E aí ele resolveu vender [...]. Daí o comprador da fazenda [...] veio comigo e disse que tinha comprado a terra até no pé da Serra. Mas não era demarcada, e nem sabia que tinha área indígena: ‘agora que estou sabendo, eu vou cercar’; e mandou fazer cerca sem me avisar. Quando eu vi, já tinha cercado. Aí eu fui à FUNAI [...]. Daí começou o levantamento, homologação e demarcação.

Durante os anos de 1970 e 1980, ocorreram várias iniciativas de colonização da área no entorno da Comunidade Canauanim, como parte dos programas de assentamentos

<sup>20</sup> “O SPI foi separado da Localização de Trabalhadores Nacionais (SLTN) pelo Decreto-Lei nº. 3.454, de 6/01/1918. Em seu período de existência, o SPI circulou em vários ministérios. Entre 1910 e 1930, integrou o então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. De 1930 a 1934, o Ministério do Trabalho. De 1934 a 1939, o Ministério da Guerra, por meio da Inspetoria de Fronteiras. Em 1940, voltou ao Ministério da Agricultura e, posteriormente, passou a integrar o Ministério do Interior” (SANTOS, 2011).



coordenados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Seu Casimiro sempre buscava o direito de sua comunidade em permanecer em suas terras tradicionais. Em 21 de maio de 1982, o governo federal emitiu a Portaria nº 1226/E em que 6.324 hectares são declarados área de posse permanente do povo Wapichana.

Com a homologação da Terra Indígena Canaunanim, em 1996, os espaços antes ocupados por fazendeiros retornaram para o domínio dos povos indígenas. Atualmente, reconhecem a necessidade de ampliação da área demarcada e discutem as possibilidades de galgarem mais essa conquista.

Pelo exposto, dada a dimensão territorial das TIs de Roraima, a definição dos sujeitos da pesquisa tornou-se o ponto de partida para o estudo aqui apresentado, devendo atender aos seguintes requisitos:

- a) pertencerem às etnias Macuxi ou Wapichana, devido ao fato de serem etnias com histórico de maior tempo de contato com os demais membros da sociedade nacional em comparação aos outros povos indígenas de Roraima;
- b) terem participado ativamente do movimento indígena em prol da demarcação contínua das terras indígenas;
- c) serem reconhecidos como lideranças em sua comunidade;
- d) participarem dos trabalhos da(s) organização(ões) indígena(s) à(s) qual(is) é(são) associado(s) e/ou exercer cargo/função em entidades indigenistas.

Atendidos esses critérios, observaram-se aspectos relacionados ao lugar em que vivem os sujeitos. Assim, delimitaram-se duas comunidades, considerando-se a distância entre essas comunidades e os centros urbanos e a possibilidade de acesso por via terrestre.

Feita a descrição do espaço, apresentam-se os sujeitos cujas narrativas de suas experiências formaram o *corpus* da pesquisa. Pertencentes à etnia Macuxi e moradores em comunidades localizadas na Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TI RSS), tem-se:

- a) Seu Cristóvão Galvão Barbosa nasceu na Comunidade Barro, onde adquiriu vasta experiência como tuxaua<sup>21</sup>, como vice-tuxaua e como Agente Indígena de Saneamento (AISAN);
- b) também nascido nessa comunidade, Hudson Osarias Dionísio tem experiência como auxiliar jurídico no Conselho Indígena de Roraima (CIR), foi coordenador da Região de Normandia pela Coordenação Regional/Roraima da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e possui experiência como Secretário Pedagógico no CIFCRSS;

---

<sup>21</sup> Esta e outras tipologias de lideranças são discutidas na seção 3 desta tese.

c) Marizete de Souza nasceu na Comunidade Maturuca, é bacharel em Gestão Territorial Indígena, possui experiência como coordenadora da Secretaria do Movimento de Mulheres Indígenas, setor pertence à estrutura organizacional do Conselho Indígena de Roraima (CIR), foi Secretária da Região das Serras, também no âmbito do CIR, trabalha com a elaboração de projetos na área de agricultura sustentável para sua comunidade e outras que solicitam seu auxílio, é associada da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIRR) e atuante no Movimento Terra Livre.

Pertencentes à etnia Wapichana e moradores de comunidades da Etnorregião Serra da Lua têm-se:

- a) Seu Clóvis Ambrósio, atualmente domiciliado na Comunidade Malacacheta, sua experiência como tuxaua foi vivenciada na Comunidade Tabalascada <sup>22</sup>, foi Coordenador Geral e Vice-Coordenador do CIR, foi Secretário-geral do Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena (NISI) e Presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Distrito Sanitário do Leste de Roraima (DISEI/LESTE/RR);
- b) Dona Rosa Maria Cadete nasceu na Comunidade Canauanim, onde foi tuxaua, exerce o cargo de Agente Indígena de Saúde (AIS) e é vice-tuxaua e associada à OMIRR;
- c) Rivaneldo Cadete Fidelis, professor, foi Coordenador Geral e Vice-Coordenador da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR), é o representante desta entidade na Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena (CNEEI) e membro da comissão organizadora da II Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONEEI), foi tuxaua e gestor da escola estadual na Comunidade Canauanim.

Além desses, outros atores dialogaram com a pesquisadora sobre a formação do movimento indígena em Roraima, o papel das lideranças indígenas nas organizações e em suas comunidades, bem como sobre a inserção das tecnologias de informação e comunicação nas aldeias, mas, como não preencheram a todos os critérios, suas falas aparecem em algumas partes da tese, sem, contudo, compor o capítulo 3 em que se são apresentadas as reflexões dos participantes da pesquisa sobre o que pensam a respeito de suas atribuições como lideranças.

---

<sup>22</sup> Terra Indígena Tabalascada, cujo processo de demarcação foi regulamentado pelo Decreto sem número de 19 de Abril de 2005, com uma área de 13.014, faz parte da Etnorregião Serra da Lua, no município de Cantá.

### 1.2.3 Aplicação dos Métodos de Análise

Para desenvolver a investigação optou-se pela abordagem qualitativa, a partir do entendimento de que seus procedimentos são adequados para a realização de estudos centrados nas relações sociais e com a consciência de que:

a tarefa do pesquisador interpretativo é descobrir as maneiras específicas em que as formas locais e não locais de organização social e cultural se relacionam com as atividades de pessoas específicas no processo de fazer escolhas e conduzir a ação social em conjunto (ERICKSON, 1990, p. 106).

O foco da tese centrou-se nas práticas sociais de lideranças indígenas das etnias Macuxi e Wapichana desveladas em narrativas sobre suas experiências no movimento indígena e no uso de tecnologias para o agenciamento de relações sociais entre comunidades, organizações indígenas e segmentos sociais indigenistas com os quais mantêm comunicação. As análises descritivas e interpretativas dos relatos e memórias dos protagonistas desta investigação apoiaram-se, conforme já foi dito, na concepção de que as Ciências Sociais devem se ocupar das práticas sociais, pois estas se encontram na raiz da constituição do sujeito e do objeto social.

Como sujeitos da pesquisa, foram convidados a participar seis atores que vivenciam a experiência de ocupar a posição de liderança em sua comunidade e no movimento social indígena brasileiro, uma vez que o estatuto de liderança exige-lhes, além do reconhecimento da autoridade por seus pares, algumas habilidades que facilitem os processos de contato em diferentes esferas, seja em sua comunidade ou nas relações com seu povo, com agentes governamentais e não governamentais, dentre as quais o manuseio de tecnologias de informação e comunicação.

Dessa forma, para compreender o significado do uso de tecnologias pelas e para as lideranças indígenas, estabelece-se uma aproximações com os pressupostos de diferentes vertentes da Sociologia que tenham por fim analisar a realidade a partir das experiências dos atores sociais em diferentes áreas de atuação: saúde, educação, gestão territorial, gestão de projetos comunitários, dentre outras.

Trata-se, pois, de uma pesquisa social empírica em que foram utilizados como procedimentos para coleta de registros: entrevistas semiestruturadas, registro fotográfico, consulta a arquivos fotográficos dos entrevistados e caderno de campo. As entrevistas foram realizadas durante encontros previamente agendados com as lideranças indígenas em sua residência, local de trabalho ou em outras situações de contato, conduzindo o diálogo de acordo com as recomendações de Bauer e Gaskell (2012), segundo os quais cabe ao entrevistador deixar o seu interlocutor à vontade para falar a respeito de sua vida. Com isso



criam-se vínculos de respeito e confiança, o entrevistado sente-se seguro “para pensar e falar sobre as coisas além do nível das opiniões superficiais e com menos probabilidade de oferecer uma racionalização normativa” (BAUER; GASKELL, 2012, p. 74-75).

As perguntas abertas resultaram em narrações que revelam o posicionamento do entrevistado sobre um tema central e seus argumentos, sendo possível “compreender não apenas o sentido que os indivíduos fazem de si mesmos, como também sua compreensão do mundo de suas experiências nesse mundo” (BASTOS, 2008, p. 80). Entrevistas abertas favorecem o acesso a interpretações situacionais e aos motivos que determinam a ação. Além de ajudar o pesquisador a “compreender e explicar o que está por trás de determinado ponto de vista, como essa perspectiva do sujeito se desenvolveu ao longo de sua vida ou, ainda, como ela continua a ser construída no contexto da entrevista” (ROSENTHAL, 2014, p. 170), esse procedimento de coleta de registros configura-se como possibilidade de aplicação empírica de teorizações sobre o cotidiano.

Seguindo essa linha metodológica, as entrevistas exigiram um tempo relativamente longo, visando garantir aos entrevistados liberdade para expressarem-se a respeito de sua vida na comunidade e no movimento indígena. Deixar que as lideranças relatassem livremente suas experiências contribuiu para que a possibilidade de intimidação pelo uso do gravador não se configurasse como impedimento para a coleta dos registros.

Durante os encontros, os entrevistados usavam fotografias como ponto de apoio para suas falas, autorizando a realização de cópias digitais para uso nesta tese. Santos (2014, p. 23) orienta que o uso de fotografias “contribui na construção textual [...] não apenas como uma ilustração, e sim uma forma [...] para expressar e interpretar ações cotidianas”.

Do caderno de campo retiraram-se registros de situações vivenciadas pela pesquisadora, por seu envolvimento com projetos educacionais direcionados à formação continuada de professores indígenas, e de outros eventos do movimento indígena dos quais participou. Essas imersões em campo foram importantes também para se observar as estratégias usadas pelas lideranças para interagirem em situações em que o foco era o interesse coletivo e para se estabelecer uma aproximação com esses atores, convidando-os a participar da pesquisa.

Acompanhando o pensamento de Triviños (2008, p. 146) de que as práticas em pesquisa qualitativa têm ensinado que, em geral, “o processo da entrevista semiestruturada dá melhores resultados quando se trabalha com diferentes grupos de pessoas [...], quando se realizam, primeiro, entrevistas individuais com pessoas dos diferentes setores envolvidos”, a amostragem foi definida com a preocupação de contemplar diferentes áreas de atuação das

lideranças no movimento indígena, pelo “significado de sua experiência” e como unidades qualitativas.

Aos entrevistados foi esclarecida a necessidade de autorização da cessão de direitos, da oportunidade de leitura das transcrições antes da utilização das mesmas, e possibilidade de desistência da cessão de textos e imagens em qualquer tempo, com a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Após as transcrições, utilizaram-se as narrativas dos atores para a produção de textos em que estes são apresentados como lideranças em suas comunidades e como associados em movimentos indígenas de Roraima. Realizou-se, então, a fase de retorno para esclarecimento de dúvidas e, conforme acordado, disponibilizou-se o texto de apresentação aos entrevistados para leitura e acréscimos de informações que considerassem relevantes sobre sua atuação como lideranças.

Para a análise interpretativa, adotaram-se os procedimentos recomendados por Giorgi (2008), conforme etapas abaixo:

1ª etapa - *o sentido do todo* – diz respeito à realização da leitura integral da narrativa, a fim de se obter o sentido global, identificando os significados mais relevantes sobre os temas da pesquisa. Nesta etapa, objetivou-se compreender sua linguagem, captar as suas vivências, e o modo como os sujeitos experimentam-nas;

2ª etapa - *identificação de unidades significativas* - consistiu na releitura das entrevistas, visando dividi-las em eixos temáticos cujos significados permitissem a identificação do elemento constituinte de sua vivência na comunidade ou no movimento indígena;

3ª etapa - *Interpretação dos registros* – diz respeito à expressão das unidades na perspectiva escolhida pelo pesquisador. Buscou-se descrever a experiência de cada entrevistado e interpretar os implícitos no discurso e seus reflexos nas práticas cotidianas dos sujeitos;

4ª etapa - *comparação entre os dados* – buscou-se estabelecer interdependências entre os sentidos emanados nos discursos, reexaminando-se as unidades de sentido de todas as entrevistas;

5ª etapa - *síntese* – diz respeito à realização de inferências lógicas em que se busca localizar elementos de significado, empiricamente presentes na situação, procedendo-se, assim, à descrição das interações sociais, produções culturais, contexto histórico, dentre outros elementos da experiência concretamente vivida e expressa no discurso do sujeito;

6ª etapa - *confrontação com o quadro teórico* – apresenta-se a compreensão da pesquisadora a respeito das experiências narradas, relacionando-as aos fundamentos teóricos da área da Sociologia.

Cabe enfatizar que se adotou a abordagem interpretativa por comungar com o pensamento de que o texto dos sujeitos traduzem suas interpretações sobre o cotidiano e tem como base sua própria experiência. Não é demais reforçar que ao escolher esse método para interpretação, tem-se a consciência de que sempre restarão dúvidas e perplexidades ao pesquisador em relação aos caminhos selecionados para a análise, devendo este estar ciente de que toda interpretação será sempre parcial e provisória (GOLDENBERG, 2004).

### **1.3 Organização da Tese**

A problemática e questões de pesquisa demandaram o estabelecimento de diálogos com autores que se dedicam à formulação de teorias sobre ações sociais, com ênfase àquelas que têm a experiência dos sujeitos como unidade básica para a compreensão das relações em sociedade. Ao iniciar cada capítulo dedica-se uma subseção à apresentação dos fundamentos teóricos que balizaram a interpretação dos registros discutidos na sequência do texto.

Conforme o leitor já pôde perceber, este primeiro capítulo subdivide-se em três partes em que se descrevem os parâmetros utilizados para a definição do objeto de pesquisa, apresentam-se os objetivos, os sujeitos da pesquisa e o “espaço vivido”, situando previamente o leitor no contexto social, político e cultural sobre o qual se refere no corpo do trabalho. Além disso, explicitam-se as argumentações e justificativas para as escolhas teóricas e metodológicas para o processo de produção desta tese, descrevendo-se os métodos de abordagem, seus procedimentos para coleta e análise de registros.

O segundo capítulo dedica-se à contextualização do movimento social indígena em Roraima, com um breve estudo sobre a história desse estado e as relações interétnicas desenvolvidas nesse percurso. Busca-se identificar as estratégias empreendidas por grupos hegemônicos para colonizar a Região do Vale do Rio Branco, relacionando-as com as práticas desenvolvidas em outros contextos e demonstrando que a historicidade dos povos indígenas de Roraima reflete-se nas escolhas dos sujeitos investigados. A discussão sobre a constituição de movimentos sociais indígenas em Roraima amparou-se nas orientações da teoria da ação, com ênfase à corrente da sociologia contemporânea denominada “teoria dos novos movimentos sociais”, desenvolvida por Alain Touraine (1989, 1990, 1991, 1998), Gohn (1997, 2001, 2006), Gadea (2004a, 2004b, 2008), Scherer-Warren (1993) e outros pesquisadores que

se dedicam à compreensão das ações coletivas como parte do processo de globalização na modernidade. Busca-se, ainda, discutir como este processo contribuiu para a formação de grupos de resistência que culminaram nas mobilizações em torno do direito a espaços de cidadania e construção de uma identidade política para os movimentos indígenas de Roraima.

O terceiro capítulo proporcionará ao leitor informações sobre a organização da vida comunitária entre os sujeitos das etnias Macuxi e Wapichana. Identificam-se em sua estrutura social as diferentes tipologias de lideranças, suas atribuições técnicas e representatividade nas relações interétnicas. Situa-se a análise na percepção dos líderes entrevistados, buscando-se evidenciar os sentidos por eles atribuídos a suas vivências como lideranças. Para realizar a etapa de confronto teórico, trabalha-se com as categorias reflexividade e liderança, além de mobilizar o conceito de identidade étnica, dentre outros relacionados ao universo da questão indígena, que dialogam com essas categorias teóricas. Nessa seção descrevem-se, ainda, os sentidos de ser liderança manifestos nas narrativas dos atores entrevistados, interpretando-os a partir das articulações conceituais entre reflexividade, tradição e experiência. Discutem-se as mudanças no cotidiano das comunidades, advindas pela presença de sistemas abstratos, bem como se apresentam suas propostas para inserirem sistemas de peritos institucionalizados na organização social de suas comunidades e como pretendem assumir a agência dos espaços profissionais ali criados.

Promoveram-se interlocuções entre os sentidos de ser liderança indígena, na percepção dos atores entrevistados, com os conceitos discutidos por Sahlins (1970), Santilli (1989, 2001), Batista (2005), Monagas (2006), Luciano (2006), dentre outros pesquisadores que se dedicam ao estudo dessa temática. A interpretação amparou-se, também, em estudos de Giddens (1991, 1997, 2000, 2002, 2003, 2008), Grochowalski (2011), Caetano (2011) sobre reflexividade e demais conceitos derivados de sua aplicação analítica.

Dedicou-se o quarto capítulo à discussão central da tese: a inserção das novas tecnologias de informação e comunicação nas comunidades macuxi e wapichana. Para tanto, inicialmente, buscou-se compreender os significados atribuídos à tecnologia, situando-os no decorrer da história do homem, e considerando as perspectivas de diferentes correntes teóricas sobre as interconexões que as tecnologias de informação e comunicação estabelecem com a cultura. Para alcançar os objetivos delineados para o referido capítulo, consultaram-se as obras dos seguintes teóricos: Ellul (1968), Postman (1994), Latour (1994), Hobsbawn (1995), Giddens (1991, 2002), Capra (2005), Castells (1999, 2000, 2005, 2013), Williams (1969, 1992, 2011), além de outras obras relevantes sobre as categorias tecnologia e cultura. Passou-se, então, à apresentação das percepções dos entrevistados sobre as práticas empreendidas

pelos sujeitos com os quais convivem em suas comunidades, nas organizações indígenas e nos movimentos sociais em relação ao uso dos recursos disponíveis pelas tecnologias de informação e comunicação. Destacam-se as experiências dos atores entrevistados no uso das TICs, buscando-se conhecer os motivos “para” e “porque”, incluindo-se exemplos de iniciativas, citados pelos entrevistados, em que as redes sociais figuram como ferramentas para divulgação da cultura macuxi e/ou wapichana, discutindo-se sua contribuição para o fortalecimento da identidade étnica desses povos.

No quinto capítulo, apresentam-se as contribuições desta tese para se compreender as relações e associações estabelecidas entre a experiência das lideranças e os processos sociais e de alteridade que compõem o campo dos movimentos indígenas em Roraima. A discussão encaminha-se para a presença das tecnologias de informação e comunicação em contextos interétnicos, compreendendo-as como sistemas abstratos que afetam as práticas e a representação social das lideranças indígenas. Retomam-se os sentidos de suas percepções a respeito das transformações ocorridas no cotidiano da vida comunitária, sobre o aproveitamento das tecnologias de informação e comunicação pelas organizações e movimentos indígenas como recurso para mobilizar os parentes a participarem de ações locais e nacionais, captação de parceiros para execução de projetos locais, bem como os entraves para o desenvolvimento de políticas de inclusão digital entre as populações indígenas de Roraima.

Após considerações finais, acrescentam-se as referências consultadas no processo de construção desta tese que pretendeu instaurar relações entre os textos dos entrevistados e de pesquisadores de vertentes científicas ligadas à teoria da ação social e, assim, inferir os sentidos resultantes desses diálogos.

## 2 MOVIMENTOS SOCIAIS INDÍGENAS: UM DIÁLOGO ALÉM DAS FRONTEIRAS NACIONAIS

Em meados do século XX, grupos de oposição aos governos militares, contrários às políticas neoliberais dos governos latino-americanos, de continuidade às lutas promovidas pelos clássicos movimentos sociais, passaram a reivindicar a ampliação dos espaços de participação na definição de políticas públicas ligadas a temas como sexualidade, gênero, raça, ecologia, dentre outros, emergindo, assim, os Novos Movimentos Sociais (NMS).

Considerados como “processos sociopolíticos e culturais da sociedade civil, num universo de forças sociais em conflito” (GOHN, 1997, p. 245), os NMS passaram a fornecer “material teórico e empírico necessário para a constituição de uma sociologia sobre os movimentos sociais na América Latina” (GADEA, 2008, p. 494), sendo o conhecimento produzido “orientado basicamente pelas teorias criadas em outros contextos” (GOHN, 1997, p. 14). Assim, durante os anos 1970, os estudos foram fortemente influenciados pela abordagem marxista e, a partir de 1980, pelas Teorias dos Novos Movimentos Sociais, de modo que as posturas metodológicas latino-americanas são híbridas, encontrando-se, portanto, em construção.

Dentre os teóricos recorrentes em estudos sobre contextos da América Latina destaca-se Alain Touraine (1998), que “faz uma sociologia da ação social quando trata dos novos movimentos sociais” (GOHN, 1997, p. 150). Para esse sociólogo, a compreensão dos fatores que caracterizam um movimento social perpassa pelo entendimento de sua natureza como conflito social e projeto cultural, haja vista que as instabilidades das relações na sociedade pós-industrial, programada e informatizada resultam de ações de sujeitos que lutam “contra o triunfo do mercado e das técnicas e [...] contra os poderes comunitários autoritários” (TOURAINÉ, 1998, p. 112), gerando os conflitos em torno do controle dos modelos culturais.

Em suas palavras:

[...] o conflito social é visto como unidade de orientações culturais e polarização de modelos sociais. Se não existem os dois elementos, não há movimento social (...). O movimento social é muito mais do que a defesa de interesses particulares. É uma vontade de construir ou reconstruir a sociedade em seu conjunto, de maneira favorável aos interesses de um grupo” (TOURAINÉ, 1991, p. 31-32).

Segundo sua argumentação, os conflitos não ocorrem entre classes, mas entre atores opostos em uma relação de poder, de dominação social. Destaca, ainda, que esses mesmos atores possuem algo em comum – as orientações culturais – e defende a autonomia relativa entre normas e valores. Por essa perspectiva, “somente se a relação entre sistema social e o

sistema cultural for vista de modo bidirecional torna-se possível revelar a verdadeira contingência da história” (ALEXANDER, 1998, p. 12).

Na América Latina, o sistema político, econômico e cultural fez com que os movimentos sociais, como “agentes de liberdade, de igualdade, de justiça social ou de independência nacional, ou ainda como apelo à modernidade ou à liberação de forças novas, num mundo de tradições, preconceitos e privilégios” (TOURAINÉ apud GOHN, 1997, p. 145), concentrassem suas mobilizações para a transformação desses valores em direitos sociais e para demandas de mudança social. Para tanto, sua atuação passou a ocorrer mais diretamente no seio da sociedade civil e, com isso, viu-se nesses atores “a possibilidade de fortalecimento desta em relação ao aparelho do Estado e perante a forma tradicional do agir político por meio de partidos” (SCHERER-WARREN, 1993, p. 58).

Cientes desse contexto e com base nos delineamentos teóricos postulados por Touraine, em sua obra “Palavra e Sangue” (1989), pesquisadores da América Latina passaram a realizar estudos sobre as práticas desenvolvidas por diferentes movimentos sociais ali presentes, buscando compreender as relações entre as mudanças sociopolíticas e a atuação desses atores sociais frente à representação de minorias, das lutas de gênero e das vanguardas políticas nos processos de transformação econômica, social e política de determinada sociedade latino-americana.

Destaca-se que essas sociedades, além das questões relacionadas à dependência econômica, ainda sofrem os reflexos do eurocolonialismo que nelas predominou mais de quinhentos anos. Nesse processo, os povos originários foram submetidos a diferentes políticas governamentais. Estas resultaram na dizimação de algumas etnias que foram incorporando a suas culturas o modelo econômico ocidental. Isso não implica dizer que, devido às semelhanças nos procedimentos utilizados pelos colonizadores para ocupação dos territórios, as relações interétnicas tenham ocorrido de modo idêntico, considerando-se que as culturas dessas populações são únicas, como as realidades são diversas. Sobre a presença de diferentes etnias na América Latina, Batalla (1981, p. 38) assim se manifesta:

América tiene su civilización propia, la india, que casi cinco siglos de dominación no han aniquilado; pervive soterrada en el Pueblo indio, en su memoria colectiva, en su praxis cotidiana y en la historia recuperable. Se opone globalmente a la civilización occidental a causa de la dominación colonial y neo-colonial.

Com o processo de independência das colônias e as mudanças nos sistemas de governo, dentre outros fatores socioeconômicos e políticos, os padrões de poder colonialistas foram atualizados pelos Estados nacionais e as políticas direcionadas aos povos indígenas



permaneceram privilegiando as práticas do sistema integracionista (GOHN, 1997), visando tê-los como aliados estratégicos e/ou como força de trabalho. Contudo, as fricções interétnicas<sup>23</sup> culminaram em mobilizações desses sujeitos que passaram a reivindicar seus direitos coletivos, sobretudo pela retomada de seus territórios, assumiram o protagonismo na agenda de formulação de políticas públicas específicas para os povos indígenas, originando-se, assim, novos atores sociais: os movimentos sociais indígenas que se propõem a defender a identidade étnica e cultural, como exercício do direito à diferença e como estratégia para abolição da desigualdade (BATALLA, 1981, p. 47).

Conforme o debate acerca das questões indígenas foi se inserindo na pauta dos espaços midiáticos, cresceu o apoio de entidades não governamentais, ampliaram-se os eventos para promover essas discussões e definiram-se os formatos das representações dos movimentos sociais indígenas na América Latina. Assim, surgiram as organizações indígenas com atuação em âmbito regional, por exemplo, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB); as de caráter nacional, como o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB); Confederação Nacional de Comunidades Afetadas pela Mineração do Peru, a Coordenadora Andina de Organizações Indígenas, a Coordenadora Nacional de Ayllus e Marqas, a Confederação Amazônica do Equador (CONFENAIE), a Confederação das Nações Indígenas do Equador (CONAIE), a Confederação Indígena do Oriente Boliviano (CIDOB) e a Frente de Libertação Nacional (FLN), no México, dentre outras organizações indígenas preocupadas em dar visibilidade às lutas e demandas dos povos que representam.

De acordo com o que foi indicado em outro momento, as questões indígenas ganharam relevância como categorias analíticas na tentativa de formulação de um paradigma teórico sobre os movimentos sociais na América Latina. Dentre esses estudos, encontra-se a pesquisa de Carlos Gadea (2008) que se dedica a descrever o processo de formação e estruturação do movimento neozapatista do México, mais conhecido como Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), oficialmente declarado em 1º de janeiro de 1994, nas montanhas do estado de Chiapas e da Selva Lacandona, buscando analisar suas diversas demandas e discursos, bem como discutir as transformações estratégicas e de identidade produzidas na interação com a sociedade mexicana e mundial.

Em seu estudo, esse autor revisa algumas análises a respeito do neozapatismo, de

---

<sup>23</sup> Conceito proposto por Roberto Cardoso de Oliveira (1972) para indicar as tensões e as alterações advindas dos mecanismos próprios do processo civilizador ocidental em interação com as culturas nativas e seus valores.



modo a superar as contradições que lhe parecem “una reducida combinación interpretativa”. Para ele, a formação de uma comunidade de resistência no bojo do movimento neozapatista resultou da relação entre o fator ético e o estético, enquanto elementos inerentes à emergência das identidades de resistência.

A aparição de um sujeito social que, profundamente visível para o México contemporâneo, persistente ao longo do tempo, fez de suas demandas por democratização e afirmação de sua identidade indígena a principal ferramenta de transformação política e cultural. O neozapatismo conseguiu transcender a lógica institucional e política do México modernod... (GADEA; SCHERER-WARREN, 2005, p. 41).

O reconhecimento desse movimento como ator social capaz de comunicar-se com a sociedade civil e de exercer pressão política ao Estado, na definição de políticas públicas que atendessem suas demandas, fez com que assumisse uma dimensão identitária que permite compreendê-lo como uma comunidade de resistência global<sup>24</sup>.

Buscando-se aproximações entre o movimento neozapatista e os movimentos indígenas presentes em Roraima, identifica-se o contexto de submissão econômica, persistente desde o período de colonização, o contexto de exclusão social e marginalização, e a presença da Igreja Católica como evangelizadora espiritual e política dos povos indígenas, como elementos comuns a essas realidades sociais.

Com base no exposto até o momento, constatou-se que o estudo sobre a ação das lideranças indígenas engloba a compreensão dos movimentos sociais dos quais fazem parte e, para isso, não se pode deixar de situá-los historicamente em uma escala temporal ampla. Dessa forma, na sequência desta tese, apresentam-se elementos que contribuem para contextualizar a formação dos movimentos indígenas em Roraima.

## **2.1 Do Indigenismo às Ações Coletivas Indígenas no Contexto Histórico de Roraima**

O campo de atuação dos sujeitos envolvidos no presente estudo são os movimentos sociais indígenas presentes no contexto do Estado de Roraima, onde os conflitos territoriais entre índios e alguns segmentos sociais de não índios agravaram-se, a partir dos anos 1970, com a organização dos movimentos sociais indígenas pelo reconhecimento jurídico de seus territórios e cultura.

---

<sup>24</sup> Cabe mencionar que outros pesquisadores também se dedicaram à análise do neozapatismo, a partir de outras delimitações e enfoques interpretativos, evidenciando um dissenso entre os estudos a respeito do caráter organizativo e da constituição histórica desse movimento, aspecto sobre o qual não se aprofundará nesta tese.

Assim como em todo o continente americano, antes do processo de ocupação pelos colonizadores, os povos indígenas habitavam diferentes espaços de Roraima, possuíam normas próprias de definição de seus territórios e possuíam uma identidade social e cultural particular que os diferenciavam entre si.

Com o avanço das políticas de colonização da Amazônia, acentuaram-se as práticas de espoliação da cultura e proliferaram os estigmas em relação à identidade daqueles sujeitos: ser índio imprimia-lhes uma condição de inferioridade, sendo esta acentuada pelo sistema de organização social dos povoamentos, conforme veremos nos recortes efetuados na história de ocupação da Amazônia, na qual se insere a definição da área hoje reconhecida como Roraima.

Considera-se relevante situar a temática no contexto histórico da colonização, uma vez que os povos indígenas foram envolvidos na estratégia geopolítica de povoamento, como mão de obra não remunerada, como muralhas do sertão, conforme metáfora usada por Nádia Farage (1986), transformando-se em escudo humano na disputa entre os colonizadores europeus pelos territórios coloniais nacionais. Além disso, foram inseridos em uma nova lógica social, política e econômica, em que prevalecia o modelo súdito-cristão, submetendo-os a forjar uma identidade única e uniforme. Constatções que merecem ser retomadas para a compreensão sobre o processo de recomposição de sua identidade.

### 2.1.1 Colonização do Vale do Rio Branco: da exploração de riquezas à ocupação do território

Até meados do século XVIII, as incursões de exploradores na região amazônica eram motivadas pela realização de tropas de resgate<sup>25</sup> e aquisição de *drogas do sertão*<sup>26</sup>. Nessa época, a região amazônica era disputada por colonizadores europeus e os povos autóctones eram cooptados a servirem aos interesses de holandeses, ingleses, espanhóis e portugueses.

No cerne desse processo, os grupos indígenas intermediavam a captura de escravos e a coleta de especiarias, sendo essas negociações usadas, posteriormente, pela Inglaterra como prova da submissão política daqueles povos àquele Reino, o que evidenciaria seu direito à posse dos territórios por eles habitados. A aproximação com os povos indígenas definia, dessa forma, a delimitação de fronteira das áreas que pertenceriam à colônia inglesa e à portuguesa.

Ao que diz respeito à incursão do Reino Português ao Vale do Rio Branco, registra-se que a primeira expedição oficial ocorreu entre 1637 e 1639, sob o comando do Capitão Pedro

---

<sup>25</sup> Expedições organizadas com o intuito de capturar índios para serem comercializados como escravos.

<sup>26</sup> Frutos e raízes silvestres usadas na alimentação, como remédio ou para confecção de artefatos, como por exemplo: cacau, baunilha, salsaparrilha, urucu, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre e piaçava. Essas especiarias também eram produtos de exportação.

Teixeira. A partir de então, a região passaria a fazer parte do domínio territorial do Estado do Maranhão e Grão-Pará, que fora instituído em 1621. Com o desmembramento ocorrido em 1753, por determinação do Marquês de Pombal, com o objetivo de expandir política e administrativamente o povoamento da Amazônia, criou-se a Capitania de São José do Rio Negro, a qual abarcou as terras do Vale do rio Branco.

Com as transformações advindas das propostas do governo de D. José I (1750- 1777), que teve como primeiro-ministro o Marquês de Pombal, as políticas de promoção da agricultura, comércio e intensificação dos laços da exploração colonial foram assumidas como prioridade daquele governo. Segundo Maxwell (1996, p. 139):

A política imperial de Pombal visava aproveitar as riquezas coloniais e racionalizar e padronizar a administração, a organização militar e o treinamento educacional sob a alçada do Estado; onde fosse necessário para a defesa e o bom governo, as diferenças de raça e etnia não seriam barreiras para se manter um cargo ou uma promoção, e a participação local no governo era encorajada.

Para alcançar esse objetivo, Pombal autorizou a realização de várias expedições de reconhecimento e exploração da Amazônia, incluindo também o propósito de delimitar as fronteiras sob o domínio português. Com base nos documentos resultantes dessas expedições, Nádia Farage (1991) compilou informações das viagens realizadas no Século XVIII, pelo Coronel Manuel da Gama Lobo D'Almada e Alexandre Rodrigues Ferreira, e elaborou um mapa (Figura 7) com a possível localização dos povos indígenas na região do rio Branco.

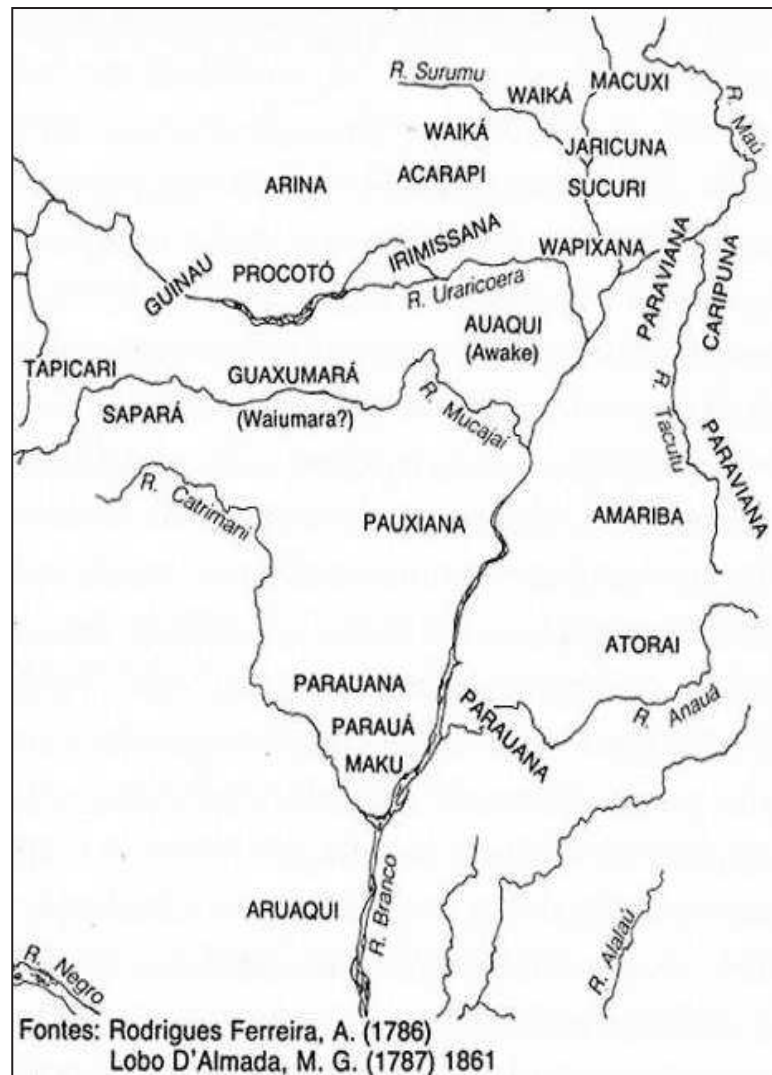
Cabe ressaltar que nos escritos de Alexandre Rodrigues são citados os povos: Macuxi, Paravilhana, Sucury, Yaricuna, Carapy, Uaicá, Wapichana, Guaxumará e Saporá. Do rol indicado por Manuel da Gama Lobo D'Almada, determinou-se a localização das seguintes nações: Paravilhano, Aturahi, Amaribá, Caripuna, Caribe, Macuxi, Oapixana, Oaycá, Acrapi, Tucurupi, Arina, Quinhau, Procoto, Macú, Guimara, Aoaqui, Tapicari, Saporá, Pauxiana, Parauana, Chapero e Guajuro.

Os aldeamentos indígenas seguiam o percurso dos rios e ocupavam a área atualmente pertencente ao domínio do estado de Roraima. Observa-se, ainda, que a maior concentração de povos encontrava-se a nordeste, entre os rios Mucajá e Maú, abarcando a área em que hoje se localizam as terras indígenas São Marcos<sup>27</sup> e Raposa Serra do Sol.

---

<sup>27</sup> Homologada pelo Decreto nº 312 de 29.10.1991.

Figura 7 – Mapa da Localização dos Povos Indígenas de Roraima no Século XVIII



Fonte: FARAGE, 1986, p. 9.

Os documentos elaborados pelos cronistas demonstram o investimento realizado pela Coroa Portuguesa para ampliação do espaço de sua colônia, servem para entendermos os impactos à cultura dos povos indígenas do rio Branco, em todas as suas dimensões, e as razões pelas quais o movimento indígena luta para a (re)territorialização de determinadas áreas em Roraima como terras indígenas (TIs).

A fim de territorializar a região, os portugueses investiram na consolidação de povoados em pontos estratégicos. Exemplo clássico dessa investida foi a organização desses núcleos em torno do Forte São Joaquim, construído na confluência do rio Uraricoera e do rio Tacutu<sup>28</sup>, mais precisamente à direita deste último, sob a coordenação do Capitão Felipe Sturn, em 1775. Com o Forte São Joaquim, a Coroa portuguesa efetivou a ocupação da

<sup>28</sup> O Tacutu e Uraricoera, formadores do rio Branco, eram vias de acesso às bacias do Orinoco e Essequibo e deixavam fragilizada a fronteira com a atual República Cooperativista da Guiana e Venezuela.

região do rio Branco, marcou a presença lusitana no território, mas sua empreitada não era eficaz para evitar invasões estrangeiras. Por isso, a proteção da área seria garantida pelos povoadamentos formados ao longo do rio Branco e a partir de descimentos<sup>29</sup>, definindo-se, assim, novas políticas de integração das populações indígenas ao sistema nacional.

### 2.1.2 Tipologias de Resistência Indígena no Processo de Colonização

*Os ‘brancos’ pelearam comigo: cercaram, eu venci; demarcaram, eu venci; fizeram capinçal lá no fundo, eu venci; até 1993, lutei (CASIMIRO CADETE)*

Os preceitos do Diretório Pombalino<sup>30</sup>, em vigor desde 1757, detinham como palavra de ordem a integração dos índios ao modo “civilizado” da cultura europeia. Essa proposta pautava-se na ideia de que a integração dos índios facilitaria as relações interétnicas, resultando na conquista de aliados na luta contra as investidas de outros colonizadores europeus, e na aquisição de mão de obra gratuita para o cultivo de roças e outros serviços inerentes à lógica dos povoadamentos.

Dentre os dispositivos legais lançados com essa finalidade, tem-se o Alvará de 4 de abril de 1755 e os Alvarás de 6 e 7 de junho do mesmo ano, que instituíam o princípio do *uti possidetis*.

De acordo com o primeiro Alvará, aos vassallos casados com índias (e vice-versa) garantia-se a isenção da infâmia que normalmente acompanhava estas uniões; destinava, preferencialmente, aos mesmos “casados”, os postos oficiais das terras em que se estabelecessem. Além do mais, ainda segundo o Alvará, os descendentes destas famílias estariam habilitados para exercer quaisquer postos honoríficos (ROCHA, 2009, p. 21).

A lei deixava evidente que as medidas de Pombal não traduziam uma política de respeito aos povos indígenas, mas sim, a intenção de usar esses sujeitos para garantir a ocupação dos territórios. Da mesma forma, a restituição da “liberdade de suas pessoas, bens e comércio” de que tratava a lei de 6 junho trazia em seu bojo a intenção de tornar os índios “súditos fiéis e laboriosos da Coroa Portuguesa (AMOROSO; FARAGE, 1994). E essa foi a

<sup>29</sup> O descimento consistia na prática de deslocamento de comunidades indígenas (totais ou parciais) de suas aldeias de origem para povoações coloniais. O ato de “descer” índios do interior do continente para os territórios portugueses esteve presente na colonização portuguesa da América desde o século XVI. Para “persuadir” os povos indígenas a praticarem o descimento, colonos, jesuítas e administradores coloniais prometiam melhores condições de vida, liberdade, terra e instrumentos de trabalho (PERRONE-MOISÉS, 1992).

<sup>30</sup> Ato pelo qual o Marquês de Pombal extingue o poder dos jesuítas (Regimento das Missões) e o entrega aos colonos. É formado por um conjunto de normas que visavam transformar o índio das missões em força de trabalho capaz de consolidar o domínio colonial português na Amazônia.

tônica da formação dos primeiros núcleos habitacionais da região do rio Branco: N. S. da Conceição e Santo Antônio, no rio Uraricoera; São Felipe, no Tacutu; N. S. do Carmo, no baixo rio Branco; Santa Bárbara e Santa Isabel, na região do médio rio Branco, ao sul do Forte São Joaquim.

Os registros históricos não apresentam informações que permitam conhecer detalhes sobre o modo de vida dos índios antes de chegarem aos povoamentos. As narrativas evidenciam que, na perspectiva do colonizador, as povoações cumpriam a sua função á medida em que seus habitantes eram barreira viva à penetração de inimigos de todo tipo (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 192). Incluem episódios que eclodiram na decadência do empreendimento, revelando que as relações interétnicas não eram harmoniosas.

A respeito disso, Monteiro (1995) chama a atenção para o conceito de resistência que, segundo sua análise, não se restringe ao campo semântico de revolta, devendo ser entendido também no campo das “estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de novas formações sociais e culturais” (POMPA, 2014, p. 63). Isso implica dizer que o fato de os indígenas adotarem costumes dos não índios, como vestimentas, princípios do Cristianismo e outros comportamentos, não significa que haviam abandonado sua cultura. A sujeição aos mandos dos administradores seria uma estratégia de resistência no sentido de que evitariam ser maltratados, passando a falsa ideia de que estavam adaptados ao mundo colonial.

Estratégias semelhantes, tanto no passado remoto como na atualidade imediata, mostram como os recursos de reivindicação, protesto e revolta — categorias geralmente enfeixadas sob a rubrica da ‘resistência’ — alternam com outras opções políticas, frequentemente denominadas ‘colaboração’ ou ‘acomodação’. Cabe aos estudiosos da história dos índios romper com as abordagens que enxergam na resistência apenas a reação anônima, coletiva e estruturalmente limitada. Novas leituras do espaço intermediário poderão revelar os sinuosos caminhos por onde passou — e passa — a resistência (MONTEIRO, 1999, p. 243).

Suas observações são pertinentes para que se adote uma nova postura na leitura dos relatos de viagem dos cronistas europeus, como no *Tratado Histórico do Rio Branco*, de Alexandre Rodrigues Ferreira. Neste, a resistência é apresentada com o sentido de reivindicação, protesto e revolta, baseando-se, para isso, em cartas de encarregados pela administração dos povoamentos, nas quais se revelam os parâmetros de sociabilidade na colônia e fricção interétnica.

Há em seu manuscrito referência a um fato ocorrido em abril de 1780, o qual desencadeou uma série de confrontos cujas razões envolvem o comportamento de



missionários e militares frente aos grupos cooptados para a formação dos povoados, conforme transcrição abaixo:

Assim corriam as coisas deste rio até o mês de abril de 1780, quando uma nova revolução principiou a perturbar a paz e o estabelecimento das povoações dele. Escandalizou-se o índio Roque, o qual servia de língua para as dependências dos gentios, de o admoestar o padre Frei José de Santo Antônio a separar-se da concubina que tinha na povoação de São Felipe [onde vivia, sendo ele casado na do Carvoeiro, donde era natural ou onde pertencia]. Resultou do seu desgosto passar a induzir o principal Cupitá e os mais índios para fugirem [...] Cupitá, no desígnio de [...] conduzir uns parentes seus e mais gentios [...] nenhum caso fez do comandante, ostentando a seu modo a independência em que se considerava a respeito das suas ordens. Mandou-o chamar o comandante, não só para repreendê-lo da muita liberdade que se arrogava, mas também para dele conhecer os motivos e os progressos da revolução que em todos eles se notava. Respondeu que nada tinha que fazer na fortaleza, onde se lhe não dava que vestir, e que ele só ia aonde o beneficiavam. Não pôde então conter-se o comandante que o não mandasse prender pelo furriel Francisco Xavier de Siqueira, acompanhado de 4 soldados. Da má execução que a esta ordem deu o dito furriel, se originou toda a mais desordem, porque [...] não podendo prender o principal [...] prendeu o pai dele, o que deu motivo a sublevar-se o gentio [...] E, não obstante ser logo solto o pai do principal, escandalizou-se o gentio de modo que desertou todo para o mato, retirando-se os principais Chumina, Cupitá, Camaraí e o índio Roque, vindo a ficar despovoado um estabelecimento de 254 almas .... (FERREIRA, 1787, p. 36-38).

Em meio à narrativa, emanam os diferentes sentidos para a palavra ‘resistência’. A inserção de Chumina, Cupitá Camaraí e o índio Roque nos trabalhos desenvolvidos pela instituição militar colonial seria uma estratégia usada por eles como “negociação de interesses indígenas” (MONTEIRO, 1999, p. 243), uma vez que, ao ser interpelado pelo comandante do Forte São Joaquim, Cupitá responde-lhe que só iria com seu grupo “aonde o beneficiavam”. Interesse esse nem sempre pautado nos anseios da coletividade, mas nas vantagens que seu poder de liderança lhe proporcionava, por exercer influência sobre os demais índios. A respeito do sentido do termo como revolta, encontra-se presente nos diferentes episódios narrados por Ferreira (1787) em que os gentios retornam aos povoados, mas, ao encontrarem destruídas as roças que haviam deixado ou em decorrência de verem os chefes indígenas presos em ferros, abandonam as povoações, sendo, por isso, descritos como rebeldes e/ou desordeiros.

Cabe esclarecer que, apesar da “ausência de uma descrição e análise das formas de organização interna dos grupos subalternos” (FERREIRA, 2009, p. 102), reforça-se que é possível se admitir diferentes sentidos para o termo resistência quando se assume que os indígenas não eram desprovidos de estratégias políticas. Estas eram mobilizadas nas negociações para realização de descimentos, instalação dos povoados, aquisição de benefícios

materiais, dentre outras transações. Negociações passíveis de terem sido estabelecidas com o propósito de conquistarem aliados com recursos militares que os ajudariam a enfrentar os inimigos. Em contrapartida, tornavam-se, mesmo que aparentemente, leais vassallos da Coroa Portuguesa, pois os chefes indígenas mantinham a liderança sobre os membros do grupo que os acompanhavam, sempre que convocados a buscarem um novo lugar para viver ou para retornarem ao povoamento, conforme se pode notar nos trechos abaixo.

Escandalizaram-se da prisão os índios moradores da outra povoação de Santo Antônio e Almas, por onde desceu a escolta que conduzia os presos, e, receando pouco depois o mesmo, desertaram à imitação dos de São Felipe. Estes, porém, pouco se detiveram no mato que não voltassem e se conservassem até a *deserção geral*.

[...]

Mais se radicaram no seu ódio os gentios da Conceição, porque, ajuntando então os motivos do seu desgosto, que consistia nas frequentes aplicações dos índios empregados nos diferentes serviços, nas sucessivas desordens praticadas com eles pelos soldados, e nas repetidas prisões dos principais, ajustaram quase todos de se retirarem, como fizeram, abandonando a povoação em que havia 349 almas, das quais já estava desamparada na ocasião da *deserção geral*, porque já então só se achavam nela os 2 principais Matias e Oruaimé (FERREIRA, 1787, p.38 - 40, grifo nosso).

A referência a uma “deserção geral”, em diferentes partes do Tratado, permite a interpretação de que, ao longo do processo de formação de aldeamentos, os índios se revoltaram contra as explorações sofridas, e as repetidas prisões dos principais encontravam-se dentre as razões para os índios abandonassem o povoamento.

Essa perspectiva sobre a resistência rompe com a visão romântica do índio “ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores” (LUCIANO, 2006, p. 35). Dessa forma, rebelar-se contra os poderes coloniais e estatais e colaborar com estes mesmos poderes não se constituíam formas contraditórias de agir no cotidiano, mas sim, revelam a capacidade de agência daqueles líderes indígenas, considerando-se, inclusive, que estes, em alguns casos, agiam motivados por interesses particulares e não por objetivos que beneficiassem o grupo por eles liderados.

"Mesmo sem a plena consciência de que faziam parte de um projeto ambicioso de dominação cultural, econômica, política e militar do mundo” (LUCIANO, 2006, p.17), a estratégia mais eficaz dos principais contra os administradores de povoamentos era a retirada em massa de seu grupo de liderados. E, para conter essas deserções, o governador da Capitania de São José do Rio Negro, João Pereira Caldas, defendia a punição “a ferro e a fogo” aos indígenas revoltosos.



A Corte, ao contrário, decidiu manter uma política pacífica e atribuiu o fracasso da empreitada ao governo da colônia. Os insurretos receberam o perdão real, ao mesmo tempo em que lhes foi assegurada a contenção na demanda de trabalhos, de modo a persuadi-los a retornarem a um dos povoamentos. Dessa forma, em 1784, inicia-se nova tentativa de colonização.

Expediu a 10 de julho o porta-bandeira, acompanhado do soldado João Antônio de Sampaio, encarregado de no lugar de Anajatuba, inferior à cachoeira deste rio, escolher o lugar mais próprio para o estabelecimento das 55 almas que consigo levava, e nele fundar-lhes a sua povoação. Escolheu o em que existe, que foi o de que informou ao comandante, e sobre o seu parecer foi V. Excia. servido ordenar dar-lhe a denominação de Santa Maria [em carta de 9 de agosto de 1784]. E esta foi a primeira povoação que se fundou em julho de 1784, depois da deserção geral das que estavam estabelecidas (FERREIRA, 1787, p. 39).

Diante do quadro de instabilidade dos povoamentos, provocada pelo retorno dos índios para suas aldeias de origem, em 1787, o Rei de Portugal novamente designou o coronel Manuel da Gama Lobo D'Almada para comandar uma expedição de reconhecimento da situação no rio Branco. O objetivo dessa empreitada era detectar os problemas na região, recomendar ao rei novas estratégias para fortificação e identificar as potencialidades econômicas da região a fim de que esta pudesse se autossustentar.

De acordo com a realidade observada, o explorador dizia ser necessário alterar a postura no trato dispensado aos índios.

Para descer estes Tapuios do matto, onde elles, a seu modo, vivem com mais comodidade do que entre nós, he necessario persuadil-os das vantagens da nossa amizade; sustental-os, vestil-os, não os fadigar querendo-se delles mais serviço do que elles podem; e fazer-lhes pagar promptamente, e sem uzura, o que se lhes promette, o que se lhes deve, o que elles tem ganho com o suor do rosto, e ás vezes com risco de suas vidas (ALMADA, 1787, p. 679).

Quanto ao modelo de produção adotado nos povoamentos, o comandante observou que era inadequado ao modo de vida dos índios. Ou seja, esperava-se que os povoamentos utilizassem a agricultura, principalmente o cultivo de mandioca, como base de sustento dos aldeados, devendo o excedente da produção de farinha ser usado para suprir o mercado interno da capitania. No entanto, na cultura dos povos indígenas do Rio Branco, as roças não eram destinadas à produção em grande escala. Sua finalidade era a subsistência da família. Por isso, Lobo D'Almada sugeriu que se procedesse a uma série de mudanças voltadas à sustentabilidade dos povoamentos do rio Branco.

O sustento deve consistir em roças de mandioca adiantadamente feitas, e já maduras, nos lugares que se lhe determinar para povoações. Estas roças devem ser repartidas por todas as famílias que descerem, de sorte que cada família ache entre nós o mesmo que tinha no mato, isto é, sua roça de propriedade, de que vão tirando a seu arbítrio a mandioca que quizerem para as suas diferentes comidas, e bebidas a que estão acostumados no mato (ALMADA, 1787, p. 679).

Como governador da Capitania de São José do Rio Negro, desde 1789, Lobo D'Almada poderia ter praticado o discurso de que aos índios deveria ser dispensado tratamento diferenciado daquele que fomentou o esvaziamento das povoações.

No entanto, o trato amigável para com os índios e as boas relações ficaram apenas na retórica. Com o intuito de garantir que os povoamentos continuassem funcionando, Lobo D'Almada autorizava que suas tropas capturassem os índios desertores e os levassem de volta aos aldeamentos, usando mecanismos nada amigáveis. Essa estratégia aumentou a tensão entre militares e índios. Intimidados com as condições a que eram submetidos, os principais e seus seguidores rebelaram-se mais uma vez e, enfim, ocorreu o confronto mais conhecido daquele século na literatura da História de Roraima: a “Revolta da Praia de Sangue”, em 1790, cujo nome faz alusão à cor das águas do Rio Branco manchadas pelo sangue de índios e soldados mortos no combate.

A revolta veio irromper no início daquele ano, quando, por motivos que desconhecemos, levado do aldeamento defronte à fortaleza para São Martinho, Parauijamari, *principal* Macuxi, matou o soldado que o conduzira. Retornando ao aldeamento junto ao Forte, onde residia, matou também o soldado diretor. Seu gesto solitário conheceu um efeito multiplicador, prontamente sublevando a população aldeada junto ao Forte e aquela em São Martinho (FARAGE, 1991, p. 164).

Mais uma vez, à exceção de N. S. do Carmo, os povoamentos esvaziaram-se. “A partir dessa data, a experiência de aldeamentos no Branco não teria a mesma intensidade, podendo-se mesmo considerá-la encerrada para o período colonial” (FARAGE, 1986, p. 259).

Das poucas informações sobre o protagonismo de resistência dos povos indígenas frente às investidas da escravidão e da falsa liberdade concedida pelo Diretório Pombalino, fica evidente que, ao saírem de suas aldeias para participarem do projeto de colonização da Coroa Portuguesa, os povos indígenas delimitaram marcos para uma nova territorialidade e esta foi sofrendo mudanças drásticas e gradativas ao longo do processo de colonização.

As rupturas no modo de vida, nas lógicas de organização social, a exploração do trabalho sem remuneração, a continuidade da prática de descimentos, os castigos impostos àqueles considerados revoltosos foram razões suficientes para as ações coletivas dos povos

indígenas que resultaram no abandono do projeto de povoamento do Vale do Rio Branco. Temendo novas rebeliões, Lobo D'Almada optou pela dispersão dos índios capturados, enviando-os para outras povoações ao longo da Capitania. E coube a ele a responsabilidade de indicar à Coroa o desenvolvimento da pecuária como alternativa para “integrar a região do rio Branco ao mercado interno colonial com o fornecimento de carnes e couros à capitania de São José do Rio Negro e assim torná-la um polo de atração e fixação de colonos” (SANTILLI, 1989, p. 19).

A ideia de fomentar a colonização com a oferta de incentivos para colonos de outras regiões não se desenvolveu a contento de imediato, ficando a pecuária no âmbito oficial. Assim, a responsabilidade pela introdução do gado bovino coube ao próprio Lobo D'Almada, que fundou no Vale do Rio Branco: a Fazenda São Bento<sup>31</sup>, para onde trouxe as primeiras cabeças de gado; a Fazenda São José, também nas proximidades do regimento militar, ao leste do vale; e a Fazenda São Marcos<sup>32</sup>, localizada no setor norte, entre os rios Uraricoera e Tacutu.

Apenas em 1830, surgiu o primeiro empreendimento particular, resultante da política de incentivos do Governo aos civis que se tornassem criadores de gado. O Capitão Inácio Lopes de Magalhães, comandante das tropas do Forte São Joaquim, fundou a fazenda Boa Vista, à margem direita do Rio Branco. Tais incentivos são considerados oficiosos pelos historiadores, pois não consistiam em subsídios financeiros, mas sim, na oferta de grande quantidade de campos e respaldo para o uso de mão de obra indígena na implantação das fazendas.

Devido às condições de pastagens, os vaqueiros buscavam, ao longo do rio Branco, campos favoráveis à criação. Cada novo criatório passava a se configurar como uma extensão da fazenda de origem, caracterizando-se a posse de determinado fazendeiro. Ou seja, o gado marcado definia a ocupação da terra e respaldava a obtenção do título de posse, e, dessa feita, em 1880, já existiam 28 fazendas particulares localizadas à margem direita do rio Branco e do Uraricoera e oito à margem esquerda do Branco e do Tacutu (SANTILLI, 1989).

A chegada de colonos particulares fez com que as Fazendas Nacionais, assim denominadas com o advento da República, fossem perdendo espaço territorial. A Fazenda São José foi incorporada à Fazenda São Marcos e a administração desse patrimônio foi delegada a fazendeiros locais sob a forma de arrendamento, pelo estado do Amazonas com o aval da

---

<sup>31</sup> A fazenda São Bento foi instalada em favor de Sua Majestade por iniciativa do Governo da Capitania de São José do Rio Negro, não havendo, portanto, uma carta régia que ordenasse seu estabelecimento.

<sup>32</sup> Por sua localização, deu nome à área homologada como Terra Indígena São Marcos, sua sede funciona, atualmente, como colônia agrícola indígena.

União. Em 1910, as Fazendas Nacionais estariam reduzidas a uma parte da Fazenda São Marcos.

Nota-se que o objetivo de colonizar a região, usando a pecuária como atrativo para migrantes, foi atingido e, com isso, o território dos povos indígenas reduzido pela ocupação. Não se pode deixar de anotar que o domínio da pecuária expandiu as relações entre fazendeiros e índios. Estes passaram a conviver segundo normas de compadrio. Este parentesco por afinidades cresceu significativamente e acabou influenciando o esvaziamento das aldeias, pois os meninos eram trazidos por seus padrinhos para as fazendas, onde aprendiam o ofício de vaqueiro ou outra espécie de trabalho; o destino das meninas era o serviço doméstico no interior ou na cidade.

Com base nos relatos de viagem de Lobo D'Almada (1787) e Alexandre Ferreira (1787), na etnografia de Koch-Grünberg (2006) e nas análises de Farage (1986, 1991, 1997) e Santilli (1989, 2001), pode-se afirmar que a situação das populações indígenas do Vale do Rio Branco se agravava com o crescimento do núcleo populacional Nossa Senhora do Carmo. Formado em torno da fazenda Boa Vista, esse núcleo foi oficialmente reconhecido como sede da Freguesia de Nossa Senhora do Carmo, em 1858, configurando-se um novo contexto sociopolítico na região e, dessa forma, emergindo a necessidade de se adotarem novas estratégias para colonização e proteção das fronteiras.

Por essa perspectiva, a atuação política de representantes de pecuaristas e comerciantes da região centrou-se na conquista da passagem da condição de Freguesia de Nossa Senhora do Carmo para Município de Boa Vista do Rio Branco<sup>33</sup>, sendo esta concretizada com a assinatura do Decreto nº 49 de 9 de julho de 1890, pelo governador do Amazonas, Augusto Ximeno de Villeroy. Para efetivar o ato administrativo, em 25 de julho do mesmo ano, o Capitão Fábio Barreto Leite instalou o município dando posse ao senhor João Capristano da Silva Mota, como superintendente, e ao senhor Francisco Joaquim de Souza Júnior, como intendente.

Em 1891, foi promulgada a Constituição Federal que, em seu artigo 64, declarava que as minas e terras devolutas situadas em um Estado da Federação a ele pertenceriam. À União seriam reservados os territórios imprescindíveis para a garantia da segurança nacional, dispensando, inclusive, as áreas que já estivessem efetivamente ocupadas ou sendo cultivadas por outras pessoas. Nesse caso, os povos do Vale do Rio Branco perderam o direito à posse de seus territórios imemoriais, afinal, muitos deles habitavam na faixa de fronteira do Brasil com

---

<sup>33</sup> Em 1938, o município passou a denominar-se somente Boa Vista e a ter dois distritos: Murupu e Caracarái.

a Venezuela e com a República Cooperativista da Guiana, enquadrando-se nas prerrogativas da CF/1891 como terras pertencentes à União. Evidenciam-se, dessa feita, condições jurídicas para desterritorializar os índios de Roraima.

Nesse novo momento histórico, estava em disputa o domínio político entre os não índios e, mais uma vez, os índios foram usados como base para a delimitação de território. Ou seja, quanto mais amplas as relações de compadrio, mais fácil a dominação da área. O clima harmonioso entre fazendeiros e índios, contudo, constituía-se mais uma estratégia para camuflar a exploração do trabalho indígena e determinar a ocupação do território. Conforme registrado por Theophilo Leal no *Jornal do Comércio* em 1919:

São os índios das tribos Macuxi e Wapichana os únicos trabalhadores rurais e braçais da região. Já nas culturas, já nas campeadas, já nas lutas contra as cachoeiras. São os índios dessas tribos, repito, que trazem o esforço e a sua coragem ao civilizado que os explora, os despreza, os maltrata, apesar de facilitarem-lhe alimentação, que não produz, e oferecem-lhes valor, que não possuem.

A colonização mudou inclusive as relações entre os povos. Se, antes da chegada dos não índios, os Macuxi disputavam espaço com os Wapichana, com a expansão da pecuária nos campos gerais de Roraima, esses povos passaram a compartilhar da vida em comunidade e os desmandos dos fazendeiros, conforme se pode inferir do relato do etnógrafo alemão Koch-Grünberg (2006, p.156):

Poucas horas daqui, rio acima, na margem esquerda, mora o fazendeiro Bessa, um canalha pior do que Quadros, autor de vários assassinatos. Matou um colono branco traiçoeiramente a tiros. Auxiliado por capangas, assassinou três índios Purukotó e um Makú. Quando Galvão veio para cá, havia aqui e na ilha Maracá muitos índios das mais diferentes tribos. Bessa os expulsou de suas casas e de suas plantações, porque a terra lhe pertence. Queimou suas casas na época das chuvas. Essa pobre gente fugiu dele para a mata, onde, sem proteção contra a umidade, ficou com febre e muitos, especialmente as crianças, morreram. É verdade que Bessa foi acusado, mas foi absolvido graças ao testemunho de alguns bons amigos que ele tem no partido do governo. Os índios são indolentes demais para matá-lo.

Novamente a territorialidade dos povos indígenas é afetada em virtude dos interesses do Estado em ocupar espaços na região e marcar presença na fronteira. Esse mesmo objetivo fez com que fosse criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILTN, pelo Decreto 8.072 de 20 de junho de 1910. O Marechal Cândido Mariano Rondon assumiu a presidência do órgão ao qual cabia a função de exercer o gerenciamento e controle do patrimônio territorial da União; intervir na questão fundiária,

procedendo ao reconhecimento da posse das terras indígenas; e desenvolver trabalhos na área de educação. Nos termos do referido documento, cabia ao SPILTN:

prestar assistência aos índios do Brasil, quer vivam aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados. Estabelecer em zonas férteis, dotadas de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios fáceis e regulares de comunicação, centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais que satisfaçam as exigências do presente regulamento.

Nota-se em seus objetivos uma ambiguidade em sua função social, pois se propunha a atuar como órgão defensor dos povos indígenas ao mesmo tempo em que deveria criar condições para que fossem instaladas colônias agrícolas durante as expedições oficiais. Para unificar tais funções, fazia-se uso do poder tutelar do Estado “sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos), que atua através da identificação, nomeação e delimitação de segmentos sociais tomados como destituídos de capacidades plenas necessárias à vida cívica” (LIMA, 2013, p. 784), devendo o Estado definir estratégias para que os índios se tornassem trabalhadores rurais ou urbanos.

Nötzold e Bringmann (2013) afirmam que essa ideia de tutela, apresentada pelo SPILTN e posteriormente pelo SPI, não estava atrelada à defesa dos direitos dos povos indígenas sobre territórios autorreconhecidos como tradicionais e/ou à manutenção de sistemas socioculturais particulares e específicos de cada grupo étnico, encontrava-se associada muito mais aos interesses de uma classe política e econômica dominante, atuando em nome de uma política integracionista e de preparação para o exercício da cidadania.

Nota-se, pois, que a mediação estabelecida pela tutela, conforme análise de Pacheco de Oliveira (2014, p. 130) caracteriza-se pelo “paradoxo de ser dirigida por princípios contraditórios que envolvem sempre aspectos de proteção e de repressão, acionados alternativamente ou de forma combinada segundo os diferentes contextos e os distintos interlocutores”.

Nesse sentido, entendem-se as razões pelas quais em 1915, o SPI estabeleceu-se na fazenda São Marcos. Além de marcar a presença do Estado na região do rio Branco, garantiria o processo de colonização e desenvolveria estratégias para ““atrair” os indígenas que viviam em estado nômade, reunidos em tribos espalhadas por territórios em processo desbravamento (sem contato permanente com a sociedade envolvente) e aqueles que viviam em promiscuidade com civilizados”. (NÖTZOLD; BRINGMANN, 2013, p. 150)

A atuação do SPI resultou no crescimento de fontes para a compreensão da dinâmica socioeconômica da região, no século XX. O relato de Seu Casimiro Cadete sobre sua

nomeação como tuxaua pelo Delegado do SPI, transcrito no capítulo anterior, e sua declaração ao pesquisador Getúlio Silva (2013, p. 31) demonstram que os funcionários desse órgão intervinham nas formas de ação política dos Macuxi e dos Wapichana, ao nomearem suas lideranças.

Meu pai foi indicado pelo SPI para o cargo de tuxaua. Eu cheguei a ver meu pai usando o uniforme que eles deram para o meu pai, ele usava também uma espada e trombeta e tinha um capacete de soldado. Vi também outros tuxauas usando as mesmas fardas militares, eles eram escolhidos pelo chefe do SPI. Naquele tempo, eles representavam o SPI, por isso, todos respeitavam os tuxauas, porque ele era reconhecido pelo SPI.

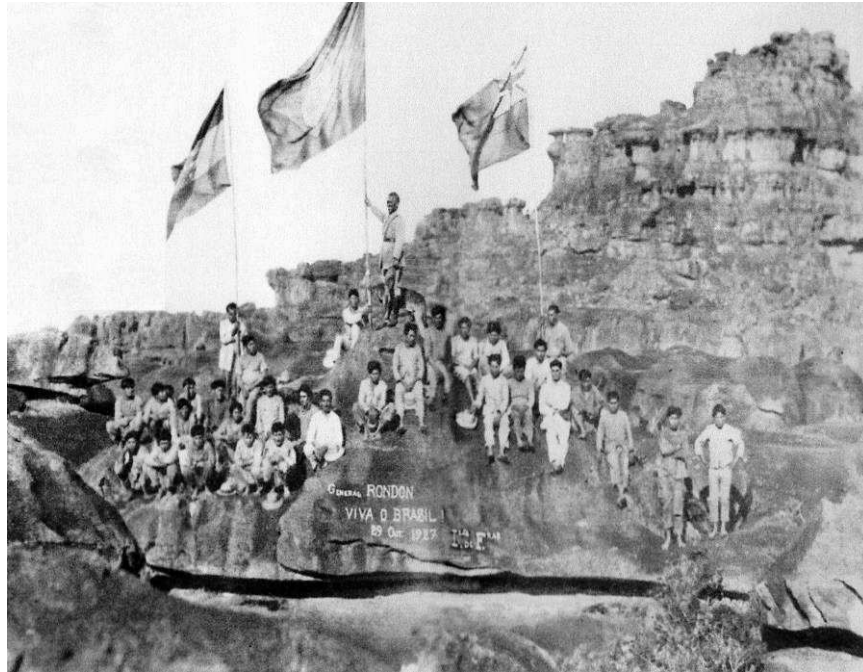
Com uma proposta para territorializar áreas habitadas por comunidades indígenas, surgiu a Lei nº 941, assinada em 16 de outubro de 1917, pelo então governador do Amazonas, Dr. Pedro de Alcântara Bacellar. Em seu artigo 5º, previa a criação de uma Área Indígena (AI) entre os rios Cotingo e Surumu até as serras Mairary e Corropiá, para aproveitamento dos Macuxi e Jaricunas que ali se encontravam estabelecidos.

Apenas em 1919, respaldando-se nos termos dessa lei, o SPI procedeu ao reconhecimento da posse das terras ocupadas pelos Macuxi e Jaricuna, designando um ajudante da Inspectoria do Serviço de Proteção aos índios do Estado do Amazonas e Território do Acre, Dagoberto de Castro e Silva, para medição e demarcação da posse indígena. O processo foi encaminhado ao governador do Estado do Amazonas, Cesar do Rego Monteiro, para emissão do título de concessão. No entanto, o governador optou pela anulação do ato administrativo e, em 1922, revogou a Lei nº 941.

Somente em 1925, o SPI retoma os trabalhos de identificação e demarcação da área, após despacho favorável de um Interventor Federal para realização dos trabalhos de medição e demarcação. Em seu parecer, mandava expedir o título de concessão aos índios, conforme previsto na Lei nº 941. Esse ato não foi respeitado e nem as conclusões do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon a respeito da expedição realizada ao Monte Roraima (Figura 8), em 1927, reabriram o processo de demarcação da área. “A expedição rumo ao lendário complexo montanhoso foi organizada com mais de 180 índios Macuxi, com suas mulheres e filhos da aldeia do Barro, que acompanharam Rondon até a tríplice fronteira” (TACCA, 2008, p. 2).



Figura 8 - Cena final do filme “Viagem ao Monte Roraima” (1927)<sup>34</sup>



Fonte: TACCA (2008, p. 2)

O objetivo da Inspeção de Fronteira era supervisionar as fronteiras entre Brasil, Venezuela e a República Cooperativista da Guiana. A presença de Rondon (Figura 9) na região demarcada como Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi narrada por Seu Vitalino, pai do Seu Cristóvão Barbosa Galvão, durante uma das visitas a sua família:

*Eu conheci o marechal Rondon em 1927, [eu] tinha entre 7/10 anos. Ele veio aqui na Comunidade Barro. Disse que as terras pertenciam aos índios [...] um grupo de pessoas aqui do Barro foi com a comitiva do Rondon para colocação de marcos na fronteira [Brasil/Venezuela/Guiana]. No caminho, [Rondon] colocou uma placa demarcando a terra indígena do povo Macuxi, lá na Comunidade do Limão [...].*

Tacca (2008) acrescenta que Rondon, no diálogo com os moradores indígenas, manifestou sua preocupação com o futuro dos nativos da região e com a segurança das fronteiras. Declarou que os Macuxi eram os autênticos representantes do povo brasileiro naquele território e, por isso, deveriam ser os seus guardiões.

<sup>34</sup> Filme de 35mm, preto e branco, 25min. Realizado pelo major Thomaz Reis.



Figura 9 – Visita da Comissão de Inspeção da Fronteira à Comunidade Barro – Surumu/RR<sup>35</sup>



Fonte: CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA (2008)<sup>36</sup>.

A presença do SPI na região do rio Branco não impediu a “massiva desterritorialização dos indígenas de Roraima ao longo de todo o século XX” (FRANK; CIRINO, 2008, p. 18). Aliás, durante sua existência, as extensões de terra efetivamente demarcadas em âmbito nacional foram altamente restritas, se considerarmos a dimensão de terras habitadas pelos povos indígenas no Brasil.

A fraca atuação do SPI é explicável, pois, à época, predominava a indefinição de uma política indigenista por parte do governo federal, reforçada por embates ideológicos entre instituições do setor público. Por conta desse contexto, demandou um longo período sem ações voltadas ao reconhecimento dos direitos dos povos indígenas de Roraima ao território outrora demarcado.

Vale destacar que, a partir de 1930, disseminou-se a notícia da descoberta de diamante na Serra do Tepequém, fazendo com que centenas de pessoas de diferentes regiões do país migrassem para Roraima. Conseqüentemente, o espaço territorial dos povos indígenas foi mais uma vez reduzido.

<sup>35</sup> Trabalho do SPI, em 1927, sob o comando do Marechal Rondon.

<sup>36</sup> Disponível em: <[http://www.fau.usp.br/cursos/graduacao/arq\\_urbanismo/disciplinas/aup0270/4dossie/aulas/6link-volker/3bib/raposa-serra-do-sol.pdf](http://www.fau.usp.br/cursos/graduacao/arq_urbanismo/disciplinas/aup0270/4dossie/aulas/6link-volker/3bib/raposa-serra-do-sol.pdf)> Acesso em: 27 abr 2009.

Nessa mesma década, registrou-se a exploração da mão de obra indígena em garimpos da bacia do Médio Catrimani, localizado no Altiplano da Guiana, a sudoeste da Serra do Parima. Se, na primeira fase da colonização de Roraima, o uso de mão de obra indígena voltava-se principalmente para a agricultura; no segundo, para as atividades de peões, vaqueiros, remadores; nessa terceira etapa da colonização, ampliaram-se as possibilidades em que a produção também dependia da exploração do trabalho indígena. O crescimento urbano favoreceu a inclusão dos índios como vendedores, carregadores de mercadorias, dentre outras atividades desenvolvidas no município de Boa Vista.

Santilli (1989, p. 31) chama a atenção para o fato de a condição de sede municipal ter permitido a Boa Vista maior autonomia administrativa e, automaticamente, o grupo político de fazendeiros obteve maior “poder de pressão sobre os órgãos dos governos provincial e federal, encarregados de resguardar os direitos dos povos indígenas sobre suas áreas de ocupação tradicional”. Em decorrência do avanço na ocupação do território, os povos indígenas passaram a viver “em pequenas porções de terra e completamente abafadas pelas atitudes e modo diferenciado de vida do dominador branco” (BARBOSA, 1993, p. 138).

Voltando o olhar para as políticas de desenvolvimento da região Amazônica à época, percebe-se que as iniciativas do governo federal também eram escassas. Essa realidade foi alterada a partir da implantação do Estado Novo, em 1937, pois, o receio de perder o espaço territorial para estrangeiros vizinhos forçou o Governo de Getúlio Vargas a instituir Territórios Federais, pelo “imperativo nacional da ocupação humana efetiva dos espaços despovoados no vastíssimo território brasileiro, promovendo com o auxílio direto do Governo da União o seu povoamento, exploração e aproveitamento das riquezas naturais” (BARBOSA, 1993, p. 138). Dessa forma, em 13 de setembro de 1943, por força do Decreto nº 5.812, foi criado o Território Federal do Rio Branco<sup>37</sup>, tendo Boa Vista como sua capital.

### 2.1.3 Projeto de Desenvolvimento da Amazônia: expropriação dos povos indígenas e conflitos interétnicos

Os relatos de viagem, etnografias e análises históricas utilizadas até este ponto permitem entender como se configuraram as mobilizações de resistência indígena nas diferentes fases de ocupação dos espaços territoriais de Roraima pelos colonizadores, demonstram que os investimentos destes para integrar os índios ao sistema produtivo regional

---

<sup>37</sup> Em 13 de setembro de 1962, após realização de consulta popular, passa a se chamar Território Federal de Roraima, desfazendo-se as constantes confusões a capital do Território Federal do Acre - Rio Branco.

como “trabalhadores” constituiu-se uma estratégia para descaracterizá-los como “donos da terra” e garantir o domínio dos grupos hegemônicos sobre esse espaço. Repetto (2008, p. 32) afirma que essa foi “a principal razão pela qual os aparelhos do Estado investiram fortemente na formação e no desenvolvimento dos núcleos urbanos do interior”.

Exemplo dessa prática encontra-se na criação de assentamentos dirigidos, como política de povoamento do território amazônico, tendo como foco o desenvolvimento socioeconômico da região e salvaguardar as fronteiras nacionais. Antes, porém, era imperioso que Roraima possuísse infraestrutura básica, a fim de atrair o interesse de migrantes. Dessa forma, deram-se início às obras, em Boa Vista, no setor de saúde, abastecimento de água, estações de energia elétrica e construção de estradas, visando transformá-la em ponto de apoio para os migrantes cooptados para fundarem as colônias agrícolas nas proximidades da capital.

O primeiro assentamento a ser criado foi a Colônia Agrícola Fernando Costa<sup>38</sup>, atual Município de Mucajaí<sup>39</sup>, que só se consolidou após o engajamento de 150 famílias oriundas da região Nordeste do país, nos anos de 1951 a 1953. Seguiram-se novos projetos de assentamentos: Coronel Mota<sup>40</sup>, atual Taiano, e Santa Maria do Boiaçu, que não se desenvolveram conforme o esperado e não se transformaram em municípios; e Brás de Aguiar<sup>41</sup>; atual Município de Cantá. As mudanças podem ser visualizadas nos números indicados pelos censos do IBGE. Em 1940, Roraima possuía 10.541 habitantes; em 1950, registra-se um crescimento de 80% - 18.116.

Além dos assentamentos dirigidos, a exploração dos garimpos continuava atraindo trabalhadores de diferentes regiões do país. A respeito do impacto dessa atividade econômica na organização cultural dos povos indígenas, o inspetor do SPI, designado para a fazenda São Marcos, apresenta o seguinte parecer, datado de 5 de junho de 1949:

A exploração feita pelos garimpeiros aos nossos índios é um fato notório, essas criaturas no afan do minério sujeitam os índios, a trabalhos forçados, a troco de roupa de fazenda ordinária, obrigando o índio a trabalhar 30 dias para receber uma calça e uma camisa, duas caixas de fósforos, e um pouco de fumo. Os garimpeiros menos escrupulosos, vão a maloca, levando cachaça e embriagam os índios adultos, para saciarem os seus instintos libidinosos; outros levam as indiazinhas para as suas barracas dentro do garimpo e delas fazem suas concubinas (apud VIEIRA, 2003, p. 129).

<sup>38</sup> Como os colonos eram migrantes do Maranhão, o nome da colônia seria uma homenagem a um engenheiro agrônomo daquele estado. Com o tempo, os moradores passaram a referir-se à região como Mucajaí – nome do afluente do rio Branco sobre o qual foi construída uma ponte que dá acesso ao município.

<sup>39</sup> Criado pela Lei Federal 7.009 de 1º de julho de 1982.

<sup>40</sup> Forma como era conhecido o senhor João Capistrano da Silva Mota, primeiro prefeito do município de Boa Vista.

<sup>41</sup> Homenagem ao capitão de mar e guerra, Brás Dias de Aguiar, importante geógrafo e demarcador das fronteiras brasileiras.

Verifica-se, pois, que os índios de Roraima eram cada vez mais submetidos a processos de dominação econômica e cultural. A invasão de suas roças pelos rebanhos de gado pertencentes aos fazendeiros e a exploração da mão de obra indígena, nem sempre remunerada nas novas fazendas, tornaram-se frequentes. A reflexão de Hudson Dionísio sintetiza a situação vivenciada durante décadas pelas populações indígenas:

*Depois que o branco chegou, já não tinha como fazer, [...] as áreas estavam invadidas, [...] então ali a gente não podia mais pescar, nem tirar madeira. A comunidade, praticamente, se reduzia a mil metros e era onde a gente podia andar [andar assim, sem nenhum cuidado], mas passando dali, já estava na área do branco, atravessou para pescar no igarapé, já estava dentro da fazenda...*

Esperava-se a intervenção por parte do SPI, mas sua atuação era inconsistente. Ao mesmo tempo em que buscava proteger as terras e as culturas indígenas, liberava para colonização terras habitadas pelos índios. Prática que se caracterizava como um “paradoxo de tutela” (OLIVEIRA, 1998).

Em meio ao descrédito de sua atuação e vigência do Regime Militar, o SPI foi substituído pela FUNAI, em 1967. Contudo, a atuação do novo órgão governamental herdou vícios do formato anterior, conforme análise de Silva (2013, p. 43):

Apesar da constatação pela FUNAI sobre as terras Wapichana, no início da década de 80, observa-se que este órgão, utilizando critérios tecnicamente discutíveis de ocupação indígena, ou até mesmo desconhecidos, contribuiu para a fragmentação da região em áreas de dimensões reduzidas, deixando entre elas o espaço livre para o afluxo de fazendas e interesses não indígenas, intensificado pela construção de estradas com traçado sobre as próprias áreas delimitadas e por outros incentivos oficiais.

A instauração da Ditadura Militar trouxe para Roraima novas feições na forma de governo que passa a ser exercido por oficiais, em sua maioria da aeronáutica, indicados pela Presidência da República. Dessa feita, em março de 1967, esse Território Federal recebe o 6º Batalhão de Engenharia de Construção e, em 1970, o 2º Grupamento de Engenharia de Construção, além de outros pelotões militares em Bonfim, Normandia e Surumu, em atendimento ao objetivo do governo de alavancar os programas de desenvolvimento da Amazônia, em nome da segurança nacional e pela garantia de conter avanços em diversas frentes de expansão do Território de Roraima.

Os militares responsabilizaram-se pela abertura da rodovia BR 174, que liga a fronteira com a Venezuela em Roraima ao Estado do Amazonas, e da Perimetral Norte – BR

210 – nunca concluída, que ligaria Roraima ao Pará, Amapá e a São Gabriel da Cachoeira (município do Amazonas).

A construção dessas estradas marca o início de uma nova era de ocupação na região, uma vez que, além de garantir uma ligação durante todas as estações do ano, permitiu que vastas áreas fossem exploradas em diversos projetos de colonização. Conseqüentemente, a população que era ligeiramente superior a 28.000 habitantes, em 1960, chegou a 40.885, em 1970. A tendência de crescimento se manteve durante a década seguinte, chegando a 79.159 pessoas em 1980 (DINIZ; SANTOS, 2005, p. 27).

A BR 174 possui 970 quilômetros de extensão, sendo 750 entre Manaus – capital do Amazonas - e Boa Vista – capital de Roraima – mais 225 quilômetros de Boa Vista até a fronteira com a Venezuela. No primeiro trecho, corta 125 quilômetros das terras Waimiri Atroari<sup>42</sup>, situadas à margem esquerda do baixo rio Negro, nas bacias dos rios Jauaperi e Camanaú e seus afluentes, os rios Alalaú, Curiaú, Pardo e Santo Antonio do Abonari, entre o norte do estado do Amazonas e sul do estado de Roraima; no segundo, atravessa a Terra Indígena São Marcos<sup>43</sup>, onde habitam os povos Macuxi, Wapichana e Taurepang.

A abertura da BR 174, no trecho Boa Vista/Manaus, desencadeou diferentes operações da FUNAI, objetivando promover a “pacificação” e remanejamento dos aldeamentos dos Waimiri Atroari. Nesse processo, os conflitos entre índios e não índios resultaram na morte de quatro militares e 28 civis. Em contrapartida, os Waimiri Atroari tiveram uma redução de 85% de sua população. Em 1974, eram 3.000 indivíduos; em 1986, contavam-se apenas 374. Resultou, ainda, na acusação de canibalismo contra aquele povo indígena. O mito tem origem no massacre dos componentes da expedição comandada pelo Padre João Calleri. No entanto, em 1998, o padre Silvano Sabattini divulgou o resultado de pesquisa em sua obra *Massacre*<sup>44</sup>. Segundo ele, as fontes usadas revelaram que a presença de Calleri tornaria difícil a extração de minérios na região, por isso sua equipe foi vítima de uma emboscada, envolvendo o pastor protestante Claude Lcawitt, do Movimento de Evangelização da Amazônia (Meva); um coronel inglês a serviço na Guiana (à época Colônia da Inglaterra), William Thompson, que

<sup>42</sup> A Terra Indígena Waimiri Atroari foi demarcada e homologada em 1989.

<sup>43</sup> Limita-se ao norte com a Venezuela; a leste com a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, município de Normandia, com a Terra Indígena Jabuti e município de Bonfim; a oeste com as Terras Indígenas Anaro, Ouro e Ponta da Serra e município de Amajari; ao sul com a Terra Indígena Serra da Moça e município de Boa Vista. Sua área total é de 654. 110 ha.

<sup>44</sup> “Apesar de receber muitas críticas pela tentativa explícita de inocentar o padre Calleri pelas falhas que teria cometido em sua atuação com os Waimiri-Atroari e de tentar transformá-lo em herói, o livro *Massacre* presta informações sobre os bastidores onde a Expedição Calleri foi organizada e empreendida, o que ajuda a contextualizar o jogo entre as forças políticas, econômicas e institucionais interessadas na rápida construção da BR-174 (PEREIRA, 2013, p. 49)”.

seria ligado à Central Intelligence Agency (CIA); e um mateiro que participava da expedição (SABATINNI, 1998).

Além de contribuir para agravar as tensões existentes nas relações interétnicas, o investimento na rede rodoviária refletiu-se no crescimento do fluxo migratório. Por isso, o Governo Federal, ainda nos anos de 1970, buscou efetivar as propostas do Plano de Integração Nacional (PIN), com a criação de “Projetos de Assentamento Dirigido (PAD) e planos regionais voltados ao estímulo à migração externa no intuito de ‘[...] fornecer terra para quem não tem terra [...]’ e ‘[...] acabar com a miséria [...]’ no país” (BARBOSA; SOUZA; XAUD, 2004, p. 11).

“Foi nesse cenário avançado de desterritorialização dos povos indígenas do norte de Roraima que, no início da década de 70, estoura uma nova iniciativa estatal de reterritorializar os índios em todo território nacional” (FRANK; CIRINO, 2010, p. 18). Sob a gestão da Funai, em 1977<sup>45</sup>, voltou a se ter uma ação relevante visando à identificação de áreas indígenas em Roraima.

Foram compostos Grupos de Trabalho (GT) com o objetivo de determinar os limites de áreas já identificadas, inclusive a Raposa Serra do Sol<sup>46</sup>. A partir do relatório do GT, foi solicitada a criação dessa Área Indígena pleiteando a demarcação com um total de 578.918 ha<sup>47</sup>. Desde então, surgiram divergências entre diferentes setores da sociedade quanto à legitimidade da ação e, assim, tem início uma batalha judicial e política em que grupos de interesse defendiam diferentes propostas de demarcação.

#### 2.1.4 Reflexos do Movimento Social Indígena em defesa do direito a terra

*As terras indígenas de Roraima são demarcadas e homologadas não [...] porque o governo federal quis. Por trás de tudo teve uma grande dor, grande violência, grandes destruições [...] Por trás de tudo [...] teve muitas mobilizações, muitas reuniões, muitos embates. [...] Por trás desses grandes espaços demarcados têm histórias boas e histórias muito ruins, não foi uma conquista à toa, foi muito difícil (HUDSON DIONÍSIO).*

<sup>45</sup> A partir dessa solicitação, de 1977 a 1992, foram constituídos vários (sete) grupos de trabalho (Portaria GM 111, de 14.03.77; Portaria nº 550/P, de 21.10.77; Portaria nº 509 de 09.01.79; Portaria nº 1.845 de 29.05.84; Portaria nº 171/MI, de 29.05.86; Portaria PP nº 0347, de 25.03.88; e Portaria nº 1.141, de 06.08.92), concluindo por diferentes áreas com dimensões variadas, que deveriam ser demarcadas.

<sup>46</sup> Portaria nº 550/P, de 21/10/1977.

<sup>47</sup> Processo nº 3233/7.



Mesmo com a perspectiva de (re)territorialização de áreas em favor dos povos indígenas, o mercado de terra e trabalho em Roraima permanecia atrativo para uma parcela da população brasileira que, sem perspectivas de ser absorvida pelo sistema econômico de sua região, encontrava na migração a saída para seu estado de exclusão, motivada também pela crescente atividade mineradora no estado receptor. Isto porque, em março de 1975, o Governo Federal encomendou uma pesquisa sobre a cartografia, geologia, vegetação e natureza dos solos da Amazônia ao Projeto RADAM<sup>48</sup>.

No diagnóstico ressaltava-se a existência de minérios na Serra dos Surucucus, localizada a oeste de Roraima, próxima à fronteira com a Venezuela. Novamente a notícia sobre a existência de ouro em abundância fez com que o então Território Federal recebesse um fluxo significativo de pessoas, em busca de riquezas minerais.

O agravante surgiu em 1979, quando um novo GT foi instituído, com o objetivo de proceder ao fechamento dos limites descritivos das áreas indígenas já levantadas. E, em relação a TI RSS, os trabalhos concluíram pela área de 1.347.810 ha<sup>49</sup>, passando a englobar áreas em que não índios haviam estabelecido fazendas com criação de gado e plantio de arroz.

O governo continuava a investir em novos projetos de assentamento, ficando a cargo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a identificação das áreas, delimitação e distribuição às famílias de imigrantes. Os incentivos para famílias de pequenos agricultores de diferentes regiões do país fizeram com que Roraima passasse de 40.885 habitantes, em 1970, para 79.159, em 1980, crescimento ascendente na década posterior, quando atinge o maior crescimento demográfico de sua história. Com isso, agravou-se a situação territorial dos povos indígenas de Roraima, conforme se pode comprovar nas palavras de Silva (2013, p. 47) ao tratar sobre a realidade vivenciada na comunidade Canauanin:

A partir 1970, no âmbito da TI Canauanin, antes da demarcação, aumentaram os conflitos sobre a terra. Na margem direita do igarapé Surrão, dentro dos limites da área indígena, foram assentadas várias famílias nordestinas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O assentamento foi denominado Colônia do São Francisco, os lotes que foram distribuídos foram desmatados e transformados em pastagem para o gado.

---

<sup>48</sup> O Projeto RADAM (Radar na Amazônia), foi criado em 1970 no âmbito do Ministério das Minas e Energia. Foi concebido para realizar o levantamento integrado de recursos naturais de uma área de 1.500.000 km<sup>2</sup>, localizada na faixa de influência da rodovia Transamazônica, utilizando o Radar de Visada Lateral, conhecido pela sigla SLAR (*Side Looking Airborne Radar*). Foi ampliado até atingir em 1975 a totalidade do território brasileiro, quando passou a se denominar Projeto RADAMBRASIL.

<sup>49</sup> Portaria nº 509/E de 09 de janeiro de 1979.

O resultado da migração foi a criação de seis novos municípios: Mucajaí, São Luís, São João da Baliza (com terras desmembradas de Caracará), Normandia, Bonfim e Alto Alegre (com terras desmembradas de Boa Vista), com base na Lei Federal nº 7.009 de 1º de julho de 1982.

Em meio às tensões e confrontos decorrentes das propostas de demarcação e homologação de áreas habitadas por índios e não índios, Roraima vislumbrava sua transformação para Estado da Federação. Esse embate acabou se institucionalizando. Foram publicados decretos regulamentando a demarcação e, conforme o interesse das partes, os grupos realizavam manifestações, transformavam as propostas em ponto de pauta para formação de debates no cenário nacional e internacional. Conseqüentemente, as discussões envolviam aspectos ligados a “novas territorialidades e novas formas de concepção do uso e do processo de domínio do território de caráter econômico, político e cultural”. (VALLE, 2007, p. 27).

Ressalta-se que, nesse interim, a atuação da Funai ainda se encontrava permeada pelos mesmos dilemas vivenciados na vigência do SPI: o paradoxo da tutela e a atuação de alguns de seus agentes na contramão dos objetivos institucionais. Apesar disso, deu-se início aos trabalhos de identificação e reconhecimento das áreas, realizaram-se levantamentos fundiários e definição de limites, conforme previsto pelo decreto nº 88.118 de 23 de fevereiro de 1983. Diante da eminente desapropriação, os não índios avançavam os limites pretendidos para as posses sobre as áreas circunscritas a aldeias indígenas [...] e credenciavam-se posseiros como legítimos detentores do direito a indenizações” (SANTILLI, 2001, p. 55). Esse novo ordenamento agrário “[...] originou uma situação de conflitos endêmicos, comumente resolvidos à força, por coerção física, pelos regionais, com auxílio da polícia, em pequena parte trazidos à justiça e, em grande parte, pendentos ou potenciais” (p. 55), mas não impediu a transformação do Território Federal de Roraima em Estado da Federação, o que ocorreu com a promulgação da Constituição Federal de 5 de outubro de 1988, no artigo do Ato Constitucional das Disposições Transitórias (ACDT).

Um mês antes de Ottomar de Souza Pinto tomar posse, ocorreu uma manifestação de um grupo de comerciantes e pecuaristas contra a ampliação de áreas indígenas em Roraima. O Movimento em Defesa da Não-Internacionalização da Amazônia acusava a Comissão Pastoral da Terra, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Igreja Católica em Roraima de usarem os povos indígenas para fins de domínio internacional da Amazônia.

Especificamente sobre a Igreja Católica recaía também a acusação de fomentar a discórdia e oferecer treinamento de guerrilha aos índios, pois Dom Aldo Mongiano, bispo da



Diocese de Roraima à época, viera de Moçambique onde, segundo seus opositores, praticara a mesma política.

Dom Aldo<sup>50</sup>, em entrevista ao Jornal A Crítica (1996) creditava os conflitos interétnicos à falta de conhecimento das pessoas a respeito dos fundamentos que o levaram a aderir à causa indígena, defendendo os direitos dos índios à vida, à autonomia, a terras e a outros bens. Discutia a necessidade de se reconhecer que, desde os primeiros contatos, quando o interesse na Amazônia voltava-se para a exploração de suas riquezas, passando pelos descimentos e o início da colonização, os índios sucumbiram perante os interesses e o poder dos não índios. Por isso, assim como a Igreja, outras instituições e a sociedade em geral deveriam reconhecer essa falha histórica em relação aos índios e garantir-lhes seus direitos originários.

Dividido por ideologias, valores sociais e interesses econômicos, Roraima inicia uma nova fase histórica. Em 1º de janeiro de 1991, Ottomar Pinto tomou posse, com a missão de organizar a estrutura administrativa do estado. Nesse ínterim, o Governo Federal continuava a publicar decretos e portarias na tentativa de regulamentar as demarcações de terras indígenas.

Em 4 de fevereiro de 1991, são assinados seis decretos dispendo sobre questões indígenas, a saber: i) Decreto 22, sobre processo administrativo de demarcação das terras indígenas; ii) Decreto 23, sobre as condições para a prestação de assistência à saúde das populações indígenas; iii) Decreto 24, sobre ações visando à proteção do meio ambiente em terras indígenas; iv) Decreto 25, sobre programas e projetos para assegurar a autossustentação dos povos indígenas; v) Decreto 26, sobre educação indígena no Brasil e; vi) Decreto 312 que homologou a demarcação da Terra Indígena São Marcos<sup>51</sup>, localizada ao leste de Roraima, com 654.110 hectares.

Ainda em 1991, a Funai nomeia novos Grupos de Trabalho Interministerial, com o objetivo de reestudar a demarcação da TI RSS, baseados no Decreto 22. O relatório propondo o reconhecimento da extensão contínua de 1,67 milhões de hectares foi entregue ao Ministério da Justiça, em 1993, com publicação no Diário Oficial da União, no dia 21 de maio do mesmo ano.

---

<sup>50</sup> Em junho de 1996, Dom Aparecido José Dias, presidente do Cimi, foi nomeado bispo de Roraima. Dom Aldo recebeu a indicação de Dom Aparecido como “prova do compromisso que a Igreja tem com os povos indígenas de Roraima”.

<sup>51</sup> O processo demarcatório da Terra Indígena São Marcos – TISM - teve início em 1969, com a criação da Colônia Indígena Agropecuária pela Funai na área compreendida como pertencente ao domínio da Fazenda São Marcos. Apesar da denominação de “colônia”, o território era destinado ao usufruto exclusivo dos povos indígenas. No entanto, o espaço foi sendo ocupado por não-índios, pois o SPI não cumpria as funções que lhe eram atribuídas e os povos indígenas ficavam sujeitos ao esbulho de suas terras.

No ano seguinte, pelo Decreto de 25 de maio de 1992, Fernando Collor de Mello homologou a demarcação administrativa da Terra Indígena Yanomami<sup>52</sup> em área contínua. Ato em que se resolveu um problema jurídico, mas não o problema social.

Em agosto de 1993, ocorreu um conflito denominado “Massacre de Haximu<sup>53</sup>”, aldeia localizada na fronteira do Brasil com a Venezuela. O crime repercutiu na imprensa nacional e internacional e, devido à quantidade de pessoas mortas, o crime foi denominado como chacina e genocídio. Os desdobramentos desse conflito resultaram na “Operação Selva Livre”, realizada com o objetivo de efetivar a desintrusão em terras Yanomami, com respaldo de uma ordem judicial que autorizava essa ação<sup>54</sup>. Dessa feita, mais de 2.000 garimpeiros foram retirados da Terra Indígena Yanomami.

Em meio a reivindicações dos povos indígenas e contestação de não índios, ocorreu a eleição para um novo pleito do governo estadual. Em 1º de janeiro de 1995, Neudo Ribeiro Campos assumiu a pasta e emancipou duas vilas de garimpeiros, transformando-as em sede dos municípios de Uiramutã<sup>55</sup> e Pacaraima<sup>56</sup>, passando o estado a possuir 15 municípios<sup>57</sup> (Figura 10).

---

<sup>52</sup> Processo iniciado em iniciado em 1969, com o pedido de criação do Parque Indígena Yanomami pelo Ministro de Estado do Interior. Localiza-se nos estados do Amazonas e Roraima, ao norte da fronteira com a Venezuela e é habitada pelos Yanomami e Yekuana.

<sup>53</sup> 12 índios, que haviam se refugiado na floresta após a ocorrência de vários conflitos em que morreram dois garimpeiros e quatro índios, foram localizados e mortos por garimpeiros e pistoleiros, que estavam acampados em um dos afluentes do rio Orinoco, na Venezuela.

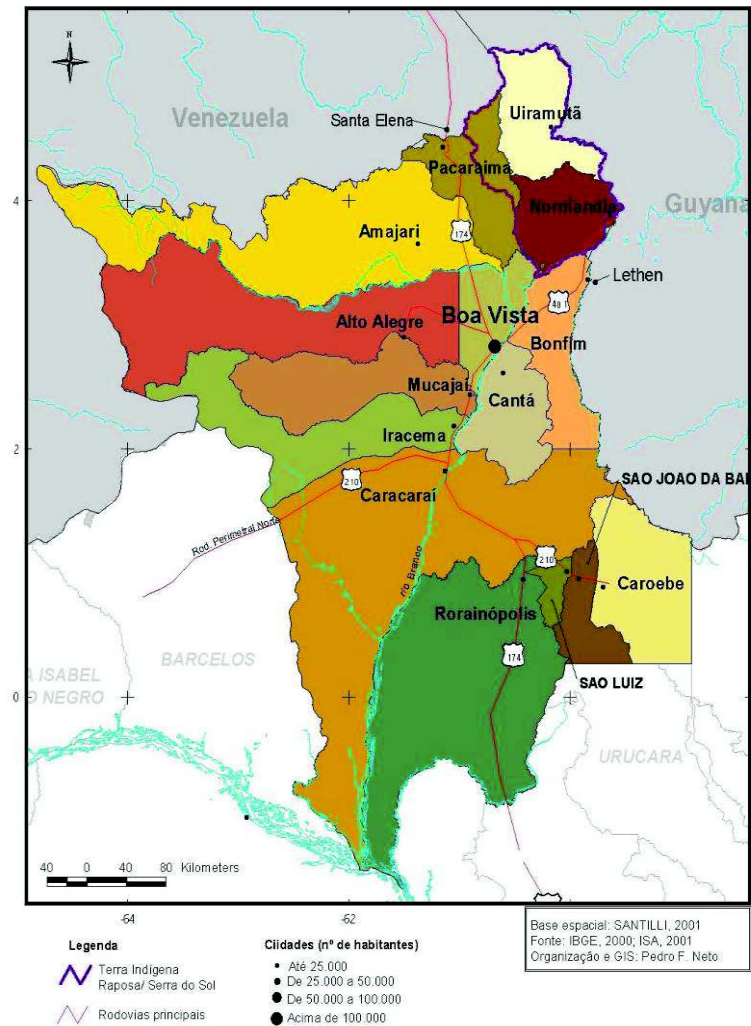
<sup>54</sup> No período de novembro/97 a janeiro/98, outras operações de desintrusão foram efetivadas e mais de 750 garimpeiros foram removidos.

<sup>55</sup> Criado pela Lei nº 98 de 17 de outubro de 1995.

<sup>56</sup> Criado pela Lei nº 96 de 17 de outubro de 1995.

<sup>57</sup> Além desses, foram realizados outros desmembramentos de terras, fazendo surgir, também, os municípios de: Amajari, Cantá, Caroebe, Iracema e Rorainópolis.

Figura 10 – Divisão Político-administrativa de Roraima a partir de 1996



Fonte: FERNANDES NETO (2006, p. 18)

O ato do governador aumentou a tensão nas áreas habitadas por indígenas, pois a divisão político-administrativa dos municípios de Pacaraima e Uiramutã incidiu, respectivamente, sobre o território da Terra Indígena São Marcos e sobre a área pretendida como Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TI RSS).

Insatisfeitos com o ato governamental, os índios reuniram-se e declararam à imprensa que não permitiriam que as eleições municipais daquele ano ocorressem nos dois novos municípios. Obedecendo a mandado de segurança impetrado pelo governo do estado, o Tribunal Regional Eleitoral realizou o pleito, contando com o auxílio de tropas do exército e da Polícia Federal.

As manifestações contra a criação dos municípios seguiram-se com a tentativa de autodemarcação, promovida pelos índios, e lançamento de campanha internacional, pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), em favor da demarcação da TI RSS. Do lado oposto, o

governo estadual reunia-se com fazendeiros e advogados a fim de estudar as possibilidades de contestação judicial contra a delimitação apresentada pela Funai.

Ainda em 1996, com a assinatura do Decreto 1.775, introduziu-se o princípio do contraditório no processo de reconhecimento de Terras Indígenas, permitindo a contestação da demarcação da TI RSS pelos atingidos, e, o então Ministro da Justiça, Nelson Jobim, excluiu, no despacho nº 80/96, parte das terras demarcadas como indígenas.

Nesse período, o governo buscava alternativas para o crescimento do estado, dentre as quais uma solução para a distribuição de energia elétrica extremamente precária e ineficiente para atender a contento à população. Por conta disso, o Ministério de Minas e Energia, através da Portaria 121, autorizou a Eletronorte a implantar a linha de transmissão denominada Interligação Elétrica Brasil-Venezuela (popularmente conhecida como Linhão de Guri), em 23° kV, cortando a Terra Indígena São Marcos, no Brasil, e o Parque Nacional de Canaima, na Venezuela.

Os povos indígenas da Venezuela foram os primeiros a se manifestarem contra o projeto do “Linhão de Guri”. Eles temiam que a passagem da energia favorecesse empresas mineradoras interessadas em explorar o seu território. No entanto, por não terem a propriedade das terras do Parque Nacional de Canaima, o governo não fez consultas aos povos indígenas que, na tentativa de chamar a atenção para as desvantagens do projeto, sabotaram a obra, bloquearam estradas e foram até a embaixada brasileira na Venezuela para protestar contra a construção. A expectativa de sensibilizar o governo brasileiro e venezuelano para os prejuízos que os povos indígenas teriam por conta do projeto foi frustrada.

Do lado brasileiro, os povos indígenas da TI São Marcos elaboraram uma pauta de negociações com a Eletronorte que incluía: a desintrusão da área; indenização por danos ambientais irreversíveis e pelos bens individuais de cada índio atingido; recuperação das áreas degradadas durante a construção; além de “um estudo para estabelecer o fornecimento de energia entre algumas comunidades da Terra Indígena de São Marcos, através do Programa São Marcos, um convênio firmado entre a Eletronorte, a FUNAI e as comunidades da reserva indígena” (FEARNSIDE, 1996, p. 16).

Após inúmeros debates, em 11 de dezembro de 1998, por força da Portaria nº 820 do Ministério da Justiça, assinada pelo então ministro Renan Calheiros, a TI RSS foi declarada de posse permanente dos índios – com um total de 1.678.800 hectares, desencadeando uma série de manifestações desfavoráveis à demarcação contínua. Novamente inúmeras ações são

impetradas no Supremo Tribunal Federal solicitando a revisão dos limites territoriais assegurados pela portaria.

Os confrontos continuaram sendo uma realidade na área e, em 2004, os não índios contrários à demarcação contínua invadem a Missão Surumu, fazem reféns três religiosos ligados ao CIMI e ao Instituto dos Missionários da Consolata, como forma de manifestar seu descontentamento com a declaração do Ministro da Justiça, Márcio Thomaz Bastos, de que a TI RSS seria homologada.

No dia 2 de julho daquele mesmo ano, o Supremo Tribunal Federal (STF) manteve uma decisão da Justiça Federal de Roraima que impedia a homologação contínua da reserva. Apenas em 15 de abril de 2005, respaldando-se no mecanismo de dupla-afetação, o Presidente da República assina o Decreto s/n que homologou a TI RSS, especificando como extensão 1.747.464 ha, em área contínua.

A assinatura desse ato administrativo gerou novas ações judiciais e uma série de confrontos entre índios e não índios na região homologada. Por isso, em junho de 2007, o STF determinou a desocupação da área, e teve início a Operação Upatakon III, que foi interrompida em decorrência de ação direta de inconstitucionalidade ajuizada por senadores de Roraima, com respaldo do governo desse estado, no Supremo Tribunal Federal. O julgamento ocorreu em 27 de agosto de 2008. O voto do relator dizia:

[...] tudo medido e contado, tudo visto e revisto - sobretudo quanto a cada um dos dezoito dispositivos constitucionais sobre a questão indígena - voto pela improcedência da ação popular sob julgamento. O que faço para assentar a condição indígena da área demarcada como Raposa/Serra do Sol, em sua totalidade. Pelo que fica revogada a liminar concedida na Ação Cautelar nº 2009, devendo-se retirar das terras em causa todos os indivíduos não índios<sup>58</sup>.

O julgamento foi parcialmente encerrado e retomado no dia 19 de março de 2009. Dessa feita, a retirada dos não índios foi definida. Mas a reterritorialização da TI RSS só poderá ser efetivada após a divulgação do modelo demarcatório. Nele deverão constar as 19 condições propostas para que os indígenas vivam na área demarcada, dentre as quais se encontram: a liberdade de atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal; o não usufruto pelos índios dos recursos naturais; e a garantia de participação de Estados e Municípios em todas as etapas da demarcação. Concluído o processo de demarcação da TI RSS, Roraima passou a contar com 32 terras indígenas já demarcadas, conforme Figura 2 (V. seção 1.2.1) desta tese.

---

<sup>58</sup> Trecho do voto pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol do Ministro Relator do STF, Carlos Ayres Britto, no julgamento de ação ajuizada em 20 de maio de 2005.

Neste ponto, é relevante ratificar que a formação de múltiplas territorialidades trouxe à tona a necessidade de se usar o território como fator regulador das relações sociais, sem que, em um primeiro momento, fosse efetivada uma política de territorialização plena. Por isso, os povos indígenas de Roraima se mobilizaram, dentre outros aspectos, em defesa do direito a terra.

Essa luta desencadeou inúmeros problemas étnicos e fundiários que perduram ainda no século XXI, como resultado da visão antagônica de índios e não índios sobre o uso da terra, ou seja, cada grupo exercita uma noção de territorialidade e nela se fundamenta quando se organiza em prol de se territorializar os espaços. Se para aqueles a terra tem um forte valor simbólico em sua cosmologia, parte dos não índios acredita que a extensão territorial restante da soma entre áreas demarcadas como terras indígenas e às destinadas para Unidades de Conservação Ambiental, conforme quadro 1, não é o suficiente para alavancar o desenvolvimento do Estado de Roraima.

Quadro 1 – Distribuição de terras em Roraima

Extensão total de RR	22.411.800 há
Extensão total das áreas afetadas como Terras Indígenas em RR (identificadas, declaradas e homologadas, incluindo a área referente à Raposa/Serra do Sol)	10.311.679 há
Participação das TIs (incluindo a área referente à Raposa/ Serra do Sol) na área total do Estado de RR	46,01%
Participação da TI Raposa/Serra do Sol na área total de RR	7,8%
Extensão total de áreas em RR não afetadas como Terras Indígenas	12.100.121 há
Extensão total das áreas afetadas como Unidades de Conservação (UCs) em RR	4.320.748 há
Participação das UCs na área total do Estado de RR	19,28 %
Extensão total de UCs, descontando as sobreposições com Terras Indígenas	1.440.240 há
Participação das UCs na área total do Estado de RR, descontando as sobreposições com Terras Indígenas	6,43 %
Extensão total das áreas protegidas federais em RR, (TIs + total de UCs fora de TI)	11.804.259 há
Participação das áreas protegidas (UCs+ TIs) na área total do Estado de RR	52,44%

Fonte: Instituto Socioambiental (2008)<sup>59</sup>.

A garantia do usufruto desses territórios pelos povos originários de Roraima, em consonância com o disposto na Constituição Federal de 1988, depende da continuidade da luta do movimento indígena em prol da defesa dos direitos coletivos desses povos.

<sup>59</sup> Disponível em: < Disponível em: < <http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa/?q=node/78>>. Acesso em: 24 mai 2016.

## 2.2 Os Espaços de Poder e o Sistema de Representatividade Indígena

As informações históricas coletadas, com o objetivo de entender a importância das lideranças na organização sociocultural das comunidades indígenas de Roraima e seu papel como representação de seu povo, junto a diferentes instâncias indígenas e não indígenas, revelam que a formação dos movimentos sociais indígenas têm relação direta com a decisão de determinados atores em sair de um suposto estado de indolência e reagir às espoliações praticadas contra seu grupo étnico, conforme declaração do entrevistado Clóvis Ambrósio: “tudo era difícil porque os fazendeiros impediam nossa passagem. Muitas vezes, a gente tinha medo de andar, de ser agredido”.

Se durante o período colonial a resistência indígena foi inicialmente marcada pelo abandono dos povoamentos, se as tensões ali vivenciadas levaram aos confrontos armados e ao recuo dos índios para outras áreas, com a propagação das ideias indigenistas de valorização da cultura indígena e reconhecimento da importância dos índios na história oficial de suas Nações, criou-se uma nova perspectiva para participação política desses sujeitos com a organização de ações que resultassem na resolução de problemas causados pelo contato com a sociedade não indígena (LIMA, 2008): os movimentos sociais indígenas.

Inicialmente, os movimentos sociais parecem definir-se como “contestação” ao sistema simbólico de justificações utilizado pela dinâmica político-institucional em vigor, para legitimar sua existência, originando, desse modo, formas politicamente organizadas de oposição (GADEA, 2008, p. 494).

Para legitimar sua existência, um movimento social deve manter-se coeso na luta em torno de suas demandas, apresentar compatibilidade entre a ação estratégica e a dimensão identitária (GADEA, 2004a), sua demanda precisa ter legitimidade e seus líderes possuem capacidade de mobilizar seguidores, empregar recursos (ativistas, dinheiro, conhecimentos etc.) e serem imbuídos de representatividade (SILVA, 2001). Assim, como estratégia de resistência, Seu Cristóvão Barbosa diz que ao visitarem outras comunidades e conversarem sobre as condições de vida dos parentes, as lideranças que iniciaram todo o processo identitário do movimento indígena local pela demarcação contínua usavam como argumento a exploração do trabalho indígena, a expropriação da terra e a possibilidade de dominarem os conhecimentos dos não índios para “aprender uma nova vida, aprender deles mesmos”, em benefício de seu povo, “para ter o que é nosso, para adquirir o que nós queremos para a comunidade”. Desse modo, conseguiam convencer outros tuxaus a aderirem à defesa do interesse coletivo pela demarcação dos territórios imemoriais.



O embrião do movimento social indígena prosperou, revelando-se como um tipo de ação coletiva que se encaixa nos chamados “novos movimentos sociais”, cuja delimitação temporal, no cenário brasileiro, tem como ápice as mobilizações vivenciadas nos anos finais de 1960 e ao longo da década de 1970. Pautavam-se em reivindicações decorrentes do descontentamento de determinados grupos sociais com o contexto político instaurado pela Ditadura Militar, a partir do Golpe de 1964.

A instalação do regime militar acentuou o traço autoritário e excludente que historicamente assinalou o processo de formação social brasileiro. Ele engendrou uma célere modernização nas relações capitalistas de produção, que teve como um dos seus principais corolários a concentração de renda nas mãos de uma fração minoritária da população (FERREIRA JR, 1998, p. 137).

As inquietações desses atores giravam em torno da retomada do Estado democrático de direitos, modernização econômica, reestruturação do Estado, incidindo na ampliação da cidadania (GADEA, 2004b). Essas reivindicações foram reprimidas pela ditadura, que usou recursos violentos, como a tortura e a publicação do Ato Institucional número 5 (AI- 5), o qual investia o Presidente da República do poder de, dentre outras providências, suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de dez anos.

Os movimentos sociais se apresentavam como eminentemente políticos, focalizando suas inquietações em torno da figura do Estado e dos atores políticos tradicionais: sindicatos, movimentos populares e de massa, setores sociais pertencentes a estruturas partidárias (GADEA, 2004b, p. 233).

Dentre os setores sociais a assumirem uma postura política frente as mudanças socioeconômicas que se configuravam na América latina, desde a década de 1950, encontra-se a Igreja Católica que, visando definir preceitos para manter o controle de sua base e adequar-se ao momento político, realizou o Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965. Dentre os resultados, a Igreja declarou sua opção pelos pobres, assumiu sua *mea culpa* em processos históricos de exclusão social e comprometeu-se a desenvolver uma teologia para as lutas sociais. Criava-se, pois, o alicerce para a Teologia da Libertação.

Amparando-se na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* , a Igreja Católica passou a se organizar em pastorais de base, formadas por fiéis que assumiam o compromisso político de desenvolver um “cristianismo social”. Havia também a preocupação em desenvolver o pensamento crítico entre os participantes e as classes oprimidas, convidados a refletirem sobre sua situação geopolítica, social e os resultados que a libertação poderia promover para essas classes (DUSSEL, 1981).



O pensamento social ganhou força no seio da igreja latino-americana e, por isso, seu episcopado realizou três conferências, em Medellín, Colômbia, em que o tema central foi a discussão da proposta de evangelização social apresentada pelo Concílio Vaticano II, de modo a adequá-la à realidade local. Assim, a Teologia da Libertação da América Latina, seguindo o método Ver-Julgar-Agir, constrói um novo projeto de evangelização em que dá voz aos pobres, marginalizados e sofredores, de modo que pudessem lutar contra sua situação de miséria e opressão.

Respaldados por essas orientações, os padres do Instituto dos Missionários da Consolata, radicados em Roraima a partir de 21 de novembro de 1948, quando assumiram os empreendimentos construídos pelos monges da Ordem dos Beneditinos, abdicaram do modelo de catequese tradicional, passando a desenvolver projetos de evangelização pela inculturação.

Em 1968, expandiram ainda mais sua evangelização social, promovendo “cursos de instrução religiosa” para tuxauas. Na programação desses cursos, era reservado um horário para que as lideranças indígenas conversassem sobre os problemas de sua comunidade. Esse processo implicou que a atuação missionária passou a ordenar-se mediante uma coexistência dos valores das tradições em contato. Exigia-se do missionário um conhecimento compartilhado e respeito pelo nativo.

Conforme foi sugerido anteriormente, essa nova forma de atuação indigenista da Igreja Católica pautava-se na opção preferencial pelos pobres e oprimidos, no caso da Amazônia: os povos indígenas. A mudança de postura por parte das Ordens católicas foi liderada pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Dessa feita, a partir de 1970, vivenciou-se o início de uma série de estratégias emancipatórias que visavam dar autonomia às comunidades indígenas. São organizadas cooperativas, cantinas indígenas (comércios comunitários) e o Conselho das Malocas. Essas ações eram fomentadas com o apoio irrestrito e financiamento, em alguns casos, da Diocese de Roraima. Rivanildo Cadete assim avalia a intervenção da igreja no movimento indígena:

*A igreja católica reconheceu o erro que ela cometeu. Tanto é que é uma das únicas que reconhece a questão do direito dos povos indígenas a terras. Hoje, a gente apoia muito a iniciativa da igreja católica. Se não fosse ela, a gente não estaria na situação que nós estamos hoje.*

Sua fala refere-se aos investimentos da Igreja Católica em Roraima em apoiar a formação de um sistema de representatividade indígena. Com esse fito, ainda em 1970, a escola da Missão Surumu, passou a ser denominada ‘Centro de Formação de Lideranças

Indígenas' (DIOCESE DE RORAIMA, 1989), como reflexo dos cursos de formação religiosa/reunião de tuxauas.

Nessa época, por incentivo dessa organização eclesial surgiram movimentos sociais voltados para a defesa dos excluídos, como: a Pastoral da Terra; as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Criado em 1972, o Cimi, entidade vinculada à CNBB, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas. De acordo com Sues (1989, p. 18-19), em sua origem, propunha-se a:

promover a pastoral missionária; dar assistência jurídica aos missionários; promover sua formação teológica e antropológica; criar o espírito missionário na população brasileira; cuidar de certos aspectos financeiros das paróquias no campo indígena; promover, neste mesmo campo, seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, mormente com a Fundação Nacional do Índio (Funai), e dos missionários entre si.

Em 1977, por ocasião da reunião anual de tuxauas (Figura 11), na Missão Surumu, um representante do Cimi foi convidado para ministrar um curso sobre a questão indígena aos missionários que trabalhavam em Roraima.

Figura 11 - Participantes da I Assembleia Indígena em Roraima



Fonte: Arquivo do Conselho Indígena de Roraima/Foto de Antônio Carlos Moura/ CIMI, 1977.

Salienta-se que os representantes do Cimi se preocupavam em oferecer infraestrutura e metodologia adequadas à natureza das reuniões, de modo que todas as lideranças tinham direito à voz e “os primeiros encontros constituíram-se num espaço para se falar de liberdade, de socialização e de informação dos problemas” (VIEIRA, 2003, p. 166). As atividades foram encerradas no segundo dia de trabalhos.

A FUNAI, auxiliada pela Polícia Federal, interrompeu a Assembleia sob a justificativa da presença de D. Thomás Balduino, presidente do CIMI e Bispo de Goiás. A FUNAI impunha como condição, para a continuidade da Assembleia, a retirada de D. Balduino, o que mostra que as relações entre os militares e a Igreja Católica não iam bem (VIEIRA, 2003, p. 177).

Nota-se que a ação em torno dos interesses das lideranças indígenas englobava temas que dialogavam com os princípios básicos para o reconhecimento de um movimento social, conforme ensina Touraine (1990), quais sejam: i) o princípio de identidade e consciência coletiva; ii) o princípio de oposição; e iii) o princípio de totalidade.

As experiências compartilhadas fizeram com que amadurecesse uma consciência crítica e os tuxauas reconhecessem que possuíam problemas e opositores em comum, o que demandava a necessidade de reagirem contra o sistema de ação histórica que os segregava. Essa estratégia de formação de uma nova identidade e fortalecimento do sentimento de pertença foi se propagando, tendo a igreja e a escola como espaços para essa consciência, conforme revela a narrativa de Rivanildo Cadete:

*Eu participava do grupo de jovens da igreja católica lá na Malacacheta. Eu e outros jovens da comunidade. A gente ia de bicicleta para as reuniões na comunidade Moscou, Tabalascada e outras. Esses encontros fizeram com que a gente olhasse a vida, a estrutura da realidade indígena com outros olhos. E quando eu falo “com outros olhos” eu me refiro a buscar uma melhoria para a coletividade. Então eu fui tendo prazer nisso, não dá para simplesmente estar lá no meio da multidão, a gente deve fazer parte da história do contexto em que a gente se encontra.*

Ocorria, assim, a materialização de uma corrente voltada para a organização de um movimento que lutasse pela retomada dos territórios imemoriais, reconhecimento da identidade e autonomia dos povos indígenas, para que pudessem exercer suas formas próprias de governança, numa demonstração de que “las estrategias comunitarias son reflejo de un potencial “entrelazamiento” de espacios, temporalidades y valores” (GADEA, 2004a, p. 49).

Considerando a recomendação de Gadea de que a compreensão dos mecanismos de exclusão e de valorização de um ideal comunitário envolve o lugar dos atores na estrutura de produção, destaca-se nesse cenário o papel dos tuxauas como lideranças historicamente

constituídas para “exercer uma espécie de mediação polifônica que conforma o campo das relações intersocietárias” (REPETTO, 2008, p. 112) e na defesa de uma identidade para seu povo.

Cabe explicar que a designação – tuxaua - foi introduzida na cultura indígena local como título concedido ao membro da aldeia responsável pela intermediação entre comunidades e dessas com os não índios. “Alguns velhos makuxi contam que foram os padres da Guiana que criaram o cargo tuxaua. Outros dizem que foi o Gal. Rondon que nomeou os primeiros tuxauas, dando a alguns deles uma farda militar e uma trombeta” (DIOCESE DE RORAIMA, 1989, 48). Com a organização do movimento indígena, a escolha do tuxaua passou a se efetivar por votação, devendo o pretendente ao cargo demonstrar conhecimento da realidade, coerência entre discurso e ações, comprometer-se a realizar reuniões para confirmar os interesses da comunidade e, conforme deliberações, ele defenderá o que for indicado como a melhor alternativa pela coletividade.

A proposta de reconfiguração da organização social nas aldeias fez com os tuxauas tivessem sua autoridade reforçada e assumissem a incumbência de acompanhar, incentivar a execução das atividades resultantes dos projetos financiados por organizações estrangeiras ou pela Diocese de Roraima.

Neste ponto, faz-se mister, também, esclarecer que o uso da denominação “comunidade” passou a substituir o termo “maloca” para a identificação dos agrupamentos indígenas, em virtude deste ser usado com sentido pejorativo entre os não índios. Essa mudança ampara-se em uma “política do sujeito” que, conforme teoria defendida por Torraine (1998), diante da situação limite de dessocialização, de fragmentação da identidade, surge como alternativa para a instauração de um projeto democrático de vida social, buscando, para tanto, a proteção institucional das iniciativas e valores comunitaristas.

Gadea (2004a, p. 53) define o termo comunidade como “aquele espacio (geográfico, cultural) donde los conflictos sociales y las confrontaciones políticas, así como las demandas más comunes y las formas de participación, organización y lucha, tiene su escenario”. Explica ainda que todas as estratégias emancipatórias se enquadram no que representa o contexto da modernidade global, dependendo, obviamente, de um maior ou menor desenvolvimento de sua racionalidade e de acordo com os diferentes contextos, devendo-se, por isso, reconhecer que a globalização, como processo histórico já consolidado, produz efeitos diversos, contradições e desafios para a construção de um projeto de modernidade. Alerta, contudo, que não se pode entender uma comunidade como contra discurso da globalização, mas sim como consequência, produto e condição inerentes a esse fenômeno. Defende, ainda, que, “en la

dimensión comunitario-cultural, es donde pueden virtualmente presentar-se, al menos visiblemente, expresiones de resistencia y la estructuración de acciones individuales y colectivas contra la “lógica de la globalización” (GADEA, 2004a, p. 55 – 56).

Seguindo essa linha de pensamento, entende-se que o projeto “Uma Vaca para o Índio”, por exemplo, caracteriza-se como estratégia de reação às condições históricas de contradições geradas pelo capitalismo. A base dessa iniciativa era a concessão temporária de 52 reses, sendo dois machos, para uma comunidade, pelo período de cinco anos. Cumprido esse prazo, a mesma quantidade de animais deveria ser repassada à outra comunidade e a primeira ficaria com o excedente. Essa ação, além de criar um mecanismo para a segurança alimentar, fortalecia a rede de relações solidárias e garantia a ocupação da terra, sob o argumento ideológico - “se nós tivermos o gado a terra é nossa”, de modo que o discurso dos não índios de que “terra sem gado não tem dono” (CAVALCANTE, 2010, p. 715) não poderia mais ser utilizado para justificar a ocupação dos territórios tradicionalmente habitados pelos povos indígenas.

A criação de roças comunitárias entre os Wapichana também contribuiria para confirmar que as ações estratégicas da igreja visavam transformar o sistema de produção dos índios (CIRINO, 2009), inserindo-os em uma nova ordem econômica. Acrescenta-se que os projetos comunitários financiados pela Diocese de Roraima formavam uma rede de resistência, com motivações morais e cooperativas que se encaminhariam para “a ordem do íntimo, ‘do próximo’, um ‘estar junto antropológico’ diria Maffesoli” (GADEA, 2004a, p. 58, tradução nossa).

Os projetos de emancipação das comunidades indígenas delinear-se nas discussões durante as reuniões anuais (cujo marco foi o ano de 1971). Estas, a partir de 1975, passaram a ser denominadas “assembleias de tuxauas” (SANTILLI, 2001) e as discussões registradas em atas. O número de participantes de diferentes etnias cresceu gradativamente e, conseqüentemente, surgiram os conflitos, provocados, inicialmente, pela falência do “projeto de cantinas”. Este tinha o objetivo de facilitar aos índios o acesso a produtos industrializados, de modo que as dívidas acumuladas pelas negociações estabelecidas com os regionais deixassem de ser uma constante fonte de submissão. Isto porque os bens adquiridos eram contabilizados e “cobrados quando se fizesse necessária a força de trabalho” (SANTILLI, 2001, p. 41) do devedor, fato que colocava os índios em situação permanente de exploração, pois nem sempre o valor do produto correspondia à força de trabalho empreendida.

A proposta de fortalecer o desenvolvimento comunitário e coletivo aparando-se na construção de um projeto “próprio” fracassou. Atribui-se sua derrocada a uma série de fatores



derivantes do estranhamento dos índios frente a práticas inerentes à cultura do capitalismo, por exemplo: o desconhecimento contábil por parte do responsável pela cantina para registrar as vendas e controlar o sistema de “fiado”. Além disso, havia uma indefinição de critérios sobre a quem se poderia realizar uma venda: “se somente os que trabalharam ou todo o grupo”; indagava-se: Pertencia a quem? Ao grupo ou àqueles que contribuíram com o capital inicial?”(CIRINO, 2009, p. 192). As inquietações transformaram-se em “acusações de favorecimento indevido entre as lideranças locais, dando ensejo ao surgimento de um novo tipo de organização indígena [...] os conselhos regionais” (SANTILLI, 2001, p. 43), criados durante a assembleia dos tuxauas ocorrida em janeiro de 1984. Ao conselheiro eleito em cada região, caberia participar da elaboração, apoiar e fiscalizar a execução dos projetos indigenistas, além do agenciamento das relações próprias do cotidiano das comunidades com a sociedade regional.

Naquele momento, delinear-se movimentos indígenas para campos prioritários: demarcação dos territórios indígenas, saúde, educação e outras demandas relacionadas à garantia de melhores condições de vida nas comunidades (REPETTO, 2008). Havia ainda a preocupação em definir a estrutura hierárquica de suas organizações e seu reconhecimento social, cultural e jurídico, a fim de legitimar sua atuação. Dessa forma, as ações coletivas antes mobilizadas no plano comunitário deslocaram-se “verticalmente, privilegiando a hierarquia e a representação política em moldes partidários” (SANTILLI, 2001, p. 44).

A partir dos conselhos regionais, criou-se o Conselho Indígena do Território Federal de Roraima (CINTER), que assumiu a representatividade e a defesa dos direitos coletivos dos povos indígenas desse estado, elaborando documentos em que eram denunciados os conflitos interétnicos nos diferentes territórios indígenas, com ênfase para os confrontos ligados à ocupação dos espaços, exploração da força de trabalho indígena por fazendeiros e o descaso das instituições governamentais indigenistas para com as demandas dos movimentos indígenas.

Contudo, a pretensa unicidade de um projeto político e sociocultural de afirmação de uma identidade para os povos indígenas de Roraima e definição de estratégias de combate às forças de exclusão sofreram uma ruptura, em virtude da divergência quanto ao modelo demarcatório a ser adotado na definição das terras indígenas: área contínua ou “em ilhas”; insatisfação com as decisões e encaminhamentos realizados pela coordenação geral do CINTER (REPETTO, 2008), a quem acusavam de priorizar apenas os problemas da região Raposa Serra do Sol; além das interferências de fazendeiros e políticos, a partir da concessão de favores e entrega de bens a alguns índios (MONGIANO, 2011). Denota-se a dificuldade de

alguns participantes do movimento indígena que se formava de romperem com as práticas partenaristas, com a tradição clientelista, e assumirem-se como agentes da construção democrática de sua cidadania.

Manzini-Crove (1996, p. 64) refere-se a esse tipo de cisão dentro dos movimentos sociais como uma estratégia para enfraquecer as forças populares e garantir a manutenção das desigualdades em todas suas dimensões (econômica, de gênero, racial, regional, dentre outras), de garantir o *status quo* da cidadania marginalizada.

Com o advento da Nova República, os conteúdos culturais que norteavam os governos se mostraram diferentes, passando a incluir a cooptação de forças ligadas às camadas populares, de modo subalterno. Assim, a partir de 1984, faz-se isso jogando-se com as próprias desigualdades dos movimentos, criam-se divisões entre eles e tentando enfraquecer essas forças populares com propostas específicas. O governo estabelece formas de procurar trazer essa população-cooptada, a meu ver, na busca de refundar a cidadania marginalizada.

No caso de Roraima, a interferência de grupos de interesse na formulação da agenda do movimento indígena resultou em sua ruptura e na cooptação de algumas lideranças para a defesa da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol no modelo descontínuo, sob a alegação de que as comunidades localizadas em áreas de difícil acesso sofreriam com o isolamento e atraso em relação ao desenvolvimento (SILVA; BRAGA, 2011), fomentando-se a criação de novas organizações indígenas.

Repetto (2008) explica que, conforme se alterava a sociabilidade entre os grupos multiétnicos, formavam-se outros com sujeitos que se identificavam como possuidores de objetivos comuns e, por isso, estabeleciam novas alianças e criavam uma entidade para defender o interesse daquela coletividade. Esse autor argumenta que as propostas de articulação política desses grupos apresentavam pontos divergentes, o que impede o uso do termo “movimento indígena”. Dessa forma, considerando a polifonia de vozes no contexto de Roraima, o autor distribui as organizações indígenas em três movimentos: movimento indígena pela demarcação contínua; movimento indígena pela demarcação em ilhas; movimento indígena pela produção.

Formadas a partir do movimento indígena pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e desintrusão da Terra Indígena São Marcos, identificam-se as seguintes organizações: Conselho Indígena de Roraima (CIR), Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIRR), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIRR), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR), Associação dos Povos da Terra Indígena São

Marcos (APSTISM), Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental (TWM).

Do movimento indígena pela demarcação descontínua e garantia da permanência dos fazendeiros nas áreas identificadas como terras indígenas, formaram-se: Associação dos Índios Unidos do Norte de Roraima (SODIURR), Associação Regional dos Rios Kinô, Cotingo e Monte Roraima (ARIKOM), Associação para o Desenvolvimento das Mulheres Indígenas de Roraima (ADMIR), Aliança para Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas (ALIDCIR).

Repetto (2008) esclarece que os conflitos ideológicos entre as organizações resultaram, também, do entendimento que as lideranças assumiam para a palavra “desenvolvimento”. Para o grupo que defendia o modelo demarcatório descontínuo esse termo relaciona-se à ideia de ter acesso a bens e produtos da modernidade que lhes garantem melhor qualidade de vida. Entende-se que, para os participantes desse grupo, a saída de fazendeiros e rizicultores das terras demarcadas causariam entraves para esse acesso e, conseqüentemente, teriam de “voltar à cultura dos antigos [...] impediria o desenvolvimento e o que eles querem: tocar para frente, não regressar nos caminhos da cultura” (p. 94-95). Destaca que esse posicionamento demonstra que os sujeitos privilegiam nesse conceito noções de natureza econômica e cultural.

Para as organizações do movimento indígena pela demarcação contínua, o significado de “desenvolvimento” remete à “tranquilidade decorrente do reconhecimento de seus territórios e, logo em seguida, pelas expectativas de melhorias da educação e produção” (p. 93). Nesse conceito, amplia-se o sentido do termo, agregando valores sociais e simbólicos ao aspecto cultural e os diferentes discursos assumidos pelas lideranças indígenas confirmam a perspectiva de que o capitalismo se empenha a restringir não só as condições materiais, políticas e econômicas da vida em sociedade, mas também imprime sua força nas condições culturais desses atores sociais (p. 101).

Reunindo lideranças com posicionamentos ambíguos em relação ao tema do modelo demarcatório, surgiu o “movimento indígena de produção”, assumindo ter como objetivo buscar alternativas econômicas para a localidade em que se encontra a entidade. Vinculam-se a esse movimento as seguintes organizações: Associação Cultural dos Povos Indígenas de Roraima (ACPIR), Mutirão Comunitário da Barata e Adjacências (MCBA), Associação Regional dos Trabalhadores Indígenas para o Desenvolvimento (ARTID), Associação Regional Indígena do Amajari (ARIA), Associação Comunitária do Boqueirão (ACB), Associação Regional Indígena do Baixo São Marcos (ARIBAS), Associação dos Produtores



Rurais da Maloca da Anta (APROMA), Cooperativa dos Produtores Agrícolas Indígenas de Roraima (COOPAIR).

Além das organizações que fizeram parte do estudo de Repetto (2008), existem ainda: o Conselho do Povo Ingarikó (COPING), Hutukara Associação Yanomami (HAY), Associação do Povo Ye'kuana do Brasil (APYB), Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), Associação do Povo Indígena Wai-Wai Xaary (APIWX), Organização dos Povos Indígenas de Roraima (OPIR), Organização dos Indígenas Positivos do Estado de Roraima (OIPERR), Associação Texoli, Associação Programa São Marcos (APSM), Associação Agropecuária da Região Central Água Fria (AARCAF), Associação Comunitária dos Produtores Indígenas do Maruwai (ACPIM), Associação do Povo Indígena Wai Wai (APIW), além das associações de pais e mestres.

Durante a participação em assembleias e reuniões comunitárias, percebeu-se o esforço de algumas lideranças em congregar todas as organizações em torno da formação de um discurso centrado na luta pelos direitos coletivos dos povos indígenas, de participação conjunta na elaboração de uma agenda em defesa de políticas públicas voltadas para o desenvolvimento econômico das terras indígenas, fortalecimento da cultura, implantação de sistemas distritais de saúde para atendimento das populações indígenas, oferta de educação escolar indígena em diferentes níveis e modalidades de ensino, seguindo-se os princípios da interculturalidade, especificidade e bilinguismo, dentre outras reivindicações que se transformem em projetos e benefícios para as comunidades.

### **2.3 Historicidade do Movimento Indígena em Roraima: o ‘espaço vivido’ pelas lideranças macuxi e wapichana**

Esta seção dedicou-se a buscar, na literatura etnográfica e histórica de Roraima, registros sobre posicionamentos de indígenas que demonstrem sua resistência ao colonizador e se caracterizem como exemplos das primeiras ações coletivas que resultaram nos movimentos sociais indígenas.

Averiguou-se que índios identificados como “principais”, nos manuscritos de Alexandre Rodrigues Ferreira e Lobo D’Almada, eram considerados pelos seus pares como lideranças e assim reconhecidos pelas autoridades no interior dos aldeamentos. Em virtude disso, assumiam as intermediações durante os descimentos e sua presença garantia a permanência de seus liderados nos povoamentos.

Os desmandos cometidos pelos representantes da Coroa em relação a esses atores foram motivos de “rebeliões” e renúncia ao cargo oficial dentro do povoamento, assumindo outra estratégia de resistência frente à liderança de seu grupo: o abandono do projeto de colonização portuguesa.

Na história da colonização do Vale do Rio Branco, o tratamento dispensado a um principal resultou no esvaziamento de quase todos os povoados instalados ao longo desse rio. Destaca-se, ainda, que as descrições realizadas pelo olhar europeu de Ferreira, dos personagens que assinam as cartas transcritas por ele e de D’Almada sugerem que as insurreições comandadas pelos principais resultavam de interesses pessoais e não coletivos, caracterizando-se a prática do caciquismo.

Essa política clientelista, pautada na troca de favores, tem início com a identificação pelos colonizadores dos chefes índios com os quais poderiam estabelecer negociações e, assim, reduzir a distância entre a população nativa e a administração colonial.

Nos países ibéricos, tal como nas antigas colônias espanholas, o poder do cacique em uma determinada circunscrição, nutria-se da sua capacidade para distribuir bens e serviços por um núcleo mais ou menos reduzido de seguidores ou clientes. Distribuição que, assumindo uma forma singular e discriminatória, se baseava, quer em recursos pessoais, quer no favor administrativo. [...] Os caciques garantiam, ainda, serviços de natureza colectiva (estradas, pontes, escolas) (LOPES, 1991, p. 128).

O caciquismo derivou-se, assim, da formação de um tipo social que assumia a responsabilidade de ser o mediador entre seu grupo étnico e o poder público, não lhe sendo exigido nenhum requisito além da capacidade de liderar e obter a realização de serviços pontuais. Quanto maior o poder de articulação do “cacique” em sua comunidade, maiores as chances dele se tornar um agente do poder público, ampliando suas chances de controlá-la politicamente.

Por essa perspectiva, entendem-se as razões por que a Coroa portuguesa conferia benefícios e honrarias às lideranças indígenas, dentre as quais a concessão de títulos nobiliárquicos àqueles que participavam das conquistas territoriais sobre holandeses e franceses. Essas lideranças ofereciam “suas pessoas e vidas ao serviço de Vossa Majestade [...], como seu rei e senhor” (MEDEIROS, 2011, p. 2).

A concessão de hábitos das ordens militares aos índios garantia-lhes “ostentar o título de Dom e muitas vezes também recebia uma tença, ou seja, um rendimento, incorporando-se dentro da estrutura política colonial como nobre vassalo do rei de Portugal” (MEDEIROS, 2011, p. 2).

Conforme se expandiram as práticas capitalistas, o caciquismo foi ganhando novas formas. Assim, as relações de compadrio entre índios e fazendeiros no Vale do Rio Branco eram uma reconfiguração desse fenômeno. Estes tomaram para si o poder político local, assumiram-se como colonizadores e passaram a subjugar os nativos, que deixam de ser “compadres” para se tornarem intrusos em suas próprias terras. Os fazendeiros passam a ostentar o título de “coronéis”. Por essa perspectiva, o termo cacique já não diz respeito apenas aos chefes índios, mas sim aos sujeitos que “controlam as relações entre o centro político e econômico do país e uma realidade local que só é parcialmente integrada ao espaço nacional” (TOURAINÉ, 1989, p. 109). Esse teórico considera o coronelismo como uma variação do caciquismo decorrente do fato de o Estado no Brasil ser forte e conseguir imprimir uma “rede de coronéis” que cumpria o papel de realizar as ações de interesse do governo em substituição à representação local junto ao poder central.

Toda a organização política da *Velha República*, antes de 1930, era dirigida de cima; os *coronéis* dependiam do governo, em vez de representarem um poder local capaz de resistir ao poder central ou capaz de impor-lhe os interesses latifundiários (IDEM, p. 110, grifos do autor).

Touraine explica, ainda, que, conforme a força do sistema político, o caciquismo apresentou-se com diferentes feições nos países da América Latina. Independente da forma que assume e da realidade em que se constitui como mecanismo político, o caciquismo “é antes um meio de controle de uma população do que um agente de expressão das suas demandas, incapazes de se manifestarem diretamente através do canal de “representantes” eleitos” (IDEM, p. 112).

Cabe destacar a análise de Touraine a respeito da capacidade do caciquismo em impor obstáculos à formação de movimentos sociais integrados, identificando os caciques como os responsáveis por esse impedimento e pela aplicabilidade de estratégias que visam refundar a cidadania marginalizada sobre a qual se tratou anteriormente. Nesse sentido, pode-se atribuir à ação dos caciques a polifonia e heterogeneidade discursiva entre as lideranças indígenas que participavam dos Conselhos Regionais, resultando em diferentes movimentos sociais indígenas em Roraima.

Ao falar sobre a divisão do movimento indígena em Roraima que originou diferentes organizações da sociedade civil, Rivanildo diz que teve a curiosidade de investigar as razões.

[...] uma vez eu questioneei sobre a ‘quebra’ no movimento com um professor de história [...] que disse o seguinte: ‘isso se deu pelas questões idealistas da pessoa que não se via enfrentando o não índio, se iludia com propostas externas’ [...].

*Então não foi por questões étnicas, mas sim por escolhas individuais [...] não foi algo ligado à organização, foram as pessoas [...].*

Deslocando a discussão para a modernidade, o diálogo entre as fontes históricas e as teorias dos “novos movimentos sociais” constituiu-se ferramenta importante para a compreensão sobre as estratégias usadas pelas organizações indígenas em Roraima que deveriam, a priori, assumir a luta contra o colonialismo e a negação da identidade social e cultural dos povos que representam. Foram, ainda, fundamentais para entender as estratégias dos grupos de interesse anti-indigenistas no convencimento de alguns índios para adotarem um discurso contrário ao defendido pelo movimento indígena em constituição, fato que polarizou as discussões e fez surgir “movimentos indígenas” que tinham o mesmo objetivo – a demarcação do território das populações autóctones de Roraima – mas divergiam quanto ao modelo demarcatório a ser adotado para esse fim. Dessa forma, esse desentendimento ideológico entre os atores sociais indígenas, as rupturas em suas organizações, não significaram a derrocada da ação coletiva em defesa do direito a terra, mas sim, fizeram surgir outras vozes e contribuíram para a proliferação de diferentes movimentos indígenas em Roraima, com outro propósito comum: o investimento em projetos de autossustentação das comunidades.

Pelo exposto, entende-se que discutir a atuação das organizações indígenas locais requer, antes de tudo, o reconhecimento de que esses atores coletivos se inserem em um contexto mais amplo de consciência étnica, de fortalecimento de valores da ancestralidade, sem perder de vista as tensões próprias da modernidade, constituindo-se em “propostas e definições de projetos históricos e culturais” (REPETTO, 2008, p. 125).

Por essa perspectiva, pode-se afirmar que o campo de ação histórica desses atores coletivos possui similaridades com o de outros movimentos indígenas da América Latina, onde, durante séculos, prevaleceu o padrão hegemônico de dominação interétnica e onde modernidade e tradição se entrecruzam.

Nesse entrecruzamento surgem as incertezas dos atores indígenas sobre o futuro da organização social, política e cultural das comunidades. Mas buscam na ancestralidade elementos que os fortaleçam para se auto identificarem como “índios”, definindo a sua identidade étnica. Na modernidade, ancoram-se os projetos de autossustentabilidade e crescimento econômico das comunidades, a confiança na educação, a definição de uma agenda para a participação política e social dos atores coletivos nos processos decisórios do Estado.

Estudar a formação dos movimentos indígenas em Roraima exigiu que em alguns pontos o recorte recaísse sobre a participação dos atores sociais neles envolvidos, mas restam questionamentos que exigem trazê-los para o centro da discussão: o que significa ser uma liderança indígena? Quais as suas atribuições nas relações de poder? Como se prepararam para assumir e aprimorar sua capacidade de agência? Como são reconhecidos por sua comunidade e por outros sujeitos? Passa-se, assim, para o segundo momento da pesquisa: a análise da percepção de lideranças indígenas sobre o seu desempenho no agenciamento de projetos comunitários e nos movimentos sociais indígenas dos quais fazem parte.

### 3 DIÁLOGOS COM AS LIDERANÇAS À LUZ DA CONTEMPORANEIDADE: TRAJETÓRIAS POLÍTICAS NOS MOVIMENTOS SOCIAIS INDÍGENAS

*O que os agentes sabem acerca do que fazem e de por que o fazem – sua cognoscitividade como agentes – está largamente contido na consciência prática (GIDDENS, 1989).*

O resgate histórico sobre a colonização e povoamento da área territorial em que se encontra instalado o atual estado de Roraima serviu para que se percebesse a importância da participação de representantes dos povos indígenas na consolidação do processo de demarcação de seus territórios. Suas lideranças mobilizaram sua capacidade contestadora e reivindicatória, estruturaram-se como grupo de pressão para lograr o reconhecimento de direitos coletivos pelo Estado e a sociedade em geral e, desse modo, transformar as relações de dominação.

Considerando-se que, pensar a capacidade de agência dos atores sociais implica reconhecer a existência de uma relação entre a ação do agente, sua habilidade de monitoramento e o poder de transformar o contexto e as condições do ambiente em que se encontra, envolve, ainda, admitir não ser possível desvincular as condições globais das ações cotidianas dos sujeitos, posto que cada vez mais as práticas sociais se deslocam dos contextos locais, fazendo emergirem novas racionalidades. Cabe indagar sobre o lugar da reflexividade nesse processo, discutir sua influência na (des) continuidade da tradição, entender como ela se constitui em princípio básico da racionalidade e de seus efeitos para a interação.

Por esta perspectiva, nesta seção, com base no conceito de reflexividade discutido por Giddens (1991, 2000, 2003, 2008, 2009) e outros estudiosos, articulado aos conceitos de identidade étnica e identidade política (HALL, 2001, 2009; SANTOS, 2014), dentre outros mobilizados em uma prática de Sociologia Dialógica (GAIGER, 1999), busca-se uma aproximação entre a ação dos atores participantes da pesquisa e seu protagonismo nos movimentos sociais indígenas de Roraima, a partir das experiências por eles narradas.

#### 3.1 Reflexividade: fonte de dinamismo na modernidade

Para empreender um diálogo sobre a experiência dos sujeitos da pesquisa em ações de movimentos sociais indígenas, optou-se por fazê-lo considerando que se encontram em um contexto social marcado por descontinuidades e em que as decisões são tomadas a partir da

reflexão a respeito das circunstâncias em que os acontecimentos se desenrolam. Ou seja, trabalha-se com a premissa de que a vida social dos interlocutores se encaixa na definição de Modernidade Tardia, uma vez que esta

[...] rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais” (GIDDENS, 2002, p. 38).

Por essa perspectiva, as comunidades indígenas em que vivem os líderes entrevistados não estão imunes às consequências da modernidade, quais sejam: as incertezas manufaturadas e a reflexividade (GIDDENS, 1991), e por se encontrarem em “uma ordem pós-tradicional”, em que a “territorialidade” ou a “localidade” não são garantias da durabilidade dos vínculos, os sujeitos veem-se diante da pergunta “como devo viver?” (GIDDENS, 2002, p. 20), como lidar com os riscos de modo que as relações sociais se mantenham permeadas pela confiança? Como (re)organizar a vida social na comunidade e manter a identidade étnica?

As respostas para tais questionamentos poderiam ser formuladas à luz da teoria que trata sobre a Modernidade Tardia, nas diferentes obras de Giddens. Poder-se-ia dizer que, em “uma situação em que muitos aspectos da modernidade tornaram-se globalizados, [...] ninguém pode optar por sair completamente dos sistemas abstratos envolvidos nas instituições modernas” (GIDDENS, 1991, p. 88). Ou, ainda, argumentar que a modernidade não se configura “uma ordem em que as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional” (GIDDENS, 2002, p. 10), de modo que nas comunidades indígenas as tradições são racionalizadas e, por isso, reinventadas, discutindo-se, dessa feita, as implicações da modernidade para as diferentes esferas da vida social, suas afinidades com a dinâmica do processo de democracia, com as reivindicações de espaços de cidadania, com a globalização do conhecimento.

Contudo, considerando-se as orientações do próprio Giddens (1991, p. 20) de que, para se compreender a natureza da modernidade, faz-se necessário entender seu escopo globalizante e as discontinuidades em relação às culturas tradicionais, busca-se entender a percepção dos entrevistados a respeito de suas próprias ações e comportamentos na vida cotidiana e as relações que estabelecem entre estes, a globalização e a destradicionalização, justificando-se, dessa forma, a centralidade desta seção no conceito de reflexividade.

Nas palavras de Giddens (1996, p. 101): “Reflexividade” aqui se refere [...] a um universo de ação onde os observadores sociais são eles mesmos socialmente observados; e



hoje em dia ela é verdadeiramente global em sua abrangência”. Acrescenta que esse conceito engloba dois sentidos:

[...] um que é bastante amplo e outro que diz respeito mais diretamente à moderna vida social. Todo ser humano é reflexivo no sentido de que pensar a respeito do que se faz é parte integrante do ato de fazer, seja conscientemente ou no plano da consciência prática. A reflexividade social se refere a um mundo que é cada vez mais constituído de informação, e não de modos preestabelecidos de conduta. É como vivemos depois que nos afastamos da tradição e da natureza, por termos que tomar tantas decisões prospectivas. Nesse sentido, vivemos de modo muito mais reflexivo do que as gerações passadas. [...] A radicalização da modernidade significa ser obrigado a viver de modo mais reflexivo, enfrentando um futuro mais incerto e problemático (GIDDENS, 2000, p. 87).

Infere-se que, independente do contexto em que se encontrem os atores sociais, cada vez mais se aproximam de saberes especializados, são constantemente impelidos a examinar e reformular suas práticas. Isso não significa que abandonam definitivamente a tradição, mas sim que passam a usufruir de múltiplas possibilidades de escolhas e decisões, bem como assumem os também possíveis riscos que caracterizam a sociedade contemporânea e tornam as relações sociais passageiras e incertas, sendo, dessa feita, inevitáveis as rupturas nas práticas sociais. Nas palavras de Giddens (2003, p. 39):

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter.

Ressalta-se, dessa forma, o dinamismo imposto às práticas sociais pela inter-relação entre o conhecimento tácito detido pelos atores e as descobertas sucessivas que renovam ou confirmam esse conhecimento, em um movimento reflexivo constante de revisão das práticas sociais. Contudo, Giddens ensina que ter conhecimento do mundo social não significa ser capaz de torná-lo melhor, pois, se assim fosse, “o escopo das consequências inesperadas poderia tornar-se cada vez mais confinado e as consequências indesejáveis cada vez mais raras” (GIDDENS, 2003, p. 43). A partir dessa argumentação, afirma que a reflexividade decorre da capacidade transformadora humana sendo também a razão para o caráter instável ou mutável do mundo.

A continuidade de práticas presume reflexividade, mas esta, por sua vez, só é possível devido à continuidade de práticas que as tornam intimamente “as mesmas” através do espaço e do tempo. Logo, a "reflexividade" deve ser entendida não meramente como "autoconsciência", mas como o caráter monitorado do fluxo contínuo da vida social. Ser um ser humano é ser um agente intencional, que tem razões para suas atividades e também está apto, se

solicitado, a elaborar discursivamente essas razões (inclusive mentindo a respeito delas) (GIDDENS, 2003, p. 3).

Entende-se, assim, porque a reflexividade encontra-se associada à “consciência prática” e à “consciência discursiva”. A primeira ampara-se na capacidade dos agentes de observarem acontecimentos à sua volta, relacionando-os a suas ações. Diz respeito ao conhecimento tácito habilmente aplicado na ação, conforme interpretação de Grochowalski (2011, p. 49):

A conduta torna-se natural, fluida, no âmbito da vida cotidiana por ser proveniente de um conhecimento tácito, de tal sorte que o agente simplesmente age, sem saber expressar, necessariamente, os motivos da sua conduta (internalizada na consciência prática), mas pode, sim, expressar verbalmente, a partir de sua capacidade cognoscitiva, suas interpretações sobre ela.

À capacidade do sujeito em relatar, com coerência, suas atividades e razões que o levaram a executá-las, Giddens (1991) denomina de “consciência discursiva”. Nela “sintetiza-se o que o agente sabe expressar verbalmente, ou, em última instância, o seu ponto de vista acerca da sua própria ação, suas crenças” (GROCHOWALSKI, 2011, p. 49).

Nesse processo em que “pensamento e ação estão constantemente refratados entre si” (GIDDENS, 1991, p. 39), destaca-se o caráter intencional do comportamento humano no sentido de monitorar o ambiente social e sua atuação: a “monitoração reflexiva”. Vinculada diretamente à capacidade cognitiva, localiza-se na dimensão consciente do agente que busca obter determinado resultado no fluxo da atividade cotidiana.

O monitoramento reflexivo da atividade é uma característica crônica da ação cotidiana e envolve a conduta não apenas do indivíduo, mas também de outros. Quer dizer, os atores não só controlam e regulam continuamente o fluxo de sua atividade e esperam que os outros façam o mesmo por sua própria conta, mas também monitoram rotineiramente aspectos sociais e físicos dos contextos em que se movem (GIDDENS, 2003, p. 6).

Não se pode deixar de mencionar que a capacidade do agente em obter resultados por ele desejados e pretendidos relaciona-se ao conceito de poder, conforme apresentado por Giddens (2003). Isso ocorre porque “o poder em sistemas sociais que desfrutam de certa continuidade no tempo e no espaço, pressupõe relações regularizadas de autonomia e dependência entre atores ou coletividades em contextos de interação social” (p. 19), em uma dinâmica de reciprocidade de influências, mesmo quando o contexto envolve relações de hierarquia, ou seja, apesar da dependência, o subordinado sempre disporá de recursos para influenciar seu superior.

Assim, ao tomar consciência de sua capacidade de transformar a realidade, o agente social desenvolve a reflexividade na esfera subjetiva, como autoconsciência e o autoconhecimento (GROCHOWALSKI, 2011). Por outra perspectiva, não se descarta a capacidade de monitoração desenvolvida pelo agente para estabelecer vínculos com a reprodução das estruturas na forma das práticas sociais, em uma espécie de vigilância generalizada para com os demais e para consigo mesmo.

Essa constante vigilância desenvolve-se na esfera da coerção estrutural internalizada. Isso significa dizer que a monitoração reflexiva segue regras e condutas impostas pela sociedade. Afinal, “toda ação ocorre em contextos que, para qualquer ator, incluem muitos elementos que este não ajudou a produzir nem possui qualquer controle significativo sobre eles” (GIDDENS, 1984, p. 407).

A monitoração reflexiva faz com que o agente decida como deve agir em determinado contexto de modo que obtenha os resultados esperados, podendo, inclusive, beneficiar-se da capacidade transformadora do outro. E o reconhecimento de sua capacidade e do outro em produzir, reproduzir ou alterar a estrutura social se dá pela reflexividade. Contudo, não se pode negar que mesmo remetendo-se a experiências já vividas ou reproduzindo as regras da estrutura, o agente não tem plena consciência das possíveis consequências de sua ação.

Outro conceito importante para a compreensão sobre o processo de formação técnica de lideranças indígenas é o de consequências inesperadas. Há que se perguntar se esses líderes refletem sobre e se estão conscientes da sequência de eventos em que se encontram envolvidos. É importante ainda analisar de que maneira lidam com as consequências não intencionais, uma vez que não lhes é possível “controlar todos os efeitos estruturais e contextuais que decorrem das suas opções, nem as respostas dos outros às suas condutas” (CAETANO, 2011, p. 165).

Se a tradição pode constituir-se em empecilho para o desenvolvimento do sujeito, uma vez que impõe alguns valores e tipos de conduta que impedem o desenvolvimento da reflexividade, busca-se entender como as lideranças macuxi e wapichana manobram as tradições de seu povo e a modernidade advinda com o uso das novas tecnologias da informação e comunicação, por exemplo, definindo estratégias para harmonizar o convívio entre tradição e modernidade e, simultaneamente, transformar a realidade em que se encontram inseridas e fortalecer a identidade étnica e política de seu povo.

Esse interesse surgiu como desdobramento da indagação apresentada por Giddens (2003, p. 105): “em que sentido os agentes são ‘cognoscitivos’ acerca das características dos sistemas sociais que produzem e reproduzem em sua ação?”. Afinal, as lideranças indígenas

ocupam uma “posição social”, encontram-se situadas no tempo-espaço em suas práticas sociais, mantêm uma rede de relações que lhes exigem o cumprimento de obrigações e respeito a determinadas prerrogativas. Esses atores compartilham o tempo-espaço do local onde nasceram e do lugar que lhes foi atribuído pelo movimento no qual assumem a representatividade de seu povo, sendo-lhes exigidos para isso conhecimentos técnicos que não eram parte de sua tradição, com regras e significados diversos dos compartilhados com seus parentes, mas agora necessários para exercerem o agenciamento inerente ao lugar social que ocupam: o de liderança.

Para essa compreensão, faz-se mister situar esses sujeitos em seu campo social, apresentando as concepções espaço-temporais construídas por seu grupo étnico: os Macuxi ou os Wapichana, tema ao qual dedicamos a próxima subseção.

### 3.2 Considerações sobre a Identidade Étnica dos Povos Macuxi e Wapichana

*Sou indígena porque eu tenho uma terra, tenho um povo, eu tenho uma família; e essa família que eu falo não é só a daqui de casa, mas todas as famílias da comunidade, [...] essas formam uma grande família nossa. (CRISTÓVÃO BARBOSA – Liderança Macuxi).*

Conforme informado anteriormente, a população indígena de Roraima é composta por dez grupos étnicos que habitam trinta e duas terras indígenas, além de outros espaços identificados como territórios imemoriais pela Funai, mas ainda sob processo de reconhecimento. Os estudos envolvendo a identidade étnica desses povos apontam a existência de três famílias linguísticas: Karib, Aruak e Yanomami, sendo a língua macuxi pertencente à primeira família e a língua wapichana, à segunda.

A língua e a definição de ancestralidade são usadas pela literatura acadêmica como referências para a unidade étnica entre os grupos falantes do tronco Karib. Assim, as variações no uso da língua ora são consideradas como dialetos ora como traços que particularizam uma língua de fato: o Pemon.

Ressalta-se a utilização por pesquisadores, dentre os quais Paulo Santilli (2001), de etnônimos de caráter geral para categorizar os povos indígenas. Assim, *Pemon* – povo, gente – e *Kapon* – povo do céu, povo do alto ou simplesmente povo, gente – abarcam os falantes de línguas da família Karib, usando o argumento de que estes evidenciarão que a identidade étnica desses povos é mediada pelo território, ou melhor, pela territorialidade por eles

exercida. Além disso, os termos fazem parte do sistema de representação usado pelos povos que assim se auto identificam para definir sua posição no espaço: moradores das serras ou dos lavrados. Essa polêmica em torno dos etnônimos designativos da identidade étnica dos povos de Roraima é apenas uma dentre outras discussões a respeito das referências que definem esses povos como diferentes entre si.

Faz-se necessário destacar a importância das ações dos movimentos indígenas voltadas para o fortalecimento da cultura, enfatizando a necessidade de as línguas indígenas retomarem o seu espaço como primeira língua, imprimindo-lhes um caráter identitário e político, uma vez que, devido à imposição dos colonizadores nas diferentes fases da ocupação do Vale do Rio Branco, as línguas indígenas foram estigmatizadas sob o estereótipo de “gíria”, contribuindo para sua substituição pela língua portuguesa entre os Macuxi e Wapichana.

Antes dos anos 1970, essa substituição era imposta às crianças e aos adultos que deveriam abandonar a “gíria” – sua língua materna – e usar somente a língua oficial – a portuguesa. Sobre isso, uma professora da Comunidade do Barro declarou que, por muitos anos, não conseguia falar macuxi, pois, quando pequena, ela e seus colegas haviam apanhado de palmatória todas as vezes que foram flagrados pelo professor conversando em sua língua materna. Com medo de apanhar, ela reprimiu sua identidade étnica, passando a usar somente a língua portuguesa em suas interlocuções, apesar de compreender e interpretar a Língua Macuxi oral. Obrigar o uso da língua portuguesa constituir-se-ia, pois, uma estratégia política do colonizador que, para além do objetivo de integrar os povos indígenas à sociedade nacional, pretendia demarcar o território com sua língua.

Além disso, ao se imputar um alto teor pejorativo às línguas indígenas, difundia-se a “identidade branca como etapa superior da civilização humana” (LUCIANO, 2006, p. 31) entre os nativos. Essa negação do direito a uma identidade étnica era reforçada com a disseminação da ideia de que o índio que adotava a língua e os costumes dos não índios passava a ser “caboclo”, aquele que “ocupa um lugar intermediário” entre o branco e o índio, “como se fosse uma identidade de transição de índio (ser inferior ou cultura inferior) para branco (ser civilizado e superior)” (LUCIANO, 2006, p. 32). Mas os índios de Roraima, envolvidos no movimento em defesa de seus direitos sociais, políticos e culturais, passaram a combater o uso do termo “caboclo” como identidade, uma vez que seu significado projeta uma “visão estereotipada construída pelo branco regional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 74-75), conforme se pode constatar na resposta do Seu Clóvis Ambrósio, representante do CIR à época, publicada em 04 de fevereiro de 1994 no Jornal Diário de Roraima:

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

O valor negativo agregado ao termo “caboclo<sup>60</sup>” é confirmado por Hudson Dionísio, cuja formação familiar foi orientada para participar do movimento social indígena. Para ele, chamar o índio de caboclo seria uma forma do outro diminuí-lo, negar sua identidade étnica.

*Para a gente que vivia lá [na comunidade] era como uma ofensa [...] Chamando “caboclo” ele ia estar discriminando, ia estar brigando; então era dessa maneira, qualquer um que dirigia essa palavra era como uma ofensa. Sentia que aquela pessoa estava xingando aquele parente. [...] Ai sabe o que soa para a gente? Seu animal, bicho, indígena, sujo [...] Essa era uma palavra bem feia para a gente [...] A gente sabe que, pelo português, seria um outro significado [...] mas sentíamos que a intenção de quem usava essa palavra era ofender [...]*

Assim, para combater a manipulação e os estereótipos em torno da identidade étnica, com a formação do movimento indígena em defesa da demarcação contínua começou a se formar uma consciência de que ser índio e ser falante de sua língua materna seria uma estratégia para unificar valores culturais, evocar o exercício da alteridade, de maneira a se desfazer a ambiguidade étnica e o contra valor imposto pela denominação “caboclo”, reafirmando-se, dessa forma, sua identidade étnica.

Ressalta-se que, considerando-se o fato de que quanto menor a inteligibilidade entre dois grupos maiores serão as diferenças culturais entre eles, pode-se inferir que, em se tratando dos Macuxi e dos Wapichana, o uso da língua portuguesa favoreceu o diálogo entre suas diferentes tradições culturais, emergindo, dessa feita, uma nova identidade cultural, com “pontos de identificação [...] feitos no interior dos discursos da cultura e história” (HALL, 2001, p. 70).

Além disso, apesar de pertencerem a famílias linguísticas diferentes, os Macuxi e os Wapichana consideram-se aparentados, descendentes comuns de heróis míticos: os irmãos Macunaima e Inshikiran. “Os irmãos míticos, filhos do sol – Wei – forjaram num tempo antigo – Piatai Datai – a atual configuração do mundo, conforme revela uma tradição oral compartilhada por esses grupos” (SANTILLI, 2001, p. 16).

---

<sup>60</sup>Na variação regional o termo apresenta uma síncope: “caboco”.

Outro mito culturalmente compartilhado por esses povos é o *Kanaimé*, espírito que pode assumir a forma humana, transformar-se em animal ou ser uma pessoa real que, imbuída pelo mal e forte desejo de vingança, volta-se contra outra pessoa, podendo matá-la. Esses povos “acreditam que, como símbolos máximos da vingança, kanaimés são os outros” (TEMPESDA, 2004, p. 30).

O consenso entre os pesquisadores encontra-se no reconhecimento desse personagem mítico como parte da cultura dos povos do tronco Karib – Taurepang, Macuxi, Ingaricó e Patamona – e compartilhado pelos Wapichana que vivem em aldeias mistas. Em tempo, deve-se enfatizar que o *kanaimé* resistiu ao contato com os não-índios, principalmente, às investidas dos missionários religiosos que, em seu trabalho de evangelização, orientavam os índios a desacreditarem em seus mitos, a fim de tornarem-se cristãos.

Pelo exposto, esses povos tentam manter uma unidade étnica, possuem uma identidade, construída socialmente e ressignificada por suas escolhas, inclusive políticas, enquanto grupos étnicos que desejam manter-se unidos pela cultura e pela luta em prol de autonomia.

Não obstante, deve-se reconhecer que a identidade étnica desses povos fora alterada pelos costumes e valores dos colonizadores europeus. Várias influências são reconhecidas, pois o contato de séculos com os brancos manifesta-se no vestuário, na alimentação, na língua e no uso de tecnologias, sendo a presença dessas últimas nas mediações das lideranças o foco deste estudo.

Quanto à designação Macuxi, sabe-se que os grupos que habitam o sul da área *circum-Roraima*, em território politicamente partilhado entre Brasil e Guiana, simplesmente se dizem Macuxi quando querem se distinguir: i) de outros povos Pemon ou Kapon; ii) de seus vizinhos ao sul, os Wapichana; iii) e de povos mais distantes, como os Yecuana, com quem mantêm relações esporádicas (SANTILLI, 2001).

Há estudos que consideram esse povo como migrante do Caribe, atribuindo, assim, sua presença em terras brasileiras a uma fuga resultante da perseguição dos espanhóis caçadores de escravos índios, no século XVI, contra os habitantes da região caribenha. Por outro lado, há estudiosos que consideram essa proposição um mito, historicamente usado por conveniência política, com o intuito de negar o direito desse povo às terras onde vivem.

Não há [...] nada para substanciar a origem dos Macuxi no (mar) caribe, a sua “fuga” de lá, para escapar à perseguição de quem for, sua passagem pelo baixo rio Orenoco (ou qualquer outra parte!), e chegada final, no seu território atual; - pelo menos nada que podia (*sic*) mesmo qualificar como fonte histórica (FRANK, 2008, p. 16).



Para reforçar a tese de que os poucos dados que fazem menção à origem dos Macuxi aproximam-se mais a especulações que a registros etnográficos, usa-se a forte ligação desse povo ao espaço geográfico

[...] criado, recriado e atualizado; não só por meio dos atos objetivos exercidos por cada indivíduo, cada família ou cada aldeia, mas também por meio das ações subjetivas, isto é, das imagens que estes indígenas constroem de seu próprio espaço. A sua área de pesca, de caça, a localização das aldeias, assim como as lendas, os mitos e a cosmologia constituem muito mais do que características geográficas e culturais; são, na verdade, a expressão de uma territorialidade indígena (FERNANDES NETO, 2005, p. 89).

Excetuando-se as TIs Yanomami, Wai-Wai e Waimiri-Atroari, nas demais vinte nove encontram-se comunidades em que vivem pessoas Macuxi e Wapichana. Estes possuem maior predominância na região da Serra da Lua, em que se situam as comunidades Canauanin e Malacacheta, locais de atuação de três líderes indígenas cujas experiências compõem esta tese; e aqueles habitam a região entre as cabeceiras dos rios Branco, no Brasil, e Rupununi, na Guiana, incluindo a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, onde se encontram as comunidades de outros três líderes participantes deste estudo.

Em relação à origem do povo Wapichana, também existem diferentes hipóteses. A mais citada é a de que é formada pela fusão de outros grupos do mesmo tronco linguístico. Hodiernamente, usa-se o termo Wapichana para referir-se às pessoas pertencentes a dois grandes grupos dialetais: os Vapidiana – Verdadeiro – e os Aturau (CIRINO, 2009, p. 87).

Na mitologia Wapichana, consta que “Tominikáre, depois de ter criado o mundo, chamou seu povo e ensinou-o como deveria proceder para evitar perigos, se livrar das doenças e dos maus espíritos” (CIRINO, 2009, p. 123). O aprimoramento do mundo ficou a cargo dos irmãos Duídi e Mauáre. Esses se esqueceram de suas obrigações e “Tominikáre tentou destruí-los, mas Duídi e Mauáre conseguiram se salvar e mais tarde foram instalados como governadores do mundo”. O povo Wapichana, no entanto, em decorrência do esquecimento de Tominikáre, passou a padecer de certos males, dos quais não podia se defender.

Segundo dados do Censo 2010, publicados no Atlas Digital do Brasil (IBGE, 2016), o povo Wapichana apresenta o segundo maior índice populacional indígena de Roraima, atrás do povo Macuxi, este com registros que lhe conferem o reconhecimento de terceiro maior grupo étnico do Brasil.

Contudo, à época da colonização, o povo Wapichana reunia a maior população indígena da região do rio Branco, conforme registros do explorador português Lobo D'Almada (1861, p. 675).

Oapixanas, esta nação é a mais numerosa de todas; contam-se-lhe até quinze principaes além dos que já tem descido para as povoações do rio Branco e maior número de abalizados, tapuyas que tem autoridade sobre os mais. Habitam as serras que decorrem das vertentes do ri Mahú até as do Parimé. Tem por inimigos os macuxis, os paravilhanas, e os caripunás. Da nação dos oapixanas há bastante gente nas nossas povoações.

Cirino (2009) atribui a redução do número de pessoas dessa etnia aos descimentos realizados pelos colonizadores durante o projeto de povoamento do rio Branco, nos séculos XVIII e XIX; aos projetos de integração da Amazônia, efetuados como parte do programa de desenvolvimento do país; à migração para a cidade de Boa Vista, incentivada pela política integracionista do governo federal; além das epidemias de varíola e gripe às quais essa etnia foi submetida a partir do contato com não índios. Vê-se, pois, que os estudos sobre os povos indígenas de Roraima confirmam o caráter dinâmico das etnias e suas culturas, como afirma Cristina Pompa (2006, p. 14):

as chamadas sociedades tradicionais não são, e nunca foram, universos fechados de alteridade, mônadas autorreferentes e autossuficientes, reproduzindo suas especificidades de forma autônoma de contextos socioeconômicos e políticos maiores.

No caso das culturas Macuxi e Wapichana, estas foram ressignificadas a partir do contato com a sociedade envolvente. As escolas foram inseridas no contexto local das comunidades e, por muitos anos, seguiram unicamente o currículo previsto para o não índio; a língua nativa foi quase totalmente substituída pela língua portuguesa; a caça e a pesca deram espaço para a atividade de vaqueiro nas fazendas próximas às aldeias; as panelas de barro e outros utensílios foram praticamente substituídos pelos produtos similares vendidos pelos não índios.

Outro aspecto identitário redefinido com a colonização foi a organização social desses povos indígenas, tema ao qual se dedica a próxima seção.

### **3.3 Organização Social das Comunidades Macuxi e Wapichana**

*[...] a natureza sempre foi e será a fonte da vida dos povos indígenas [...] porque a terra é a nossa mãe, a natureza é a nossa casa [...]* (CRISTÓVÃO BARBOSA – Liderança Macuxi).

A unidade base em torno da qual se formam as relações de aliança entre os Macuxi e os Wapichana é a família, sendo que, entre os Macuxi setentrionais era praxe o genro mudar-se para a casa do sogro a quem prestava serviços, em retribuição à esposa recebida, até o nascimento dos seus primeiros filhos.

Na atualidade, mantém-se a formação de comunidades segundo padrão unifamiliar, sem haver, no entanto, a obrigatoriedade da prestação de serviços. Verifica-se a ocorrência de casamentos de membros de etnias distintas, envolvendo casais Macuxi/Taurepang e, em maior proporção, casamentos Macuxi/Wapichana.

Esses casamentos, de acordo com Cirino (2009), fizeram com que a cultura Wapichana assimilasse elementos da tradição Macuxi, além daqueles advindos do convívio com a cultura dos não índios, fato que esse autor constatou ao comparar o modo de vida dos Wapichana que vivem no Brasil com os da República Cooperativista da Guiana. Nesse país, a estrutura familiar Wapichana ainda é matrilinear, enquanto no Brasil predomina a descendência patrilinear e os casamentos mantêm a uxorilocalidade, mesmo que o casal permaneça por curto espaço de tempo.

Com relação à organização espacial das comunidades, em seu núcleo encontram-se algumas residências, igrejas, escolas, posto de saúde, campo de futebol e um malocão (Figuras 12 e 13). Este último, além de ser o ambiente para festas, é utilizado para as reuniões em que se discutem os interesses da coletividade.

Figura 12 – Escola Estadual Indígena Taxaua Luiz Cadete – Comunidade Canauanim



Fonte: Arquivo da Autora

Figura 13 – Malocção da Comunidade Canauanim



Fonte: Arquivo da Autora

Figura 14 – Casa Wapichana - Comunidade Canauanim



Fonte: Arquivo da Autora



As casas, conforme se observa na Figura 14, sob a influência do modelo “branco”, assumem diferentes formatos, são cobertas com palha de buritizeiro, inajá, ubim ou com telhas de barro ou de base asfáltica, e suas paredes podem ser de taipa, tijolos de adobe ou madeira.

Cabe destacar a situação da comunidade de outras duas lideranças que fizeram parte do estudo para esta tese: a Comunidade do Barro. Localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol<sup>61</sup>, antes da conclusão do processo demarcatório, dividia a área territorial com a Vila Pereira<sup>62</sup>, onde residiam os fazendeiros da região para que os filhos pudessem frequentar a escola, e nela se encontrava a Missão Surumu, criada pelos beneditinos em 1909 e repassada para a administração dos missionários consolatinos, em 1948, local em que se encontra instalado o CIFCRSS, mesmo espaço utilizado, desde 1971, pelas lideranças indígenas para a realização de assembleias, cursos de formação e outros eventos ligados ao movimento indígena pela demarcação contínua da TI RSS. Por isso, essa escola é reconhecida como espaço simbólico da luta desse movimento e foi incendiada, em 2005, por pessoas contrárias a esse modelo demarcatório e a favor da permanência dos não índios naquele território.

Pelo exposto, vê-se que a Comunidade do Barro foi palco de inúmeros conflitos interétnicos em virtude de posicionamentos políticos e ideológicos divergentes sobre a demarcação da área e consequente retirada dos não índios que ali possuíam bens imóveis, advindo daí a particularidade da organização política e sociocultural dessa comunidade. Ela é formada por 50 famílias, é associada ao CIR e compartilha o espaço geográfico e sociocultural com a Comunidade Surumu, esta associada à Sodiur, sendo que seus moradores conseguem estabelecer uma convivência harmoniosa entre si.

Já a Comunidade Maturuca, também citada durante as entrevistas, é formada por pessoas da etnia Macuxi e tornou-se referência entre as demais pelo envolvimento de sua população na luta em prol da demarcação contínua da TI RSS. Antes de 1977, conforme narrativa de Marizete de Souza, a comunidade era ameaçada por fazendeiros e garimpeiros. Para irem à roça, por exemplo, formavam um grupo, por medo dos ataques violentos dos não índios.

*[...] todo dia passava carro [...] para o garimpo e ninguém conseguia ir para roça só com três, quatro pessoas; tinha que ser cinco, dez pessoas, para ir todo mundo junto, porque a gente era ameaçado. [...] eu sofri isso [...] Um dia, éramos doze voltando da escola para a casa, os garimpeiros pararam e correram atrás de nós (Marizete de Souza).*

---

61 Regularizada com a assinatura do Decreto s/n publicado no DOU em 18 de abril de 2005.

62 Assim denominada em virtude do sobrenome dos primeiros colonizadores a se instalarem no local. Contudo, o povoamento ficou conhecido como Vila Surumu.

De acordo com seu relato, cansados dessa situação, os moradores de sua comunidade decidiram lutar pelo direito a terra e, conseqüentemente, exigir a retirada dos invasores de seus territórios. Além disso, cientes de que o consumo de bebida alcóolica estava prejudicando a vida de suas famílias, durante assembleia local, chegaram à conclusão de que esse consumo trazia inúmeros problemas para a comunidade e a forma de resolvê-los seria dizendo “não à bebida alcóolica<sup>63</sup>”.

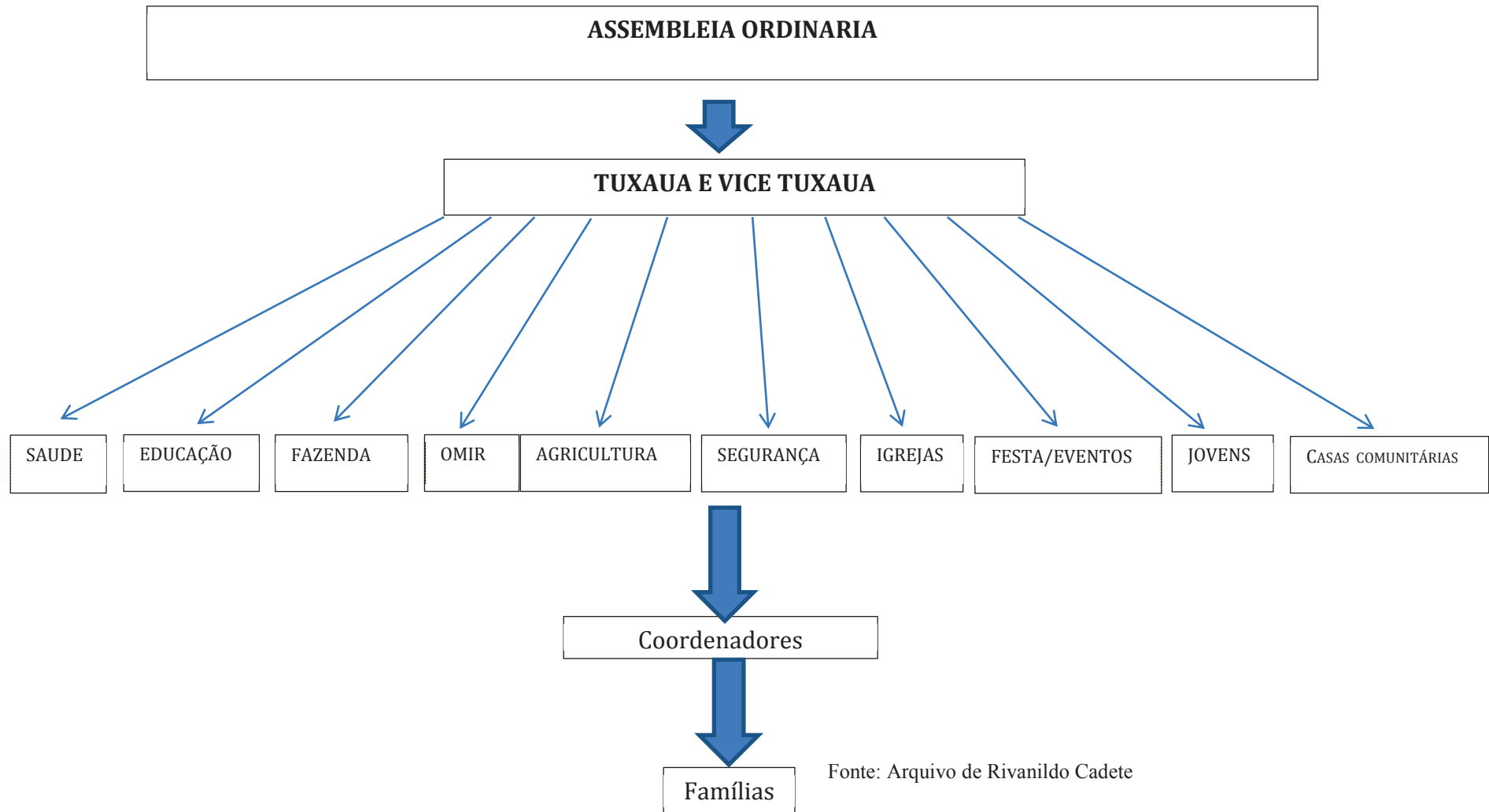
As comunidades em que nasceram e/ou nas quais vivem os sujeitos envolvidos na pesquisa possuem normas próprias de convivência, com pontos em comum entre si, tais como: a distribuição de responsabilidades entre as lideranças, tomada de decisões em comum acordo entre suas lideranças e demais membros da comunidade, dentre outras, definidas em um regimento elaborado e definido em assembleia.

Para compreendermos a organização interna de uma comunidade indígena macuxi e wapichana, apresentamos o fluxograma da Comunidade Canauanin, o qual fará parte do regimento da comunidade, documento este que se encontra em fase de discussão.

---

63 Essa frase funciona como um lema da comunidade para lembrarem o compromisso assumido naquele momento.

Figura 15 - Segmentos da Terra Indígena Canaunanim





Dito isso, em se tratando das relações político-sociais, as comunidades a que pertencem as lideranças Macuxi e Wapichana adotam padrões similares de organização da vida comunitária e consideram como liderança os atores sociais que assumem as articulações políticas, sociais ou culturais em sua comunidade, entre esta, o Estado, as organizações governamentais e não governamentais nacionais e internacionais. O termo liderança também é atribuído “a um jovem índio que é instruído no ensino formal, que foi se destacando como auxiliar do tuxaua” (SILVA, 2013, p. 31).

É importante mencionar que reconhecem o Coordenador Geral e o Vice-Coordenador do CIR como lideranças responsáveis por representar as comunidades-membro nas articulações políticas, jurídicas e sociais frente a diferentes instâncias de poder da sociedade roraimense, nacional e internacional.

De acordo com a explicação de Hudson Dionísio, as 235 comunidades associadas ao CIR são divididas em etnorregiões e cada uma delas possui um Coordenador Regional, cabendo-lhe identificar as necessidades de sua região, buscar apoio junto a essa entidade para a viabilização de ações que melhorem a qualidade de vida nas comunidades, apoiar os tuxauas na realização de projetos locais, dentre outras atribuições, além de ter poder de voto na assembleia estadual.

As comunidades planejam suas ações em conformidade com os problemas identificados durante as assembleias locais. Dessas demandas surgem os projetos e a escolha de um dos moradores para assumir a coordenação do trabalho, com o apoio do tuxaua e vice-tuxaua, cabendo-lhes mobilizar os moradores para reunirem-se com o objetivo de planejar a ação, organizar a distribuição de tarefas e definir outros procedimentos necessários para sua execução.

Observa-se que as assembleias e reuniões são espaços importantes para a organização dos movimentos indígenas e para o alinhamento da vida em comunidade. São denominadas assembleias os encontros abertos a todos os membros da comunidade e/ou com associados a uma organização indígena em que se colocam em pauta questões de abrangência ampla, tais como: políticas públicas para a saúde, educação, demarcação de territórios, projetos focados para a sustentabilidade das comunidades.

*A assembleia geral é o momento de fortalecimento da caminhada, de buscar sugestões para ter força para resistir a tantas invasões [...], momento de mobilizar todos os povos indígenas daqui de Roraima para discutir a importância de reivindicar os nossos direitos (CLÓVIS AMBRÓSIO).*

As reuniões nas comunidades são realizadas para discussão de pautas específicas, possuem caráter local, são “encontros de articulação ou para avaliações e planejamentos gerais periódicos ou extraordinários” (REPPETO, 2008, p. 121).

De acordo com Seu Clóvis Ambrósio, para a realização de um encontro, a comunidade define a pauta, o tempo destinado a cada tema e de fala para lideranças que apresentarem propostas ou uma palestra, para os convidados representantes de entidades indígenas e para os participantes realizarem perguntas aos membros da mesa. Além disso, são previstos horários de intervalo, para atividades culturais e momentos de oração, e as atividades de controle de horário, segurança, limpeza, condução da mesa, dentre outras atividades necessárias para o desenvolvimento harmonioso e em conformidade com a programação, são previamente distribuídas entre as regiões ou entre as comunidades, dependendo da natureza da assembleia. Ressalta-se que, antes de iniciarem uma reunião, também elaboram um acordo de convivência, em que constam as normas e condutas esperadas dos participantes.

Nota-se que, pelas práticas descritas pelos entrevistados, suas comunidades mantêm uma política de consulta a sua base social, representada no fluxograma pelas famílias, de modo que nenhuma decisão referente à vida coletiva é tomada sem conhecimento e aprovação da maioria da comunidade, seja em se tratando de uma localidade ou de uma região ou de sua organização jurídica.

### **3.4 Tipologias de Lideranças nas Comunidades Indígenas de Roraima**

*A liderança que necessitamos é aquela que tenha pulso para conduzir a comunidade, paciência para solucionar os problemas, disposição para o diálogo, auto respeito pelo papel que assume (CLÓVIS AMBRÓSIO – Liderança Wapichana).*

De acordo com Luciano (2006), as diferentes categorias de lideranças nas comunidades indígenas resultaram da reconfiguração dos espaços de poder, a partir da criação das organizações indígenas. Acrescenta-se a isso o fato de o projeto de constituição de um movimento uno ter se desmembrado em vários, surgindo assim o movimento social dos professores, das mulheres, da saúde indígena, dentre outras formas de organização de categorias reunidas em prol de direitos e interesses coletivos.

Em virtude disso, esse autor identifica e classifica as lideranças indígenas em dois grupos: as tradicionais e as lideranças políticas.

As “lideranças tradicionais” têm o papel de representar, coordenar, articular e defender os interesses dos sibs, dos clãs, das fratrias e do povo como uma responsabilidade herdada dos pais a partir das dinâmicas sociais vigentes. Por sua vez, as lideranças políticas geralmente exercem funções específicas, como dirigentes de organizações indígenas formais, ou como intermediários e interlocutores entre as comunidades indígenas e as sociedades regional, nacional e internacional a partir de uma opção pelo modelo branco (LUCIANO, 2006, p. 65-66).

No diálogo com os entrevistados, foi possível confirmar que essa divisão não se constitui uma regra e cada vez mais as lideranças buscam mesclar as características dos dois tipos indicados por Luciano. Assim, as tipologias elencadas a seguir não foram inicialmente subdivididas seguindo essa classificação. Usou-se como parâmetro somente os serviços, projetos e atividades do cotidiano desenvolvidas pelos indivíduos da comunidade, bem como pelo seu envolvimento nas organizações indígenas. Dessa forma, os interlocutores mencionaram a existência dos seguintes líderes e respectivas funções:

1. Coordenador Regional – liderança responsável por coletar e sistematizar as demandas das comunidades de sua região, para apresentar à organização jurídica que lhes representa, visando obter apoio na captação de recursos financeiros ou ajuda de outra natureza para a superação das dificuldades de sua região; representa os tuxauas e as comunidades de sua região nas assembleias gerais; repassa informações aos tuxauas e conduz reuniões de sua região para tomada de decisões de interesse coletivo; dentre outras atribuições.

2. Tuxaua - liderança responsável pela condução das atividades coletivas em sua comunidade; apresenta ao coordenador regional as demandas locais de sua comunidade; mantém articulação permanente com os coordenadores locais de cada segmento, a fim de que os projetos comunitários sejam executados; acompanha o processo de gestão das escolas; representa a comunidade nas assembleias regionais; reúne a comunidade para o repasse de informações e coleta de opiniões sobre assuntos de interesse coletivo; acompanha o trabalho das organizações indígenas com representação em sua comunidade; dentre outras atribuições.

3. Vice-Tuxaua – liderança que responde pela comunidade na ausência do tuxaua; apoia o tuxaua na administração dos trabalhos comunitários.

4. Capataz – liderança responsável pela organização de trabalhos inerentes a um projeto comunitário, distribuindo tarefas, conforme as habilidades necessárias para realizá-las, organiza o calendário de reuniões, elabora o relatório de atividades, quando necessário, dentre outras funções pertinentes à área do projeto. É considerado como coordenador de projeto, administrador da comunidade, um assessor que promove a interlocução entre o tuxaua e as famílias.

5. Coordenador do Centro Regional de Educação – responsável por promover as políticas de educação indígena em sua região; divulgar as diretrizes oficiais para administração e organização das escolas indígenas; estabelecer a interlocução entre as secretarias de educação e as comunidades, dentre outras atribuições de caráter administrativo.

6. Gestor Escolar e Professores – lideranças responsáveis pela condução dos processos inerentes à prática pedagógica; dos processos de gestão escolar e definição, junto com a comunidade, sobre a execução de políticas públicas nas escolas, dentre outras atribuições inerentes a cada cargo.

7. Agente Indígena de Saúde (AIS) – responsável pela promoção da saúde, prevenção e educação comunitária; realiza o acompanhamento das gestantes; acompanha e registra os dados sobre o crescimento das crianças; presta orientação sobre doenças frequentes (infecção respiratória, diarreia, malária); acompanha doentes crônicos; apoia a equipe de vacinação; realiza primeiros socorros; aciona a equipe de remoção em casos de doentes graves; realiza o preenchimento de formulários referentes à vigilância epidemiológica; assume o controle dos medicamentos e organização e demais serviços de saúde.

8. Agente Indígena de Saneamento (AISAN) - morador da comunidade capacitado para desempenhar as seguintes funções: identificar os aspectos políticos, econômicos, sociais e etnoculturais do seu território, com vistas à intervenção nas ações de saneamento; colaborar na realização e atualização do censo sanitário das aldeias; operar e manter os sistemas de abastecimento de água; realizar as ações de educação em saúde e ambiental; dentre outras atividades que visam à operação e manutenção dos serviços de saneamento.

9. Vaqueiro – responsável pelas ações destinadas ao controle do rebanho bovino da comunidade; indica as necessidades para manutenção da saúde dos animais; apoia e acompanha a vacinação dos animais; e informa outras providências que exijam a participação da coletividade.

10. Pajé – líder espiritual que realiza rituais de cura, segundo conhecimentos tradicionais, indicando ervas medicinais para enfermidades frequentes.

11. Pastor – líder religioso que não reconhece o Papa como chefe universal da Igreja cristã. Além de conduzir os cultos, orientar os seus seguidores, administra, coordena e distribui as atividades inerentes ao bom funcionamento de sua igreja, dentre outras atribuições inerentes ao cargo.

12. Catequista – líder religioso vinculado à Igreja Católica responsável pela evangelização inculturada, organiza os momentos de oração, convoca as famílias para participarem desses encontros, divulga o evangelho, ensina os princípios cristãos, orações e

cânticos para as crianças, organiza a comunidade para as celebrações dos sacramentos, promove reflexões sobre a importância dos saberes tradicionais para o fortalecimento da cultura e a vida em comunidade, além de outras atividades pertinentes à função ou delegadas pela comunidade.

13. Coordenadora das Mulheres – representante local da OMIRR, responsável por desenvolver ações específicas para essa categoria, identificando os interesses locais e, junto com a Coordenação Regional, apresentá-los à Coordenação Geral que irá definir estratégias para atendimento das demandas, além de participar das reuniões de lideranças das demais organizações indígenas.

14. Agente Territorial e Ambiental Indígena (TAI) – responsável pelas ações dedicadas à manutenção de práticas sustentáveis no uso da biodiversidade existente na TI, promove debates na comunidade sobre a importância do meio ambiente para a qualidade de vida, assessora sua comunidade em questões sobre direito indígena e indigenista, busca esclarecimentos para as dúvidas relativas aos Projetos de Emendas Constitucionais (PECs) e Projetos de Leis (PLs) que possam incidir positiva ou negativamente na vida das comunidades indígenas, dentre outras atividades ligadas ao tema.

15. Mediadores e Conciliadores Indígenas de Justiça – responsáveis pela mediação de conflitos entre pessoas de sua comunidade; apresentam informações sobre direitos coletivos e individuais; definem o tipo de punição aplicável a pequenas transgressões nas regras de sociabilidade; dentre outras atribuições pertinentes ao cargo. Esse tipo de liderança foi citado apenas pela entrevistada da comunidade Maturuca.

De acordo com Rivanildo Cadete, esta forma de organização surgiu da necessidade de se revitalizar a vida social interna das comunidades. Explica que as categorias de atores sociais responsáveis pela organização das atividades comunitárias são criadas de acordo com as demandas advindas do cotidiano. Há, por exemplo, uma preocupação com a administração da segurança na comunidade, atualmente atribuída apenas ao tuxaua. Tem-se discutido a necessidade de se delegar essa atribuição a outro morador, mas, para isso, faz-se necessário nomeá-lo com um cargo e, antes, buscar informações sobre aspectos legais e aprofundar a discussão com os moradores sobre a viabilidade dessa ideia.

Existem, ainda, as lideranças reconhecidas por seus conhecimentos sobre a cultura de seu povo ou por sua experiência em movimentos indígenas, atuando, por isso, como conselheiros em sua região e comunidade.

Segundo o Seu Cristóvão Barbosa, em sua comunidade, o fornecimento de energia elétrica não é ininterrupto, sendo o controle do sistema assumido por um morador. Além

disso, preferem que a vaga de motorista do transporte escolar seja ocupada também por um de seus moradores, mas na ausência de pessoa capacitada para essa incumbência, esclarecem ao não índio que assume essa função as normas da comunidade.

Vê-se, pois, que a dinâmica da vida em uma comunidade indígena faz desse espaço o lugar em que agentes portadores de diferentes habilidades exercem poder sobre os seus pares, seja pelo reconhecimento de sua capacidade de articulação política, de elaborar projetos de captação de recursos, de resolução de conflitos, de prestar orientação espiritual, de ensinar os saberes tradicionais e/ou científicos, dentre outros aspectos que lhe fazem ser referência dentro e fora de sua comunidade e ser chamado de liderança indígena.

Cabe mencionar que, nesses contextos, a escola compromete-se com os projetos coletivos, tornando-se espaço em que estes se centralizam e desenvolvem. As ações convergem para uma identidade coletiva, compreendida por Melucci (2001) como um produto de trocas, negociações, decisões, conflito entre atores sociais, conforme demonstra Sousa (2015) a respeito da construção de um “malocão” por alunos e professores, como atividade pedagógica interdisciplinar.

Figura 16: Processo de construção de um malocão na Comunidade Canaunanim



Fonte: Arquivo de Marcela Sousa

A participação nas ações coletivas compõe o currículo em todos os níveis de ensino. Os jovens indígenas são incentivados a obter formação escolar a fim de que possam assumir os cargos na comunidade, nas organizações indígenas e governamentais indigenistas. Para Silva (2013, p. 27), “[...] é importante que os jovens tenham uma preparação nos diversos campos do conhecimento, pois os problemas que surgem necessitam de preparação”.

Para analisar como as lideranças são construídas na lógica da vida em comunidade para um macuxi e um wapichana, apresenta-se a percepção dos atores entrevistados sobre o



que se espera em termos de desempenho de um líder indígena, a partir de sua própria experiência.

### **3.5 O Lugar das Lideranças nas Relações de Poder: reflexões acerca da identidade política**

*Como lideranças, nós devemos somar forças e não medir forças (CLÓVIS AMBRÓSIO – Liderança Wapichana)*

Visando entender a percepção dos atores entrevistados a respeito dos papéis por eles assumidos e sobre as habilidades requeridas para que um membro da comunidade seja reconhecido como liderança, incluiu-se esse tema no roteiro de perguntas, buscando relacionar a política adotada na organização social da vida comunitária às influências externas e à consolidação do movimento indígena a que são associados.

Conforme informado anteriormente, dentre as lideranças entrevistadas, três são Wapichana, sendo que Dona Rosa e Rivanildo Cadete nasceram na comunidade de Canauanim e ali vivem com suas famílias; Seu Clóvis Ambrósio, também Wapichana, vive na comunidade Malacacheta; três são descendentes do povo Macuxi, sendo que Seu Cristóvão Barbosa e Hudson Dionísio nasceram no Barro, mas apenas Seu Cristóvão permanece com sua família nessa comunidade, Hudson, devido sua atuação frente a uma organização indígena, está residindo em Boa Vista. Marizete de Souza nasceu na Maturuca e também se encontra na cidade, mas sem deixar de se fazer presente em sua comunidade e realizar trabalhos em sua área de formação. Independente do lugar em que se encontram, o discurso de suas narrativas revela a importância política que atribuem a uma liderança e a consciência da responsabilidade que assumiram ao se comprometerem com sua comunidade a trabalhar em defesa dos direitos e bem-estar da coletividade.

Os registros etnográficos e as falas dos entrevistados revelam que a representatividade maior em uma comunidade indígena é exercida pelo tuxaua. Esse nem sempre ocupou essa posição por meio de eleição. As relações de poder pautavam-se, inicialmente, nos laços familiares e a idade definia a experiência para o agenciamento da vida coletiva. Essa forma de organização foi mencionada pelo Seu Clóvis Ambrósio, ao se referir ao passado dos Wapichana:

*[...] cada pai de família era uma liderança, se não era o homem, era a mulher [...] e essa posição era definida pela idade. Assumia a pessoa mais velha [...].*



Silva (2013, p. 31), em sua pesquisa sobre a agroatividade na comunidade Canauanin, afirma:

[...] comentam os mais velhos que antes da chegada dos colonizadores quem ficava à frente da comunidade era um marynau, ou seja, o tuxaua era um marynau (pajé). Quando o marynau não estivesse mais em condições de comando, entregava o seu cargo ao seu filho mais velho. Com o desaparecimento da figura dos marynau, essa tradição continuou mantida pelos tuxauas mais antigos.

Esse modo de organização aproxima-se dos estudos de Miller (2012) sobre as sociedades tribais asiáticas, onde se atribui chefia a um membro mais velho a quem todos ouvem e se inclinam a atender, ou por meio de relações corporativas de parentesco. Não custa lembrar que, entre os Macuxi, “o grupo local organizar-se-ia em torno da figura de um líder-sogro, de cuja habilidade política e manipulação dos laços de parentesco depende sua existência” (SANTILLI, 2001, p. 33). Sobre isso, Seu Clóvis Ambrósio menciona que a liderança de parentela chegou a ser uma prática em algumas comunidades Wapichana.

*Naquele tempo era apenas a família que era a liderança na comunidade, passava de pai pra filho. Então isso era muito bom, eu lembro que meu avô, meu bisavô era tuxaua. Depois que meu avô morreu, ficaram dois filhos dele, nenhum quis assumir. Aí começou a desmoronar a organização que tinha, passou-se pra outra família, a família que tinha pensava de outro jeito, então foi muito ruim [...].*

Contudo, a fala revela também que essa situação se tornou transitória e chegou um momento em que os “herdeiros” declararam-se incapazes de assumir a liderança da comunidade. O fato de o cargo ser transferido para uma família que altera as regras definidas pelo líder anterior pode ser motivo para a formação de conflitos internos e demonstra a fragilidade desse tipo de liderança. Mesmo não tendo sido mencionado pelos entrevistados, nem fazer parte da realidade de suas comunidades, encontra-se em Santilli (2001) informações de que a ruptura na continuidade do poder em uma família e a mudança nas normas de convivência pelo novo líder já resultou em divisão da comunidade. Aquele que antes não quis assumir o posto de líder revolta-se, reúne os parentes mais próximos, com visão de mundo semelhante, e constitui uma nova comunidade. Esse antropólogo explica que a fissão política em comunidades com um arranjo *siblings* pode ocorrer não só em virtude da morte do sogro, mas também quando esse perde seu prestígio.

Isto demonstra que a personalidade do líder se constitui fator relevante para a organização social do grupo, bem como para o desenvolvimento de práticas sustentáveis que irão garantir autonomia à comunidade.

Além disso, para o entrevistado, quando o cargo de tuxaua seguia o arranjo *siblings*, imprimia-se poder à liderança. A rotatividade de pessoas nessa função, segundo ele, não favorece a vida em comunidade e o respeito imposto pela posição que o tuxaua ocupa esvai-se a cada troca. Dessa forma, entende-se que o reconhecimento do poder do tuxaua está na perseverança deste em manter-se firme frente às dificuldades e na busca de soluções juntamente com os demais membros da comunidade.

A capacidade de agência das lideranças indígenas encontra-se respaldada, em alguns casos, na sobreposição entre habilidade política e poder ritual (SANTILLI, 2001) ou poder religioso, não no sentido de profético, mas de disseminar entre seus parentes o evangelho em língua indígena.

Seu Casimiro Cadete é citado como exemplo de tuxaua que exercia sua liderança política e preocupava-se em promover os princípios cristãos difundidos pela Igreja Católica em sua comunidade. Ressalta-se que os entrevistados creditam sua formação política aos cursos de preparação de catequistas, cursos de formação de lideranças ou aos grupos de jovens conduzidos pela Igreja Católica.

Os entrevistados reconhecem que a estrutura de liderança atual foi forjada no contato com os não índios. Conforme mencionado em outra parte desta tese, o cargo de tuxaua, por exemplo, foi instituído pelo governo e era designado pelo chefe do SPI. Este entregava uma bandeira do Brasil, um uniforme, uma espada, uma trombeta e um capacete de soldado para aquele que seria o representante desse órgão na maloca. Então o respeito não lhe era dispensado pelo reconhecimento de sua competência pela comunidade, mas sim pelo poder simbólico investido pela farda.

Santilli (1989), ao discutir a diferença entre ser chefe e tuxaua entre os Macuxi, defende que a outorga de títulos aos índios devia-se ao reconhecimento de que detinham a liderança de um grupo e poderiam contribuir com o projeto de ocupação do território.

Nessa vivência com os representantes do Estado e, simultaneamente com os representantes de diferentes Igrejas, fazendeiros, garimpeiros e outros sujeitos que se instalaram em seus territórios imemoriais, os indígenas viram formar as linhas abissais que aprofundaram seus sentimentos de injustiça e o desejo de equidade de direitos. Por isso, com o tempo, a representatividade do tuxaua perdeu o caráter institucional e agregou o sentido de ser uma liderança política tradicional. Os eventos promovidos pela Igreja Católica, a partir de 1971, foram decisivos para as mudanças na trajetória política desse tipo de líder. Foram “além dos limites das suas próprias parentelas de origem” (SANTILLI, 2001, p. 41).

Dessa forma, o tuxaua deixa de ser o articulador político que favoreceria o processo de colonização para assumir a defesa dos direitos coletivos imemoriais de sua comunidade, passando a “*proteger o seu povo, denunciar as injustiças, e buscar as coisas boas [...]*” (CRISTÓVÃO BARBOSA).

É possível compreender a mudança no sentido e na conduta dos tuxauas a partir das diferenças estabelecidas por Sahlins (1970) entre o *chefete* e o *líder*. O primeiro define-se como uma “autoridade constituída plenamente”, como porta-voz oficial de seu grupo. Geralmente, essa chefia é atribuída a um membro mais velho a quem todos ouvem e se inclinam a atender, ou por meio de relações corporativas de parentesco (MILLER, 2012, p. 56).

Já o líder “não toma posse de uma posição de liderança já existente sobre certo grupo, mas adquire a dominância sobre alguns outros companheiros” (SAHLINS, 1970, p. 40). Ele conquista essa posição pelo reconhecimento de suas competências no que concerne a acumulação dos saberes, capacidade de persuasão, interlocução, bravura e/ou outros atributos que lhe garantem reputação superior.

Essa linha de pensamento coaduna-se com o discurso dos entrevistados, quando manifestam suas reflexões acerca do lugar das lideranças nas relações de poder dentro de sua comunidade e no movimento indígena. A autoridade dos atores entrevistados é construída a partir de elementos que os tornam um líder e não só um *chefete*. Para eles ser liderança é:

*[...] administrar a comunidade, as famílias, a população de modo geral da comunidade e, atualmente, com essa mudança [refere-se à inclusão de projetos coletivos voltados à captação de recursos materiais], é administrar todos os bens que a comunidade tem [...] zelar pelo cumprimento da ordem [...] acompanhar a saúde dos nossos idosos, dos hipertensos [...] ir ao posto de saúde e pedir pra ir lá verificar a condição dessas pessoas [...] Se tem um problema na escola com aluno, professor ou gestor [...] as lideranças locais devem ajudar a resolver [...] acompanhar cada situação... (CRISTÓVÃO BARBOSA).*

*[...] é respeitar as demais lideranças [...] ser contra a bebida alcoólica na comunidade [...]; ter compromisso com a família, apesar da ausência em função de suas atribuições [...], ser exemplo a ser seguido; [...] manter a palavra e os acordos assumidos nas assembleias [...]; respeitar as diferenças e não querer ser maior ou melhor do que o outro[...]* (MARIZETE DE SOUZA).

A narrativa de Rivanildo Cadete revela que a identidade política de uma liderança resulta de seu envolvimento em processos de mobilização social.

*[...] para ser um líder, ele não surge de uma hora para outra, ele é construído, formado na participação no ambiente que ele está (RIVANILDO CADETE).*

Essa reflexão demonstra a importância do contexto social e político da comunidade na formação de seus líderes e permite afirmar que o conceito de liderança se encontra estreitamente ligado aos conceitos de pertencimento, identidade étnica e identidade política.

A criação dos Conselhos Regionais agregou à dinâmica social da vida comunitária entre os Macuxi e os Wapichana uma representatividade supra-aldeã, uma vez que estes passaram a deter o poder político de promover a articulação com a sociedade regional externa, como estratégia para ampliação dos projetos coletivos, assumindo também a responsabilidade pelo controle dos recursos mobilizados (SANTILLI, 2001). Dessa iniciativa resultou a formação de uma organização da sociedade civil: o Conselho Indígena de Roraima (CIR), com o intuito de se garantir maior legitimidade às lideranças na interlocução com a sociedade nacional. Santilli usa esse episódio dentro do movimento indígena para demonstrar como ocorreu o deslocamento da representação política do plano aldeão para uma hierarquia em moldes partidários.

Seu Cristóvão Barbosa conta que a primeira vez que assumiu o cargo de tuxaua foi escolhido em uma reunião da comunidade.

*[...] como eu disse a gente sempre trabalhou aqui na comunidade, não saiu, sempre presente no dia a dia e por essa razão a comunidade escolheu meu nome [...] confiou no meu trabalho [...]. Como fui o mais votado assumi o cargo de tuxaua, o segundo mais votado ficou sendo o segundo tuxaua, o terceiro mais votado também é uma liderança e, por isso, fazia parte da organização da comunidade.*

Segundo esse líder, essa lógica era utilizada para a escolha de todas as lideranças que assumiriam quaisquer serviços comunitários, destacando que o fato de exercerem esse agenciamento com o respaldo de sua comunidade, de seu povo ou de diferentes etnias, independente do contexto político-social, não autoriza os líderes a tomarem decisões sem antes consultar a base, tampouco a exercerem poder coercitivo. Nas palavras de Monagas (2006, p. 224), “a ocupação de cargos de responsabilidade, portanto, faz com que o desempenho de atividades esteja submetido ao crivo tradicional”. Ao mesmo tempo, as lideranças indígenas encontram-se envoltas na articulação de novas instâncias de poder reconhecidas ou criadas pelo Estado e necessitam transitar entre as tradições de sua comunidade e os sistemas da sociedade não índia.

Da trajetória dos líderes entrevistados, inferiu-se que a reorganização da vida em comunidade passou por diferentes momentos. E a formação do CIR, como entidade maior de representatividade do movimento indígena pela demarcação contínua, abarcou um número

muito grande de filiados, encaminhando-se para uma hierarquia verticalizada e de representação política em moldes partidários (SANTILLI, 2001, p. 44).

*[...] nos anos de 1980, quando nasceram os conselhos regionais, nós começamos a fazer eleição também para tuxaua. Aí nós começamos a adquirir o modelo do branco, fazer chapa pra ser votada [...] Então isso foi um modelo muito prejudicial para nossa comunidade [...] E na chapa é diferente, você monta três chapas, por exemplo, [...] e aquela que tem uma votação um pouquinho maior está eleita [...] as outras duas juntas talvez tenham mais votos que aquela mais votada que ficou lá e não aceita a entrada de nenhuma pessoa dos outros grupos [...] Então isso dividiu muitas comunidades [...] eu tenho a certeza que dividiu [...]. Então foi o modelo que nós pegamos do branco (CLÓVIS AMBRÓSIO).*

*Aí depois começamos a falar da maneira do 'branco', porque para se organizar a gente tinha que registrar uma organização, um estatuto. Formulamos um estatuto, porque assim nós podíamos adquirir do governo ou de outra instituição recursos para a comunidade [...] E aí foi onde nós começamos a fazer projeto, a fazer campanha [...] (HUDSON DIONÍSIO).*

Das narrativas depreende-se, primeiro, que a legitimidade das lideranças, para os atores entrevistados, deveria pautar-se no prestígio que desfrutam em sua comunidade e nas organizações indígenas, devido sua participação no movimento indígena local, regional e nacional, e não necessariamente pelo poder que lhe é investido ao assumir um cargo. Afinal, ratifica-se, não cabe ao líder indígena decidir pela comunidade. Sua palavra só se transformará em voz de comando se traduzir o ponto de vista do grupo social como totalidade una. Segundo, têm consciência de que as mudanças no sistema político de suas comunidades trouxeram consigo problemas para a sociabilidade entre seus membros. Ao dizer “*nós começamos a fazer projeto*”, o entrevistado refere-se às observações também mencionadas por Santilli (2001) sobre existir uma dependência crônica de recursos externos para a manutenção do Conselho Indígena e para a sustentabilidade das comunidades; quanto ao fato de “*fazer campanha*” ter gerado conflitos entre as lideranças e seus liderados, segundo o mesmo autor, isso ocorreu em virtude de que algumas delas “*viram-se tentadas, quando não persuadidas, a fazer o jogo de seus oponentes*” (p. 44), resultando na ruptura dentro de um movimento social que se pretendia uno e no surgimento de diferentes movimentos indígenas em Roraima, conforme se discutiu na seção anterior, confirmando-se que a modernidade tende a se caracterizar pela fragmentação enquanto totalidade (DUMOND, 1993).

Essas “tentações” são apontadas ainda como um dos fatores que levaram ao fracasso, até o momento, das tentativas de se eleger um representante indígena para o Congresso Nacional e para a Assembleia Legislativa Estadual.

*[...] ter alguém que nos [povos indígenas] represente de fato e de direito, ter uma cadeira étnica é o maior desafio para as organizações indígenas [...] nós conquistamos muita coisa com o movimento indígena, mas uma das coisas que talvez nunca possamos conquistar é a questão da política partidária, pelo fato de que, dentro da própria escola indígena ou do movimento indígena, não se trabalha a questão da democracia como se deveria. A democracia que hoje o Brasil ensina é uma democracia que só beneficia você, muito individual. É uma democracia que não é democracia, pois, por exemplo: eu quero ser indicado para assumir um ministério, quem é que indica? Um grupo político, não é maioria, o povo não é consultado (RIVANILDO CADETE).*

Os entrevistados reconhecem o risco de a supervalorização dos ideais ligados à propriedade individual causar divergências e rupturas na vida comunitária. Temem que o modelo neoliberal provoque competições por bens de subsistência ou por bens raros, resultando na formação de uma hierarquia que expresse valores materiais e não o prestígio conquistado pela participação do sujeito em movimentos indígenas. Além disso, a experiência advinda do contato com o colonizador faz com que reflitam sobre os desdobramentos da necessidade de posse para a vida local. O discurso desses sujeitos revela a consciência de que é inevitável os povos indígenas terem acesso aos produtos da modernidade. Contudo, é possível combater as práticas que levem à ruptura dos princípios da vida em comunidade, conforme visão expressa na fala do Seu Cristóvão Barbosa.

*A gente sabe que a nossa qualidade de vida não é o materialismo, não é o dinheiro, mas sim a consagração da continuidade da preservação ambiental, seja ela da parte do ar, da água, da terra, da montanha, das florestas. E tudo isso nos traz o retorno pra uma vida melhor, sadia, boa. [...]. Mas, ao mesmo tempo, aquilo que puder adquirir de bens, que vêm de fora da comunidade, pra uso e benefício dela, não pra usar de um modo que vai beneficiar apenas a mim, como nas práticas do individualismo, [...] a gente vai adquirir, desde que o retorno seja em prol de todos.*

Nota-se que o processo de politização entre os macuxi e wapichana pauta-se no sentido da vida coletiva, na luta pela emancipação da comunidade, na capacidade reflexiva dos sujeitos em reconhecerem-se parte de um movimento social, que resultou em mudanças nas relações de poder institucionalizadas e na consciência de que a continuidade dos projetos coletivos é o caminho para o fortalecimento da cultura indígena e definição das identidades étnica e política dos sujeitos envolvidos nesse processo.

Destaca-se, ainda, que o lugar da liderança no movimento social indígena ampara-se na história de luta pela demarcação de seus territórios, além do direito a participarem dos debates e da definição de políticas públicas indigenistas voltadas à saúde, educação,

organização social própria, dentre outras garantias estabelecidas na Constituição Federal de 1988.

Considerando que é possível entender a dinâmica de um movimento social indígena a partir da trajetória pessoal das lideranças que o assumem, a próxima subseção traz as percepções de seis entrevistados sobre sua formação política, buscando compreender não somente sua experiência como sujeito indígena, mas também estabelecer paralelos entre seu itinerário formativo e os sentidos de ser uma liderança indígena.

### **3.6 Trajetória de Vida dos Sujeitos da Pesquisa: o sentido de ser liderança e pertencer a um movimento social indígena**

*“[...] se não for pela luta, a gente não consegue nada, até nos dias de hoje” (HUDSON DIONÍSIO).*

Nesta seção apresentam-se os sujeitos da pesquisa, a partir de suas reflexões sobre suas experiências como lideranças em suas comunidades e participantes de movimentos sociais indígenas. Busca-se entender como suas subjetividades e participação em diferentes espaços sociais contribuem para a construção de suas identidades étnicas e políticas.

#### **3.6.1 Rosa Maria Cadete**

Dona Rosa nasceu em 1964, é Agente Indígena de Saúde, na Comunidade Canauanin. Aos dez anos, começou a aprender com seu pai, Seu Casimiro Cadete, a “fazer coleta de lâmina”, para exame de malária, e a preparar “remédios” a partir dos conhecimentos ancestrais. Aos doze anos, ela começou a “fazer tratamento no povo”. Com o tempo, foi sentindo-se segura na medicina tradicional.



Figura 17 – Dona Rosa e Seu Casimiro Cadete



Fonte: Arquivo de Rivanildo Cadete

Em sua comunidade, por muitos anos, só era possível cursar até o quarto ano do Ensino Fundamental. Por isso Dona Rosa foi para a Escola Internato na Missão Surumu para dar continuidade aos estudos. Quando estava no sexto ano, engravidou e saiu da escola.

*Eu passei trinta anos cuidando dos meus filhos todinhos [12], depois de todos criados, em 2003, eu fui terminar a sétima, a oitava série e o ensino médio ...*

Contudo, nunca considerou a escolaridade como único caminho para se ter conhecimento. Cabia a ela buscar “*aprender sempre mais*” sobre sua cultura e a “*cultura dos outros*”.

Em 1976, seu pai lhe arrumou um emprego de professora-alfabetizadora. Mas ela não se identificou com a profissão e, em 1978, pediu demissão.

*[...] não era minha profissão, eu não tinha aquele dom de professora [...] minha área era na saúde.*

Durante os dois anos em que foi professora, continuou a auxiliar seu pai, orientando as pessoas da comunidade a prevenirem e combaterem riscos à saúde, além de realizar partos. Quando o problema de saúde era grave, encaminhavam o paciente para atendimento

especializado e o combate à enfermidade passava a ser realizado com remédios de laboratório associados aos tradicionais.

Em 1992, quando informaram que haveria contratação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS), conversou com o seu esposo e decidiu participar dos cursos que seriam ministrados pelas “irmãs” – missionárias da Consolata.

*[...] elas vinham ensinar a fazer remédio com raiz, folha, tudo quanto era da planta a gente usava [...] aí eu falei pro meu marido “eu vou aprender mais ainda” [...] comecei a me encantar de novo [...] passei seis anos como voluntária [...] andando nas regiões [...] acompanhando elas [as irmãs] [...] e se tinha o pessoal da missão evangélica ministrando cursos de enfermagem, eu ia [...] deixava minha casa com os meus filhos [...] levava somente o pequenino e outro para cuidar ...*

Com a efetivação de um convênio entre o CIR e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Dona Rosa passou a ser remunerada pelas atividades que realizava em sua comunidade como AIS e pôde participar de outros cursos de capacitação na área de saúde. Como parte de suas ações, implantou uma horta medicinal comunitária.

*[...] trabalhamos muito nessa horta, tivemos bastante plantas... por descuido [...] nós deixamos acabar, [...], mas eu ainda tenho a minha, minhas plantas, eu tenho meus remédios caseiros e nunca deixei de praticar, sempre venho fazendo isso. Se meus filhos, meus netos estão gripados, eu tenho o xarope deles [...] se têm diarreia, eu faço chá para eles ...*

Com o término do convênio entre CIR e Funasa, ela foi contratada pela Caiuá, agência evangélica com atuação entre indígenas do Brasil, principalmente em Dourados/Mato Grosso, prestando serviços na área de saúde indígena em Roraima, amparada em convênio assinado com o Ministério da Saúde. Independente do contrato, Dona Rosa projeta-se como a liderança responsável pela disseminação de saberes ligados à medicina tradicional.

*[...] até hoje, todos os anos eles descontratam, aí passam quatro meses e eles contratam de novo, mas eu continuo o meu trabalho de medicina tradicional [...] eu faço pedido à comunidade: tal dia vocês me trazem açúcar, raiz, folha [...] o que é preciso pra gente fazer um xarope, uma garrafada [...] a comunidade traz [...] e assim a gente continua.*

Ressalta-se que, durante a entrevista, Dona Rosa tinha consigo álbuns com fotografias que usava para ilustrar sua trajetória no movimento ligado à saúde indígena e estabelecer aproximações entre suas reflexões e suas ações. São imagens de momentos de convívio entre os moradores da comunidade, em que manipulam plantas tradicionais e preparam remédios

para atendimentos básicos, como diarreia, resfriado, lesões provocadas por pequenos cortes, arranhões, dentre outros que podem ser acompanhados pelo AIS.

Seu relato encaminha-se para reflexões sobre a importância de se manterem vivas as memórias da cultura wapichana. Entende que é atribuição do AIS promover encontros em que a partilha de tradições e práticas étnicas reforcem os sentimentos de pertença e o compromisso dos membros da comunidade, principalmente entre os jovens, para com projetos de valorização de saberes tradicionais e fortalecimento da identidade étnica.

Figura 18 – Trabalho coletivo para preparação de xarope



Fonte: Acervo de Dona Rosa Cadete

Para Dona Rosa, cabe a ela repassar os conhecimentos que adquiriu com seu pai às gerações futuras, sem, contudo, desprezar os advindos da ciência e da cultura de outros povos. Compreende que essa é a forma de se desenvolver uma educação específica wapichana. Por isso, a escola é o espaço escolhido para o repasse desses saberes.

*[...] a gente trabalha na escola; vai com o diretor, conversa, marca o dia; e a gente faz as atividades. Todo esse tempo que eu venho trabalhando é na escola, lá encontro o espaço pra ensinar as crianças e jovens sobre conhecimento wapichana, sempre na escola.*

Após ouvirem os ensinamentos, os alunos são incentivados a realizarem simulações em que demonstram sua aprendizagem sobre as práticas de cura na cultura Wapichana.

Figura 19 - Apresentação de alunos sobre ritual de cura Wapichana



Fonte: Acervo de Dona Rosa Cadete

A líder wapichana explica que para ter saúde é preciso saber cuidar da natureza e usar os seus recursos de maneira sustentável. É preciso conhecer as propriedades de cada raiz, folha, semente, como transformá-las em remédio caseiro e os procedimentos para sua aplicação. Há casos em que só usar o produto tradicional não garante a cura, é preciso associá-lo a um ritual xamânico<sup>64</sup>.

Dona Rosa também mobiliza a escola e a equipe multidisciplinar de saúde, que presta atendimento à comunidade, na promoção de palestras sobre os riscos no uso de drogas ilícitas e consumo de bebida alcoólica, prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, dentre outros temas.

Como AIS, sua atuação também envolve a participação em encontros promovidos pelo Conselho Distrital de Saúde, ligado ao Distrito Sanitário Indígena do Leste de Roraima, e nas assembleias dos povos indígenas. Além disso, Dona Rosa exerce o cargo de vice-tuxaua, é membro da Pastoral de DST/AIDS e associada da OMIRR.

---

<sup>64</sup> Essa prática é analisada por Nádia Farage em sua tese doutoral intitulada “As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichana”.

### 3.6.2 Clóvis Ambrósio

Seu Clóvis é líder wapichana, nasceu em 1946, na Comunidade Tabalascada, onde exerceu o cargo de tuxaua de 1974 a 1989, e, atualmente, reside na Comunidade Malacacheta. Sua narrativa é formada por lembranças de seu envolvimento na mobilização contra a ocupação dos territórios tradicionais por não índios, em defesa de políticas públicas para saúde, educação e segurança alimentar para as populações indígenas, e garantia desses direitos na nova Constituição Federal, promulgada em 1988.

Figura 20 – Clóvis Ambrósio durante oficina de capacitação de AISs



Fonte: O MENSAGEIRO (2010, p. 12)

Relata as dificuldades enfrentadas pelas comunidades com o avanço dos colonizadores em seus territórios e diz que os cursos ministrados pela Diocese de Roraima, em parceria com o CIMI, favoreceram o diálogo entre os povos indígenas, de tal modo que puderam se organizar.

*[...] durante quinze anos participei do movimento indígena, indo às reuniões que aconteciam no Surumu, participando das discussões. [...] ninguém tinha muita articulação, porque não tinha comunicação entre nós, e tudo era difícil porque os fazendeiros impediam nossa passagem, muitas vezes, a gente tinha medo de andar, de ser agredido. Então de lá pra cá, muita coisa mudou. Nós começamos a nos organizar em 1974, daí nasceram os Conselhos Regionais. Na assembleia de 1986 falou-se em criar uma organização e 1987 criamos o CINTER, que, em 1988, passou a ser o CIR, assim registrado em 1990 [...] Não lembro no momento se falei a alguma das 45 assembleias dos povos indígenas de Roraima [...].*



O fato de Seu Clóvis ter vivenciado todas as fases do processo de criação do Conselho Indígena de Roraima faz com que seja reconhecido como autoridade para falar sobre os desdobramentos do movimento indígena em suas diferentes dimensões: saúde, educação, territorialidade, gestão ambiental, práticas agrícolas sustentáveis, vida comunitária, medicina tradicional, dentre outros temas inerentes a questões indígenas.

Figura 21 - Clóvis Ambrósio como Delegado da Região Norte na 5ª CNSI



Fonte: Blog da 5ª CNSI/ Foto de Luís Oliveira<sup>65</sup>

Como tuxaua associado ao CIR, exerceu um mandato na função de coordenador geral interino dessa organização de setembro 1989 a 1990, foi eleito para o período de 1990 a 1992; e foi vice-coordenador de 1992 a 1994; acompanhou o processo de demarcação de diferentes terras indígenas, incluindo da TI RSS; representou a organização em eventos nacionais e internacionais em diferentes contextos jurídicos, acadêmicos, científicos, apresentando a realidade do povo indígena de Roraima e defendendo seus direitos coletivos; participou da organização de assembleias, ouvindo as regiões e suas comunidades, além de outras competências atribuídas aos coordenadores do CIR.

Assim como outras lideranças que assumiram, na década de 1970, a representação de seu povo na organização dos movimentos indígenas, Seu Clóvis abdicou da formação escolar, tendo cursado apenas até o quinto ano do ensino fundamental. Aspecto que não suplantou seus conhecimentos sobre a realidade e os saberes sobre medicina tradicional, sua atuação no

---

<sup>65</sup> Disponível em: <<http://5cnsi.blogspot.com.br/2013/12/delegados-da-regiao-norte-debatem.html>> Acesso em: 8 jul 2016.

movimento indígena e nas discussões das políticas públicas indigenistas, ao ser indicado para exercer o cargo de secretário-geral do Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena (NISI), de 1996-2000, e com a efetivação do Subsistema de Saúde Indígena, em 2000, assumir a presidência do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Distrito Sanitário Especial do leste de Roraima (DSEI/Leste), função na qual permaneceu até novembro de 2015.

Figura 22 – Clóvis Ambrósio entre os Delegados Regionais na 5ª CNSI



Fonte: BRASIL (2015, p. 18)<sup>66</sup>

Seu Clóvis entende que as organizações indígenas devem se mobilizar para que os espaços profissionais em diferentes instâncias governamentais indigenistas sejam ocupados por representantes indígenas, explicando que considera a articulação do movimento indígena nacional imprescindível para que isso ocorra.

*Não é só no estado de Roraima que estamos articulados. Nós temos um elo de ligação a nível nacional, de norte a sul do país. Temos parentes trabalhando em órgãos do alto escalão do governo, por exemplo no Conselho Nacional de Saúde e na Casa Civil da Presidência da República, e agora nós teremos outros representantes no Conselho Nacional de Política Indigenista, o CNPI. E não deveríamos permitir a ocupação desses espaços por indicação política ou outras formas não confirmadas em assembleia.*

Apesar dos cargos exercidos como representante da organização indígena da qual é filiado, suas reflexões sempre retornam para a figura do tuxaua, destacando sua importância como “*autoridade maior de uma comunidade*” e a quem cabe mobilizar a base – as famílias –

<sup>66</sup> Disponível em: <[http://conselho.saude.gov.br/biblioteca/Relatorios/02fev\\_01\\_relatorio\\_final\\_5cnsi.pdf](http://conselho.saude.gov.br/biblioteca/Relatorios/02fev_01_relatorio_final_5cnsi.pdf)> Acesso em: 8 jul 2016.



para os trabalhos de valorização da cultura, desenvolvimento de projetos coletivos, sempre focados nas tradições indígenas, conforme revela sua narrativa:

*Os tuxauas devem manter a ordem na organização social da nossa comunidade, zelar pelo bem estar das famílias e da população em geral, fazer planejamento participativo anual para levantamento das necessidades para o desenvolvimento e melhoria da comunidade [...] coordenar todas as ações desenvolvidas na comunidade tais como saúde, educação, autossustentabilidade e demais ações [...] buscar meios pra prevenção contra alcoolismo, drogas, violência doméstica e outras situações que estão aí, invadindo a nossa comunidade [...] defender a tradição, a cultura indígena ...*

O líder wapichana explica que “manter a ordem na comunidade” significa “ter pulso” para combater os riscos da modernidade, “chamando, convidando, usando da paciência, do diálogo com a comunidade”, além disso, “a ordem” diz respeito a se ter consciência dos direitos e deveres dentro da comunidade. E esta só será alcançada se o tuxaua for “espelho para a juventude” e mantiver projetos de incentivo à cultura wapichana.

Preocupa-se com o crescimento desordenado das comunidades, no sentido de receber pessoas de outras regiões que podem se negar a reconhecer a autoridade do tuxaua local e, com isso, gerar conflitos nas relações sociais. Entende que alguns parentes estão se deslocando para a Comunidade Malacacheta, por exemplo, devido sua proximidade com a cidade de Boa Vista e a intensidade do contato tem modificado a cultura, agregando valores negativos para a vida comunitária, como o ato de privilegiarem os projetos individuais, particulares, em detrimento aos de caráter coletivo. Contudo, acredita ser possível evitar essa “invasão cultural de caráter negativo” por meio da formação acadêmica e política dos jovens para assumirem a liderança do movimento indígena, de suas organizações, de suas comunidades, na gestão do território, da educação, saúde, segurança, dentre outros setores sociais.

Demonstra preocupação com o uso do conhecimento pelos jovens, citando como exemplo o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), legislação que ele acredita ter sido projetada com base apenas no modelo cultural do não índio da cidade, pois, para os povos indígenas, o trabalho sempre fez parte da formação humanística e como meio se manter a vida.

*Muitas vezes, assim como pra algumas pessoas não índias, trabalhar desde muito cedo é questão de necessidade. Mas os jovens usam a lei pra se negar a realizar atividades de roça, por exemplo, dizendo que isso é exploração do trabalho deles.*

Para Seu Clóvis, essa é uma interpretação que ele considera equivocada, em se tratando da realidade dos povos indígenas, e que fragiliza as relações familiares, impede que a dinâmica sociocultural wapichana se concretize no cotidiano da comunidade.

Por isso, volta a enfatizar que a educação dos jovens sobre os direitos coletivos e individuais das pessoas indígenas deve ser realizada não só no contexto escolar, mas também pelo diálogo em família e durante encontros e assembleias. Assim, de acordo com seu discurso, a identidade étnica e política serão incorporadas por esses sujeitos e passarão a entender a dinâmica e o sentido da vida em comunidade. Além disso, diante de situações discriminatórias, poderão reagir de maneira diferente da relatada no seguinte trecho:

*[...] lá na cidade ele [o jovem] é estudante, e pra não ser discriminado deixa até de ser índio [...] ele diz que não é índio [...].*

Enfatiza que as assembleias também são importantes para os jovens entenderem como se dá o planejamento, a avaliação e a deliberação de propostas que contemplem todos os povos indígenas.

*[...] os jovens devem estar presentes nas assembleias regionais, locais e na assembleia geral, pra compreenderem como se deu, por exemplo, a criação do Instituto Insikiran, dos Distritos Sanitários de Saúde Indígena, [...] a participação das lideranças pelos direitos conquistados e como continuam lutando pra garantir que as organizações indígenas permaneçam sendo consultadas [...].*

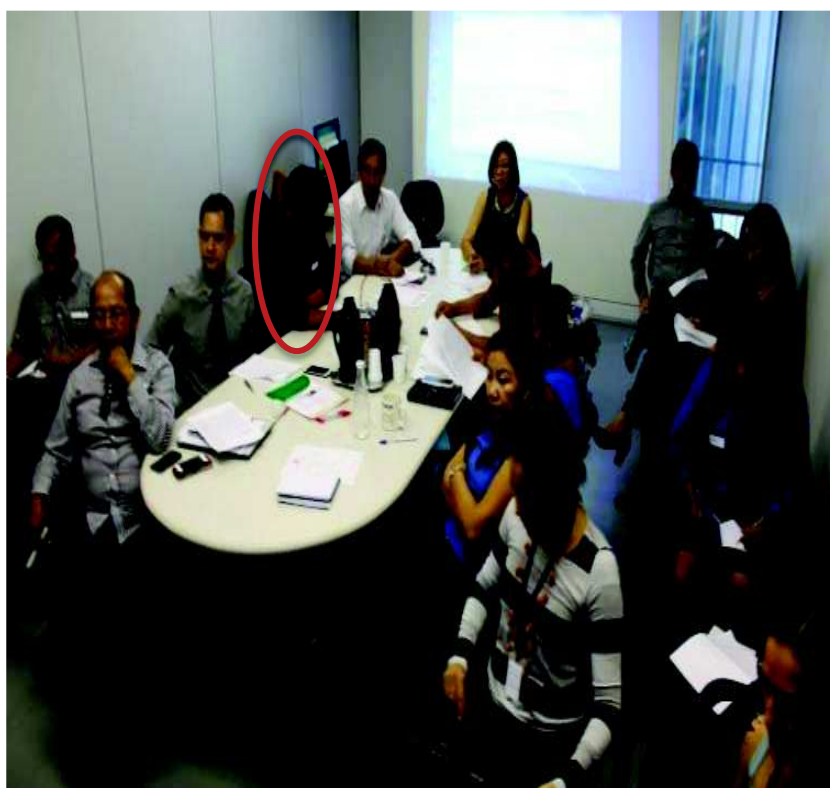
Seu Clóvis destaca que, além dos cursos formais na área de saúde, a vivência em momentos de discussão coletiva faz parte da formação continuada das lideranças, sendo o espaço para se exercitar o diálogo entre os conhecimentos indígenas e não indígenas e para se estabelecer a agenda de trabalho do movimento indígena em diferentes áreas.

### 3.6.3 Rivanildo Cadete Fidélis

Líder wapichana, nasceu em 1976, na Comunidade Canauanin, da qual foi tuxaua no período de 2010 a 2012; foi gestor da Escola Estadual Tuxaua Luiz Cadete de 2005 a 2010, onde, atualmente, é professor da área de Linguagem, Códigos e suas Tecnologias; foi vice-coordenador, no período de 2012 a 2013 e, no período de 2013 a 2015, coordenador da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR), sendo seu representante no Conselho Nacional de Educação Escolar Indígena, com mandato até 2018, e faz parte da comissão organizadora da II Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONEEI).

Sua identidade de professor foi “sendo construída a partir da quinta série, aos onze anos”, quando, para poder cursar o ensino fundamental, mudou-se para a casa de um parente na Comunidade Malacacheta. Seu professor levava para as aulas textos sobre a subjugação a que eram impostas as populações indígenas e falava sobre a necessidade de se reivindicar o reconhecimento dos direitos originários a seus territórios tradicionais, como primeira garantia de que os sistemas de educação, saúde e segurança alimentar, dentre outros, seriam executados respeitando-se a cultura de cada etnia.

Figura 23 – Rivaniildo Cadete em Reunião da Comissão Organizadora da II CONEEI



Fonte: ASCON/ CONSED<sup>67</sup>

*Quando eu estudava no Centro de Formação Wapichana, na Malacacheta, o professor Leopoldo trazia notícias de jornais, informações sobre a situação dos povos indígenas frente ao sistema que ele considerava corrupto. Aí ele dizia: ‘olha vocês têm tudo para mudar o sistema, mas é preciso lutar [...] se falta merenda, vocês não têm que aceitar isso’. Eu vivendo aquela situação colocava na balança [...]. Será que ele está falando a verdade? [...]. Eu ainda não tinha um bom entendimento, isso era na quinta série [...] às vezes eu chegava e conversava com os outros professores.  
[...]*

<sup>67</sup> Disponível em: <<http://www.consed.org.br/central-de-conteudos/comissao-organizadora-da-ii-coneei-2016-avanca-na-conclusao-do-documento-base>> Acesso em: 10 jul 2016.

*Então pensava assim: no dia que eu me formar eu quero ajudar as pessoas iguais a mim. Como eu tinha saído de casa muito cedo, porque não tinha o ensino médio, nem o fundamental de quinta a oitava série em minha comunidade [...] de repente aquilo me motivou muito [...] ‘ah vou ser professor para ajudar as pessoas, para poder trazer informações e outros conhecimentos [...], lutar para que em Canaúanim tenham todos os níveis de ensino’ ...*

Dos diálogos com seus mestres, resultou sua admiração pelo trabalho por eles realizado e a certeza de que, como eles, na e pela educação poderia contribuir para a formação crítica dos estudantes de sua comunidade e, assim, fortalecer o movimento indígena.

*[...] quando eu era moleque, [...] queria ser como o Euclides, o Fausto, o Marcos, o Terêncio [...], não pelo fato de estarem na mídia, mas pelo trabalho de buscar informações, de lutar pelos direitos dos povos indígenas de Roraima.*

Desde então, começou a frequentar assembleias regionais, estaduais e outros encontros locais, buscando entre as fotografias o registro de uma de suas vivências.

Figura 24 – Rivanildo Cadete durante intervalo de uma Assembleia Indígena



Fonte: Arquivo de Rivanildo Cadete

Credita a seu envolvimento nas discussões sobre os problemas de sua comunidade sua indicação para, juntamente com outros quatro jovens, ir cursar o ensino fundamental de quinta a oitava série no Centro de Formação da Malacacheta.

*[...] teve a reunião aqui na comunidade e disseram: “olha você vai estudar com o propósito de voltar formado pra comunidade, você vai lutar pelos nossos direitos, você vai ser um tuxaua já com formação, igual a nenhum de nós que estamos te indicando aqui”. Esse era o conselho que a gente ouvia. Ai nós tínhamos um prazo pra pensar, “e aí você vai ou não? A oportunidade está tendo”.*

Além de ser um dos poucos a ter completado o Ensino Fundamental Menor, por ter boas notas e demonstrar interesse pelos projetos coletivos, recebeu a recomendação de seu professor para cursar o Magistério Parcelado Indígena, em Boa Vista, sendo incentivado por sua comunidade a inscrever-se no curso oferecido pelo Centro de Formação e Aperfeiçoamento do Magistério (CEFAM), entidade educacional vinculada ao Governo Estadual de Roraima, contando mais uma vez com o apoio da família.

Sua primeira experiência como professor aconteceu fora de sua comunidade, aos dezenove anos. Foi convidado para assumir uma vaga em uma comunidade do município de Amajari, em 1995. E ali encontrou a oportunidade de concretizar as ações que um dia foram planos.

*E, assim, isso foi me levando a um patamar maior, quando eu fui trabalhar no Amajari, numa situação totalmente diferente daquela que eu tinha saído [Região Serra da Lua]. Lá o nível em que se encontrava o movimento, se comparado com outras regiões, estava iniciando, devagarinho. [...]. Hoje, o movimento no Amajari está à altura daqui [...] aqui, inclusive, deu uma parada [...] pois as filosofias, as ideologias mudaram muito [...].*

*[...]*

*passsei oito anos lá. Para mim foi um grande aprendizado, porque eu acredito que foi preciso eu sair da minha realidade, para compreendê-la; fui aprender a realidade do outro para retornar a minha comunidade com uma visão totalmente diferente. Não com uma visão de egoísmo, mas com uma visão de coletividade e novos caminhos [...] E nessas andanças no Amajari, conheci novas pessoas, com novos pensamentos, novas filosofias, e isso tudo a gente coloca na balança, eu pelo menos faço essa avaliação, se eu tenho certeza de que eu tenho proveito, eu uso, e o que acho que não tem validade, não tem serventia para o grupo que eu estou coordenando, descarto, só uso o que for resultar em benefícios para a coletividade.*

A vivência como professor no Amajari levou Rivanildo Cadete a refletir sobre sua ação naquele contexto e sobre como deveria proceder ao retornar para sua comunidade de origem. Decidiu, então, analisar sua prática a partir de conceitos apreendidos durante sua formação.

*Para mim, quando eu estava em Malacacheta eu fui preparado, mas não preparado na prática, digamos que eu fui construído na teoria [...] e lá no Amajari, eu vivi a prática. E, quando eu voltei pra cá, eu fui trabalhar as duas coisas [...] pensava: não pode ser, essa teoria não está legal, essa ideia está equivocada para a minha realidade, resultou em algo diferente [...] Você vai aprendendo de uma forma e, ao pôr em prática, algumas coisas divergem da teoria com que você se identificava.*

Seu discurso demonstra que o professor lança mão dos saberes adquiridos e de sua experiência na reelaboração de modelos consagrados como ideais. Dessa forma, seleciona e

acrescenta o que considera adequado à sua realidade, relativiza conceitos, busca enfrentar contradições entre os conhecimentos apreendidos em leituras científicas e o contexto sociocultural, delineando sua prática a partir da análise crítica do seu modo de ser, agir e interagir em sua comunidade.

Sua satisfação em informar as pessoas e transformar seu contexto social, entendendo o “seu” como pertencente a ele e aos outros membros da comunidade, resultou no reconhecimento de sua capacidade de liderança. Assim, em 2005, Rivanildo Cadete foi indicado pela comunidade para assumir a direção da escola.

*Para mim foi um desafio, eu não tinha prática na gestão. Pensava: como é que eu vou assumir? E ainda mais tendo meu pai como funcionário? Eu vou mandar no meu pai? Mas com o tempo soubemos diferenciar essa situação [...]. É meu pai lá em casa, aqui é funcionário [...].*

Mas, acima do dilema de ter que ser chefe de seu pai, Rivanildo enfrentava aquele que considerava seu maior dilema: transformar a escola em espaço intercultural, com ensino diferenciado, bilíngue e específico, conforme recomenda a legislação educacional brasileira.

*[...] você chega numa escola indígena e se pergunta: o que mesmo de indígena se ensina aqui? E a resposta lhe leva a conclusão de que nada de indígena é ensinado. Então, ao longo dos quatro anos que eu passei na escola, desenvolvemos um trabalho junto com a comunidade e com os alunos. Nós formamos um grupo cultural e tivemos a oportunidade de conhecer outros estados com o parixara, conhecemos São Paulo, Pará, Acre, Bahia [...].*

Além do Grupo Cultural Canaunin, incentivou o desenvolvimento da roça comunitária, o plantio de flecha, ensino das técnicas para caçar e pescar, com o propósito de preservar a cultura wapichana.

*O objetivo era, por exemplo, ensinar os nossos alunos como é que se faz uma flecha, todo o procedimento, o processo de você ir na roça tirar, assar, porque tudo isso requer um bom período. [...] e assim nós tínhamos depoimentos de alunos que diziam: “lá em minha casa eu não caço, mas a experiência que eu tive no mato foi muito boa, eu gostei”. As meninas diziam: “professor, lá em casa eu não planto flecha, mas eu gostei e aprendi que é só mulher que planta, homem não planta” [...] E assim você mantém vivo o conhecimento tradicional que, hoje em dia, eu arrisco dizer que muitos dos nossos alunos não têm e a escola poderia estar incentivando sua difusão.*



Figura 25 – Grupo Cultural Canauanin



Fonte: Arquivo de Rivanildo Cadete

Figura 26 – Plantio de Flecha



Fonte: Arquivo de Rivanildo Cadete



Figura 27 – Trabalho Coletivo na Roça Comunitária



Fonte: Arquivo de Rivanildo Cadete

À frente da gestão da escola, mobilizou a comunidade para a criação da Semana Intercultural, em que os membros da comunidade apresentam práticas culturais wapichana e realizam jogos indígenas, como a corrida de toras e o manuseio de arco e flecha, escolhem a melhor damorida<sup>68</sup>, a mulher mais rápida ao ralar mandioca, dentre outras atividades.

Rivanildo enfatiza que, além das atividades ligadas ao ensino, auxiliava o tuxaua no desenvolvimento de projetos comunitários, dos trabalhos organizacionais da comunidade.

*[...] quando o Getúlio era tuxaua, a gente tinha uma preocupação com os jovens, eu era o secretário dele na comunidade, uma espécie de secretário [...] fazia relatórios dos trabalhos comunitários, e pensava: vamos fazer isso para ficar registrado, quando ficarmos velhinhos, vamos ler esse documento e lembrar como trabalhávamos e, quando casar, tiver filhos, vamos mostrar pra eles como é que era organizado os nossos trabalhos aqui dentro.*

Cabe mencionar que dentre as atribuições do professor encontra-se a colaboração com o tuxaua na redação e digitação de documentos da comunidade, uma vez que ele, não raro, é a pessoa com maior escolaridade na comunidade.

<sup>68</sup> Caldo de carne ou peixe com pimenta quente, servido acompanhado com o beiju (espécie de bolacha de farinha branca) e o caxiri (bebida feita de mandioca fermentada).

Figura 28 – Competidores da Corrida com Tora na Semana Intercultural



Fonte: Arquivo de Rivanildo Cadete

Em continuidade a seu itinerário formativo, ingressou no Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena/Universidade Federal de Roraima, com previsão de término em 2016.

#### 3.6.4 Cristóvão Galvão Barbosa

Seu Cristóvão é macuxi, nascido na Comunidade Barro, em 1967. Ali estudou até o oitavo ano do Ensino Fundamental e nunca tentou morar em Boa Vista, cursar o Ensino Médio. Primeiro, porque sabia das condições financeiras de sua família; segundo, porque tinha o propósito de trabalhar em benefício de sua comunidade.

*[...] eu fui convidado várias vezes pra estudar em Boa Vista, buscar ter mais formação [...]. Só que eu sempre optei em estar dentro da comunidade, prestar serviços pra minha comunidade, sejam eles externos ou internos.*

Figura 29 – Seu Cristóvão Barbosa como tuxaua da Comunidade Barro – 2007



Fonte: Arquivo de Seu Cristóvão Barbosa

Assim, continuou na comunidade participando das atividades da Igreja Católica, como catequista, desde os doze anos, permanecendo com essa atividade por quinze anos consecutivos. E foi nessa função que participou de cursos de formação de lideranças, desenvolvendo o pensamento de que deveria dedicar-se ao trabalho comunitário.

*Como catequista aprendi sobre a convivência, a partilha e dar aquilo que a gente tem pra nossa comunidade, para o nosso povo. Então daí surgiu esse meu entendimento que eu teria que aprender e dar o retorno pra minha comunidade naquilo que eu pudesse servir.*

*[...]*

*Então, por essa razão, optei por ficar na comunidade, prestando serviço [...] como liderança, trabalhando pelo movimento indígena.*

Ainda como catequista, começou a participar das ações do movimento social indígena conduzido pelo CIR, atuando nessa organização como Coordenador da Região, durante 2003 a 2005. Antes havia trabalhado como Conselheiro Regional da Comunidade e, posteriormente, foi eleito como tuxaua para o biênio 2006-2007.



Em 2008, passou a desenvolver as atividades de Agente Indígena de Saneamento, cargo no qual permanecia até o momento da entrevista e que o impediu de ser novamente tuxaua da Comunidade Barro, assumindo, assim, as atribuições pertinentes ao vice-tuxaua.

*Então, durante esse período de aproximadamente quarenta anos dentro do movimento indígena, tenho participado de reuniões, assembleias indígenas, tanto a regional, como a estadual; de oficinas, seminários a nível estadual, nacional também. [...] curso de formação de lideranças indígenas [...] elaboração de projetos pra comunidade [...] oficinas de capacitação sobre direitos indígenas. [...] E isso tem me trazido vários conhecimentos.*

Figura 30 – Família de Cristóvão Barbosa: (a) com seus filhos e sua mãe; (b) com seus filhos e seu seu pai; (c) com Dona Fátima, sua esposa



Fonte: Arquivo da Autora

Nota-se em sua narrativa que considera relevante ter conhecimentos de diferentes áreas e conseguir relacioná-los a sua realidade. Não rejeita as mudanças culturais advindas da interação étnica e acredita que sua comunidade pode usufruir dos benefícios desse processo, sem, com isso, abdicar de sua identidade étnica. Usa essa linha argumentativa para defender que os jovens indígenas estudem e busquem formação profissional superior, para que possam dominar os conhecimentos sobre direitos dos povos indígenas a terra, à educação, à saúde, à produção agrícola e à pecuária, dentre outros direitos ligados à questão indígena, bem como para que possam assumir os cargos de liderança e os institucionais em sua comunidade. Ademais, Seu Cristóvão reconhece que no cotidiano da comunidade os saberes tradicionais coexistem com saberes de outras culturas e se complementam.

*Hoje as comunidades indígenas estão, [...] direta ou indiretamente, envolvidas em um processo de mudança em que o desenvolvimento dos meios de comunicação, da pecuária, e outros costumes que não são originários dos povos indígenas integram-se àqueles que consideramos tradicionais. Mas isso não significa que iremos esquecer dos nossos direitos, garantidos na Constituição Federal, como a*

*questão da cultura, da língua, da forma como nós nos organizamos socialmente na comunidade.*

Por isso, o tuxaua e o vice-tuxaua assumem papel preponderante na condução da comunidade. Para Seu Cristóvão, cabe a ele apoiar as famílias, auxiliar o tuxaua na administração de todos os bens coletivos, promover a aproximação entre as famílias, auxiliar na realização de *ajuri*<sup>69</sup>, sempre em diálogo com o tuxaua e o capataz.

*Na Comunidade do Barro, nós temos o projeto de abastecimento de água; mais ou menos umas setecentas reses, todo o gado da comunidade. Nós temos a questão da escola, [...] com aproximadamente quase quarenta funcionários [...]. Na saúde temos uma equipe [...] da SESAI e temos nossos agentes de saúde. Então todo esse trabalho, esses setores, é de responsabilidade das lideranças, do tuxaua, principalmente, administrar em conjunto com as demais lideranças, que são o segundo tuxaua, o capataz, o vaqueiro. [...]. Cabe ao tuxaua zelar pelo cumprimento da ordem, manter a ordem.*

Figura 31 – Reunião para apresentação dos produtos confeccionados no Projeto de aproveitamento do couro



Fonte: Arquivo da Autora

Assim como outros sujeitos cujas falas foram citadas nesta tese, Seu Cristóvão menciona a importância das assembleias regionais e estaduais para o fortalecimento do movimento. Relata que, durante vinte anos, juntamente com outros tuxauas, percorreu a

<sup>69</sup> Termo indígena equivalente a *mutirão*. Momento em que a comunidade se reúne para construir casas, plantar roças, dentre outras atividades.

região fazendo visitas a outras comunidades e conversando sobre a necessidade de se articularem em defesa de seus direitos.

Destaca a importância de seu pai, Seu Vitalino, para a formação de sua consciência crítica a respeito do processo de ocupação territorial, de domínio econômico e de subjugação a que os Macuxi e Wapichana da Região Surumu (e demais povos da TI RSS) enfrentaram ao longo do século XX. Seu Vitalino relatou-nos que, logo após a chegada dos missionários, chegaram também os fazendeiros.

*[...] chamando o índio de “compadre” e pedindo para construir uma casa próxima da maloca, para que pudesse plantar e criar uns animais. Com o tempo, passou cerca e impedia o índio de andar pelos campos.*

Seu Vitalino também contou sobre a expedição do SPI, conduzida pelo Marechal Rondon, que declarou para a Comunidade Barro serem as terras entre os rios Cotingo e Surumu, até as serras Mairary e Corropiá, pertencentes aos Macuxi, declarando-os como os guardiões da fronteira.

Esses ensinamentos associados às leituras, realizadas nos cursos de formação continuada dos quais participava, e às discussões durante as assembleias regionais e estaduais, deram a Seu Cristóvão a segurança de que a mobilização pelo movimento indígena pela demarcação contínua da TIRSS era a melhor estratégia para que pudessem lutar pelos direitos originários dos povos indígenas de Roraima.

### 3.6.5 Marizete de Souza

Marizete nasceu em 1980. Filha de Jaci José de Souza, um grande líder macuxi da Comunidade Maturuca, desde muito cedo se envolveu com os trabalhos do movimento indígena. Primeiro, pelo exemplo de seu pai que, juntamente com outras lideranças, percorria as comunidades mobilizando-as para participarem da luta em defesa da demarcação contínua de seus territórios e outros direitos coletivos; segundo, porque se sentia indignada com as ameaças dos invasores contra seu povo, recuado em suas comunidades e impedido de transitar em seu território; terceiro, porque em sua formação escolar e nas assembleias estudava-se e debatia-se muito sobre os direitos dos povos indígenas, o que a fez entender que estes lhes estavam sendo negados. Em suas palavras:

*[...] para eu acompanhar o movimento indígena partiu [...] da vida comunitária; na verdade familiar, porque meu pai sempre trabalhou muito no movimento. Ele “abandonava” a gente para poder lutar, dedicou a sua vida praticamente à luta pela terra. E a gente ficava fazendo os trabalhos comunitários. [...]. Então,*



*quando ele chegava das reuniões, da luta, procurava chamar a comunidade para informar o que estava se passando. Depois, ele reunia só a família mesmo. Aí ele falava: ‘nós estamos lutando porque é nosso direito, temos que lutar porque nós estamos sendo massacrados, estamos sendo escravizados aqui, ninguém pode fazer uma roça’; ele explicava o porquê da terra, sempre procurava explicar para nós a importância da terra. [...] Ele dizia assim: ‘a terra é nossa mãe, então é dela que nós vamos comer e beber, fazer nossas casas e ter animais’ [...] Então com aquilo [as ameaças] a gente também foi acreditando, foi percebendo que o que ele dizia era verdade.*

Figura 32 – Família de Marizete de Souza



FONTE: CENTRO REGIONAL MATURUCA<sup>70</sup>

Como parte de seu trabalho comunitário, Marizete exerceu a função de catequista e assumiu a responsabilidade de organizar as jovens de sua comunidade para participarem do projeto de corte e costura, “ensinando as jovens e aprendendo também”. Sua atuação fez com que fosse indicada pela comunidade para trabalhar como Agente de Saúde Indígena.

*[...] eu passei só três meses como aprendiz de agente de saúde, [...] aí não deu para continuar, [...] porque meu pai não aceitou.*

Obediente ao pai, Marizete desistiu de ser AIS, passou a se dedicar a trabalhos envolvendo arte indígena, na escola onde estudava, além de continuar a desenvolver as atribuições de catequista em sua comunidade e participar de um grupo de animação.

<sup>70</sup> Disponível em: <<http://alice.ces.uc.pt/en/wp-content/uploads/2014/06/Historico-de-Jacir-Jose%CC%81-de-Souza.-ORIGINAL.pdf>> Acesso em 15 jul 2016.

*[...] sempre em alguma função: era catequista, participava de uma equipe de animadores que animava as assembleias, as reuniões, a gente chamava o grupo para dançar o parixara; se reunia, quando tinha tempo, para fazer o trabalho de arte, de desenhar alguma coisa, fazer alguma coisa pela escola.*

Em 1997, concluiu o Ensino Fundamental e, como na maioria das comunidades indígenas, a escola da Maturuca não oferecia Ensino Médio. Por isso, para convencer o seu pai a lhe autorizar cursar o Ensino Técnico em Agricultura no CIFCRSS, à época ainda administrado pelos missionários da Consolata e funcionando em regime de internato, Marizete conversou com os tuxauas em uma assembleia regional e eles a apoiaram. Seu principal argumento era que “*se eles estavam lutando pela terra, teria que ter alguém para ajudar a produzir*”, conseguindo, assim, convencer seu pai sobre a importância de sua formação para a região.

*Então, para mim, estudar no Centro de Formação foi um desafio, porque na época [...] os alunos não estavam conseguindo permanecer lá, por conta do consumo de bebida alcoólica, e as meninas engravidando [...]. Meu pai não queria que eu fosse, porque como eu não tinha esse costume de estar saindo e nem ele de estar me liberando, ele não queria. Mas aí na época eu disse para os tuxauas: eu quero estudar e expliquei as razões. E meu pai deixou. Não foi fácil eu viver lá dentro, mas aos poucos fui me adaptando aos costumes, às regras da escola, do Centro.*

Ao ingressar no CIFCRSS, em 2000, Marizete envolveu-se ainda mais com o movimento indígena. Além das aulas teórico-práticas, específicas da formação técnica, havia momentos dedicados à formação humanística em que temas como cidadania, direitos humanos, leis que amparavam os direitos indígenas, fundamentos do movimento indígena, dentre outros, eram apresentados por lideranças de diferentes regiões, tais como: coordenadores do CIR, coordenadores regionais.

*Tivemos também oportunidade de ter curso de operadores indígenas, eu fui indicada para participar. Então lá [na escola] tinha todo esse conteúdo, muito rico para a gente, além das disciplinas, havia os momentos de caminhada no movimento indígena, na luta pelos nossos direitos, e também a vida espiritual. Eles [os professores-missionários] sempre ensinavam: ‘olha, se você quer ser uma boa liderança, tem que ser assim, a pessoa deve ser desse jeito’. E lá a gente teve essa vivência, muito boa mesmo. Até hoje eu tenho saudade desse tempo, que me ajudou muito a definir o que eu realmente queria seguir como profissional.*

A narrativa de Marizete revela que a educação ofertada naquele Centro seguia os princípios da Teologia da Libertação, uma vez que os professores promoviam palestras a respeito da opressão sofrida pelos povos indígenas de Roraima, incentivavam a participação

de jovens nas ações do movimento indígena, orientavam-nos a se tornarem protagonistas na definição das políticas sociais direcionadas às populações indígenas, adotando como estratégia a reflexão crítica e o diálogo. Diálogos estes que, pelas reflexões de Marizete, iam além da troca de experiência, ligavam-se à construção coletiva de um projeto de emancipação. Sempre atuante, Marizete foi indicada para ser Secretária da Região das Serras, recebeu mais obrigações, mas conseguia conciliar o trabalho no movimento e os estudos.

Com a conclusão do ensino técnico, passou a cumprir o compromisso assumido com os tuxauas e desenvolver projetos e seminários com os produtores e vaqueiros da região, repassando as informações que havia aprendido sobre manejo agrícola e animal.

Então, em 2005, foi indicada para assumir uma coordenação no CIFCRSS, onde permaneceu durante seis meses, pois decidiu retornar para a comunidade e colaborar nas mobilizações pela retirada de garimpeiros e fazendeiros da região. Sua primeira participação em um conflito entre sua comunidade e não índios aconteceu em 1993, quando os moradores de Maturuca decidiram realizar um bloqueio impedindo a passagem para o garimpo no rio Maú, visando forçar a saída dos garimpeiros daquela região.

*A gente ficou meio assim, com medo, a gente estava indo, mas sem segurança, mas eu acreditando no que ele [seu pai] falava, nos conselhos que ele dava; pensava: se meu pai está indo eu também preciso participar. [...]. Nos anos de 2007 e 2008, participei mais diretamente da retirada dos invasores da Raposa Serra do Sol [...]. Eu me dedicava quase que exclusivamente à luta. [...]. Fiquei direto no movimento, no Barro e percorrendo a região.*

Marizete acredita que, devido sua participação no movimento indígena pela demarcação contínua, as comunidades da Raposa Serra do Sol, durante uma reunião no CIR, indicaram seu nome para concorrer à Secretaria do Movimento de Mulheres Indígenas, instância criada para a articulação das políticas sociais direcionadas às mulheres indígenas no âmbito do CIR, sendo eleita para o período de 2009-2010.

Nessa época foi criado o Curso de Bacharelado em Gestão Territorial Indígena no Instituto Insikiran/UFRR e viu a oportunidade de prosseguir seu itinerário formativo em sua área de atuação.

*[...] eu fiz vestibular para ingressar na terceira turma do curso em Gestão Territorial Indígena [...] e foi muito bom [...] foi um desafio que eu quis na minha vida [...] e eu enfrentei [...] hoje eu digo que valeu a pena o esforço, porque tudo que eu aprendi é o que meu povo deseja, é o que eles [lideranças] vinham falando, lutando pela terra: para que terra? Como garantir os nossos direitos? Como fazer o controle desse território, da Raposa Serra do Sol [...] e de outras terras indígenas? Então eu digo que o curso me concedeu instrumentos para poder ajudar o meu povo [...], novos conhecimentos para poder repassar à*

*comunidade e ajudar a melhorar o seu desenvolvimento [...], sempre respeitando o direito social da comunidade, os saberes tradicionais [...], socializando o conhecimento científico, o conhecimento tradicional, que isso é importante.*

Figura 33 – Participação na Solenidade Comemorativa da Demarcação Contínua da TIRSS - 2010



Fonte: Arquivo de Aldenir Cadete

Durante a realização do curso, Marizete deu continuidade ao trabalho de assistência técnica às comunidades e em seu trabalho de conclusão de curso realizou uma pesquisa participante com o objetivo de, em parceria com os agricultores familiares da Maturuca, identificar os tipos de macaxeira (mandioca mansa) cultivados em sua comunidade e desenvolver o plantio de uma coleção das variedades para reproduzi-las e compartilhar as sementes entre os produtores locais.



Figura 34 – Marizete de Souza na execução do Projeto “Coleção de Variedades de Macaxeira<sup>71</sup>” na Comunidade Maturuca



Fonte: SOUZA (2016).

Sobre sua percepção a respeito dos requisitos necessários para um sujeito ser reconhecido como líder em sua comunidade, Marizete, a partir de sua experiência, deixa evidente que o movimento indígena é o espaço para o empoderamento individual, político e étnico e para se construir um projeto de cidadania.

*[...] a formação de uma liderança indígena começa por sua participação, sua vivência na comunidade. Foi assim que começou a minha vida. E aí [...] comecei a sair da comunidade, participar das barreiras que eram feitas nas estradas [...]. Então, com tudo aquilo [confrontos com não índios], eu fui me fortalecendo cada vez mais, tendo mais experiência para estar na luta, no próprio movimento. [...]. Por isso, eu digo que é dentro do movimento indígena que se formam as lideranças.*

Além disso, sua vivência no movimento indígena lhe fez refletir sobre a relação entre os fundamentos que balizavam a pauta de reivindicações definida pelo movimento indígena e o comportamento do sujeito que assume a representatividade de seu grupo étnico, concluindo que a coerência estaria em a liderança indígena incorporar em seu comportamento os seguintes princípios: ter respeito pelas demais lideranças; ser contra o consumo de bebida alcoólica na comunidade; ter compromisso com a família, apesar de sua ausência em função

---

<sup>71</sup> Nome regional para uma espécie de *Manihot esculenta* Crantz. Também conhecida por mandioca mansa, mandioca doce, aipim, mandioca de mesa.

de suas responsabilidades; ser exemplo a ser seguido; cumprir os acordos assumidos nas assembleias; respeitar as diferenças e não querer ser melhor ou maior que o outro; incentivar o trabalho coletivo.

Figura 35 – Marizete de Souza na Etapa Local (Região das Serras) da CNI



Fonte: Arquivo de Marizete de Souza

### 3.6.6 Hudson Ozarias Dionísio

Hudson nasceu em 1978, na Comunidade Barro. Ali, vivenciou o período de maior tensão entre o grupo que defendia a demarcação contínua da TIRSS e o grupo que defendia sua demarcação “em ilhas”. Sua compreensão sobre o movimento indígena foi construída a partir dos oito anos, quando acompanhava o avô em reuniões, encontros e assembleias.

*[...] eu tenho lembranças das primeiras assembleias gerais dos tuxauas, das lideranças; aconteciam lá no Surumu, eram apoiados pelos missionários católicos que [...] faziam toda a logística, preparavam os trabalhos [...] agilizavam tudo que era necessário para os tuxauas, para os catequistas, para os capatazes chegarem até lá, na Missão Surumu.*

Apesar da pouca idade, ouvia atentamente as discussões das lideranças sobre a questão do direito a terra, a importância da luta da comunidade, o papel das lideranças. Sabia que estavam se referindo à presença de garimpeiros, fazendeiros, comerciantes, marreteiros, e



entendia que esses sujeitos estavam ocupando as terras dos povos indígenas e impedindo-os de se deslocarem em seus territórios e, conseqüentemente, de vivenciarem sua cultura.

*Eu entendia as lideranças porque via que, ao redor da comunidade, todos os espaços eram das fazendas; [...] então ali a gente não podia mais pescar, nem tirar madeira. A comunidade, praticamente, se reduzia a mil metros e era onde a gente poderia andar [andar assim, sem nenhum cuidado], mas passando dali, já estava na área do branco, atravessou pra pescar no igarapé, já estava dentro da fazenda; se a gente atravessava, passava a cerca, pra ir ao igarapé, para o lago, corria risco, porque se eles pegassem começavam a falar, expulsar, xingar mesmo: “você, saiam, aqui não é pra tirar palha, tirar madeira”. Então meu povo estava imprensado [...] chegou ao ponto dos não índios estarem violentando, batendo mesmo, maltratando, então a gente via que não estava certo [...] E vivendo essa situação, pensava [...] a gente não pode mais ficar desse jeito, temos que retomar nossa terra, porque senão vamos acabar sendo destruídos por eles.*

Em 1994, saiu da comunidade para cursar o ensino técnico em Boa Vista. Mas o estabelecimento transformou-se de escola estadual para federal, e passou a enfrentar dificuldades burocráticas em relação ao sistema de internato para os alunos e, por isso, Hudson mudou-se para o município de Pacaraima para concluir o ensino médio. Em 1997, retornou para a comunidade, mas no ano seguinte mudou-se para Boa Vista para ingresso na carreira militar, onde passou sete anos.

*Em 2005, quando eu voltei para lá [comunidade], fui indicado pra trabalhar no Conselho Indígena como assistente jurídico da doutora Joênia. [...] até hoje continuo envolvido no movimento, nos trabalhos; tanto no movimento na cidade, quanto no movimento na comunidade, participei dos embates de luta mesmo.*

Neste ponto, sua narrativa encaminha-se para a descrição dos momentos de confronto que ele vivenciou com o grupo do qual fazia parte. Seu relato demonstra que, nas relações estabelecidas entre as populações indígenas e os desbravadores, estes assumiram, em virtude de seus interesses, a postura de dominador, com as significações históricas que cabem ao termo.

*[...] a gente participou de enfrentamentos fortes. Por exemplo, eu tenho lembrança de um embate que nós tivemos lá em Pacaraima, na fronteira, na Comunidade São Miguel, em 2005. A gente foi e lá viu muita gente armada, depois eles invadiram a comunidade, levaram todo mundo preso para uma fazenda próxima de lá. E aí a coisa ficou muito séria, pois os indígenas, a gente não tinha nem uma flecha. Assim, estávamos praticamente inofensivos, então a gente conseguiu terçado para usar como arma. E nunca se tomou nenhuma providência sobre isso, nem sobre o incêndio do Centro no Surumu. Esse foi outro enfrentamento em que eu e outros parentes estávamos presentes na hora. Vimos as pessoas passando. Eu, particularmente, acho que fui muito frio naquela hora, porque não tivemos nem reação de fazer alguma coisa em relação àquelas*

*peças, porque estavam levando meu irmão, estavam levando meu parente, levaram o professor do SENAI que estava lá [na escola], levavam um aluno dentro daquele caminhão. Pensei: se a gente faz alguma coisa vão nos matar. Eles já estavam retornando, já tinham tocado fogo [na escola]. Então decidimos: não vamos flechar, não vamos atirar pedra. Mas, ao mesmo tempo, ver aquele carro passando [...] e a gente ali, olhando, no escuro, sendo obrigados a deixar eles irem, era um sofrimento. Mas fizemos certo, porque lá na frente soltaram o professor e os parentes. Se a gente faz alguma coisa, eles teriam feito uma desgraça maior.*

A narrativa permite inferir que o grupo contrário à demarcação contínua recorre a diferentes formas de violência: física, moral e política, como estratégia para intimidar e exercer o domínio sobre os povos indígenas da TI RSS. Para isso, utilizam uma “tecnologia de poder que incide sobre os corpos” (SANTOS, 1999), que cumpre a função de ameaçar, neutralizar e oprimir os indígenas, fazendo-os sentirem-se, mesmo que temporariamente, impotentes diante do aparato utilizado por seus oponentes.

Em 2008, Hudson Dionísio foi convidado para ministrar uma série de palestras sobre o processo de demarcação da TI RSS, para diferentes públicos e cidades da Itália, a convite do Instituto de Missionários da Consolata. Segundo ele, nesses eventos deu ênfase às conquistas efetivadas até aquele momento, apresentou projetos de sustentabilidade possíveis de garantir autonomia às comunidades indígenas, sem deixar de reconhecer os desafios postos pela ausência de políticas públicas que deem conta das especificidades culturais das populações indígenas do Brasil.

Figura 36 – Hudson Dionísio em palestra no Instituto Missionário da Consolata – Torino/ Itália



Fonte: Arquivo de Hudson Dionísio

Figura 37 – Entre amigos na Scuola Secondaria di Primo Prado Natale Dalle Laste – Marostica/Itália



Fonte: Arquivo de Hudson Dionísio

Hudson retoma o relato sobre sua participação em outros episódios de enfrentamento e as imagens produzidas a partir de sua narrativa remetem àquelas apresentadas na abertura do documentário “Raposa Serra do Sol: La lucha decisiva<sup>72</sup>” em que, em meio a choros, sons de tiros, pedidos de calma e manifestações de revolta, indígenas aparecem correndo, com o rosto coberto de sangue, e um jovem é carregado e acomodado na carroceria de uma camionete.

Até o ano de 2012, o entrevistado permaneceu trabalhando no CIR, contribuindo na elaboração e acompanhamento de projetos submetidos a outras organizações não governamentais, visando angariar recursos para a manutenção do Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol. Em setembro desse mesmo ano, foi convidado para assumir o cargo em comissão de Chefe da Coordenação Técnica Local em Normandia, subordinada à Coordenação Regional Roraima da FUNAI, onde permaneceu até novembro de 2015.

---

72 Dirigido por Marta Caravantes e Daniel Garibotti e produzido pela Cipó Company. Foi premiado na III Mostra de Cinema Etnográfico do Amazonas e no Prêmio de Cinema Voluntário, em Granada, Espanha. Disponível em: < <http://vimeo.com/9907289>>. Acesso em: 4 out 2012.



Figura 38 – Atuação como Coordenador Técnico da Funai na Campanha de Vacinação de Gado – Comunidade São Luiz – TI RSS - Uiramutã



Fonte: Arquivo de Hudson Dionísio

Figura 39 – Atuação como Coordenador Técnico da Funai na Campanha de Vacinação de Gado – Comunidade Santa Maria – TI RSS – Normandia



Fonte: Arquivo de Hudson Dionísio

Ao ser interpelado sobre como se deu sua formação política para atuar no movimento indígena, Hudson aponta quatro motivações para sua militância, sendo que não há como dizer que uma foi mais importante que a outra, já que a soma delas definiu suas escolhas: i) por seguir a orientação de sua família; ii) porque como catequista, frequentava cursos de formação de lideranças; iii) pela aprendizagem durante sua participação nas assembleias estaduais e regionais, que define como espaços de debate, de encaminhamentos, de tomada de decisões, de se discutir políticas públicas de interesse para os povos indígenas de Roraima; iv) por ter sofrido e presenciado, desde a infância, situações discriminatórias e de violência cometidas por não índios contra parentes, na vila que dividia o espaço geográfico com sua comunidade.

Sobre o papel de uma liderança, Hudson confirma a percepção dos demais entrevistados ao dizer que lhe cabe trabalhar pela comunidade e pelo movimento indígena, participar das assembleias estaduais, regionais e das reuniões e encontros locais, bem como de eventos nacionais, apresentando as demandas de sua comunidade, da sua região, as reivindicações de seu povo, respeitando sempre as decisões daqueles que representa. Além disso, cabe ao líder indígena mobilizar a comunidade para a realização de trabalhos.

*A liderança também tem a responsabilidade de levar as reivindicações das comunidades para os governantes, para as autoridades, para as instituições e trazer alguma informação de volta para a comunidade.*

Para o entrevistado, as “novas lideranças” devem conhecer a história do movimento indígena, a trajetória das lideranças que lutaram pela demarcação contínua da TI RSS, independente de região.

*[...] estão surgindo muitas lideranças novas, digo novas porque não vivenciaram a luta de vinte anos atrás, o que se passou durante esse período, como chegamos até aqui, como foi a luta, como foi o sofrimento. Então, se perderem de foco esse passado, [...] essa história [...] eu acho que será falta de respeito com as lideranças mais antigas [...] é preciso conhecer a própria história.*

As “lideranças novas” a que se refere, ao contrário da maioria das lideranças tradicionais, estão concluindo o ensino médio, ingressando em cursos superiores, mas precisam, na percepção de Hudson, conciliar o conhecimento tradicional às experiências de luta e aos conhecimentos acadêmicos, de modo que tomem decisões que não resultem em sofrimento para o seu povo.

*[...] então o papel de uma liderança é este: ter responsabilidade, primeiro com a comunidade; chamar todo mundo para trabalhar, se reunir; organizar a vida em*

*comunidade, porque antes era assim: trabalho durante os dias da semana, domingo era para culto, missa, depois reunião para planejar a semana seguinte [...] o tuxaua falava: ‘vamos fazer desse jeito: trabalhar na roça, com o gado, no quintal, fazer farinha’ [...] e assim era o dia a dia da comunidade.*

Acredita no poder de articulação do movimento indígena, destacando que sua força vem da experiência, da história e dos investimentos na profissionalização de suas lideranças. Mas analisa que, se as organizações não dialogarem entre si, poderão enfraquecê-lo.

*[...] tem muitas lideranças capacitadas para o embate [ideológico], para pautar as demandas e defender na argumentação [...] mas para isso é preciso planejamento estratégico, definir objetivos que atendam a todos os povos indígenas e não somente a uma etnia ou a uma região.*

Reforça a necessidade de se investir na formação política de jovens, envolvendo tanto as lideranças não tradicionais, com formação superior, quanto as tradicionais, de modo que entendam como estes se organizaram dentro do movimento e como aqueles conseguiram se especializar; reflitam sobre a história do movimento indígena em diferentes lugares; conheçam e interpretem a legislação brasileira, e adquiram competências para assumirem cargos nas organizações indígenas.

*[...] a gente não fala em enfrentamento para pegar em arma, em flecha, mas no sentido de ter o conhecimento técnico, conhecimento da lei [...] hoje [...] se não tiver escrito, argumentado, embasado em cima da lei, não se consegue nada, e a gente tem que lutar por isso [conhecimento].*

Sua proposta coaduna-se ao pensamento de Maximiano (2014) sobre a emergência de um “novo sujeito político” para assumir o movimento social indígena como parte de um processo reflexivo. Para Hudson, a tradição assume o sentido apontado por Giddens (1991, p. 80) como “[...] uma pesada influência para o presente”, de modo que, tornando-se referência neste tempo, oriente o projeto de futuro do movimento indígena e se constitua “um meio organizador da memória coletiva [...]”, por sua natureza “ativa e interpretativa”.

### **3.7 Reflexividade e Tradição nas Narrativas das Lideranças Macuxi e Wapichana**

Seguindo a tessitura desta tese, destaca-se das narrativas a participação dos entrevistados em um contexto permeado por diferentes formas de conflitualidades – violência, metamorfoses do crime, crise das instituições de controle social e dos conflitos sociais (TAVARES DOS SANTOS, 1999, 2002) – vivenciadas por diversos atores sociais da América Latina, nos anos iniciais do século XXI. Os relatos sobre confrontos interétnicos revelam uma problemática social antiga de Roraima: a questão fundiária permanecia sendo



tratada pelo Estado seguindo a mesma lógica do capitalismo adotada em séculos anteriores, em projetos de expansão da Amazônia. Entende-se que essa lógica fomentava as ações de expropriação e violência e, em consequência, a disputa pela posse da terra, manifestações de resistência, processo que desencadeou em “novas modalidades de ação coletiva, com lutas sociais protagonizadas por outros agentes sociais e diferentes pautas de reivindicação” (TAVARES DOS SANTOS, 2002, p. 17). Neste caso, o movimento social indígena ao qual dedicamos a seção anterior, mas que surge nas narrativas como espaço para (re)elaboração da identidade étnica e política e “de rearticulação da resistência para fortalecer o poder de reação” (BONIN apud SILVA, 1997).

Deslocando a discussão para a temática das tipologias de liderança, retomam-se as categorias delimitadas por Luciano (2006): a liderança tradicional e a liderança política. Entende-se que a variedade de lideranças existentes na organização social das comunidades indígenas Macuxi e Wapichana foi afetada pelo desencaixe das relações sociais que, antes restritas ao contexto aldeão, passaram a ser estabelecidas no âmbito institucional das organizações indígenas.

Esse desencaixe remete a uma lógica de funcionamento que rompe com os critérios tradicionais para o reconhecimento de uma liderança. Seu Clóvis, por exemplo, apenas com a quinta série do Ensino Fundamental, é reconhecido como uma autoridade em medicina tradicional, como líder em sua comunidade e no CIR, exercita sua capacidade de agência como representante do povo Wapichana em contextos acadêmicos, políticos e culturais, assumindo também cargos em órgãos do governo. Contudo, de acordo com a percepção dos entrevistados, exemplos como esse, com o tempo, serão exceções. Cada vez mais espera-se que os espaços à frente das organizações indígenas sejam assumidos por pessoas com escolaridade superior.

Além disso, ressalta-se que a exigência de “capacidade de se relacionar com o mundo não indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade” (LUCIANO, 2006, p. 66), como requisitos básicos para se assumir alguns cargos na comunidade e nas organizações indígenas, denota que a vida social indígena será cada vez mais conduzida pelos sistemas abstratos (GIDDENS, 1991, 2001, 2009). Essa afirmação baseia-se no fato de que a distribuição do trabalho estabelece um sistema de peritos em que o professor, o agente de saúde, o vaqueiro e demais cargos existentes na comunidade não são conferidos com base no parentesco, dever social ou obrigação tradicional, mas sim no domínio de técnicas específicas de uma área profissional, configurando-se assim o predomínio de sistemas especializados sobre diferentes aspectos da vida social.

Ademais, a presença dos sistemas abstratos na vida cotidiana das comunidades indígenas alterou seu conteúdo tradicional e as formas preexistentes de controle local, alimenta a necessidade de especialização, submetendo-as a influências globalizantes (GIDDENS, 1991). E em um esforço de manter a confiança nas práticas tradicionais, Dona Rosa, por exemplo, realiza eventos para demonstrar que o valor da medicina wapichana não se esvai com a prática da medicina científica. Em seu trabalho, busca manter a confiança nos sábios, pajés, detentores de saberes tradicionais, de modo que estes não sejam relegados em virtude da legitimidade atribuída ao *especialista*. Sua ação é um indicativo de que, apesar de sua posição de perito e de dispor de recursos tecnológicos que automaticamente mobilizam a confiança, o *especialista* não detém conhecimentos como verdades incontestáveis.

Percebe-se que, apesar da configuração de um sistema de peritos nas comunidades, os sujeitos entrevistados projetam as tipologias de lideranças, conforme atribuições e riscos assumidos, em quatro grupos macros: Liderança política, Liderança cultural (incluindo aqui a educação e a saúde), Liderança espiritual/religiosa, Liderança tradicional. Ao mesmo tempo, infere-se que proceder a essa categorização seria reduzir a presença dos sujeitos a um espaço, desconsiderando sua capacidade de transitar nessas áreas. Afinal, todas as lideranças, independente do cargo assumido, exercem o poder político, de educar, de prestar orientação religiosa. Por isso, as lideranças resistem em delimitar fronteiras para sua atuação, ficando as restrições para o âmbito das especialidades trazidas pela modernidade. Desta forma é que a escola se destaca como ponto de apoio às lideranças de diferentes áreas e projeta-se como espaço para a interculturalidade, a interdisciplinaridade e difusão de conhecimentos científicos e tradicionais.

O caráter reflexivo da modernidade faz-se presente nas atribuições dispensadas às lideranças a quem cabe a responsabilidade pelo monitoramento reflexivo do cotidiano. Espera-se que, como resultado de sua intermediação, ocorra o engajamento dos demais membros da comunidade no monitoramento e controle das ações; na racionalização da tradição, uma vez que as lideranças são chamadas a analisarem os fatos passados, as condições do presente e a avaliarem as probabilidades de riscos futuros para a vida em comunidade. Esse processo reflexivo leva à reformulação das práticas sociais e à reinvenção da tradição como estratégia para o fortalecimento da identidade étnica e política, bem como à motivação da ação, considerada como decorrente de um projeto global manifesto em eventos incomuns ao que se considera como rotina (GIDDENS, 2009).

Por essa perspectiva, pode-se afirmar que a vida em comunidade se desenvolve segundo modos de sociabilidade em que tradição e sistemas abstratos se confrontam e se

mesclam. Os sujeitos reconhecem que aquela está sendo reinventada, à medida que veem nas práticas sociais de outros “parentes” uma tendência a desconsiderar o passado, o que levaria à desvalorização das ações dos primeiros tuxauas na organização de movimentos indígenas; a indefinição política das “novas lideranças” frente às demandas mobilizadas no presente; e ausência de um projeto de futuro em que prevaleça o ideal de coletividade e se sobressaiam valores ligados a práticas comunitárias, conceito que emana das reflexões dos entrevistados como a forma possível de o movimento indígena fazer política na contemporaneidade. Preocupações estas que demandam novas estratégias para a formação de lideranças que respeitem a história de luta do movimento indígena pela demarcação contínua, mantenha o diálogo entre as diferentes organizações e exerça sua representatividade frente às organizações governamentais e não governamentais. Para tanto, faz-se necessário ceder aos interesses das novas gerações e isso implica reivindicar políticas de inclusão digital de modo que as comunidades tenham disponíveis os recursos das novas tecnologias de informação e comunicação. Sabem que os jovens, mesmo aqueles que têm acesso à internet apenas quando vêm à cidade, participam das redes sociais e esta, conforme se discutirá no capítulo subsequente, configuram-se como a principal estratégia de mobilização e difusão de conteúdos relacionados aos movimentos sociais e à autorrepresentação indígena.

Essa inquietação das lideranças indígenas diz respeito ao estabelecimento de normas de sociabilidade em que a tradição exerça influência nas práticas sociais do presente. Ao mesmo tempo, ao definirem um “organograma com os serviços existentes na Comunidade” e elaborarem um “regimento”, com as regras de convivência e orientações sobre os requisitos para se ocupar alguns dos cargos, adotam práticas que inserem a burocracia no cotidiano, evidenciando-se, assim, que o referencial de comunidade e de tradição entre os Macuxi e Wapichana tende a ser substituído por princípios de organização social da modernidade. Essa destradicionalização no modo de vida em comunidade instaura uma sociabilidade que se aproxima da estrutura de sistemas sociais do não índio, “organizados hierarquicamente e lateralmente dentro de totalidades sociais, cujas instituições maiores formam ‘conjuntos articulados’” (GIDDENS, 2009, p. 200). E isso faz com que os entrevistados enfatizem a necessidade de fortalecerem (até mesmo retomarem) as práticas compartilhadas, como o ajuri, a horta comunitária, o plantio de flecha, projetos próprios da tradição indígena, proposta que se encaminha para a reinvenção da tradição, ou em outros termos, para uma tradição ressignificada.

A consciência discursiva dos agentes demonstra que suas ações em comunidade e no movimento indígena sempre foram pautadas no conhecimento tácito a respeito de sua

realidade sociocultural e no conhecimento explícito adquirido durante os cursos de formação de lideranças e debates promovidos nas assembleias estaduais e regionais. Por isso, insistem que esse modelo deve ser retomado como estratégia para a formação política de jovens indígenas.

Enfim, as narrativas mobilizam diferentes tipos de reflexividade. Compreende-se que a ênfase dos entrevistados na importância das assembleias como espaços para socialização de conhecimentos tradicionais, como “sistemas mais específicos [ideológicos], encaminha-se para a formação de uma *reflexividade discursiva* (MELO, 2012, p. 22); denota, ainda, o esforço em se instaurar um processo de construção de uma identidade política pelo engajamento ativo nas práticas da comunidade. A insistência em ter a história como parâmetro para o presente caracteriza-se como *reflexividade impositiva*; a formação política de novas lideranças sinalizam uma *reflexividade transformadora*, em que o cotidiano se configura como “campo aberto à experiência” (PAIS, 2007, p. 25), e em ambos os casos, “um terreno de negociações, resistências, inovações e, conseqüentemente, dilemas” (p. 23). Se a busca pelo domínio do conhecimento científico resultar em pesquisas e análises por parte dos agentes, sem, contudo, traduzir “um novo olhar sobre o mundo social, totalmente superracionalizado” (MELO, 2012, p. 22), então, poder-se-á relacionar essa apropriação à *reflexividade técnico-ideológica*. Tem-se, ainda, a *reflexividade simbólico-ideológica* exercida pelos *media* na propagação e recepção do conhecimento, sendo “orientado pelos sistemas ideológicos de grupos sociais específicos” (p. 22), lugar que vem sendo ocupado pelas redes sociais e outras ferramentas disponíveis na rede WWW e que, aos poucos, passa a fazer parte do universo das comunidades indígenas de Roraima.

A partir da constatação dessas reflexividades emanadas nas narrativas dos atores entrevistados, resta a lacuna sobre qual o papel que as tecnologias de informação e comunicação têm exercido no processo de produção de conhecimento e na reinvenção das tradições macuxi e wapichana, a partir do uso feito pelas lideranças indígenas na mediação de suas relações sociopolíticas, em diferentes contextos interétnicos.

## 4 A CULTURA LOCAL NA SOCIEDADE EM REDE: REFLEXÕES TEÓRICAS A PARTIR DO DIÁLOGO COM O POVO MACUXI E WAPICHANA

*É importante que a gente use as tecnologias para tentar reverter essas imagens negativas sobre os indígenas [...]. Para desconstruir tudo o que os 'brancos' construíram sobre nós [povos indígenas] [...] (HUDSON DIONÍSIO)*

Refletir sobre as estratégias usadas por lideranças macuxi e wapichana a fim de estabelecerem mediações sociopolíticas em diferentes contextos interétnicos exige que se considerem as transformações advindas da expansão das tecnologias de informação e comunicação (TICs) nas práticas e identidades culturais desses povos indígenas, ponderando-se que aquelas possuem a capacidade de “remodelar a base material em ritmo acelerado” (CASTELLS, 2005, p. 39) e de estabelecerem vínculos com as mudanças ocorridas nos sistemas sociais, econômicos e políticos da sociedade global. Seguindo as orientações desse teórico, o entendimento de que “as maiores tendências de mudanças em nosso mundo novo e confuso são afins” contribui para a compreensão da identidade como “fonte básica de significado social” (p. 41-42) e sobre como passaram a se estabelecer as relações entre homem/máquina/conhecimento, sendo relevante, portanto, conhecer a inserção dessas tecnologias entre culturas cujo universo simbólico ainda é construído a partir de um sistema próprio de interpretações.

Antes de se apresentarem os registros da pesquisa, concebe-se ser importante dedicar-se espaço para a apresentação do conceito de tecnologia, por abarcar diferentes significados, sendo interessante para observar qual(is) dentre estes foi(ram) empregado(s) pelos entrevistados, bem como discutir as inter-relações entre os sentidos assumidos pelas tecnologias de informação e comunicação nas culturas locais, considerando-se seu uso globalizante pelo capitalismo.

### 4.1 A Globalização das tecnologias de informação e comunicação

Definir o significado de “tecnologia” exige que se busque compreender seu uso relacionando-o à história da humanidade, posto que, desde sua origem até a contemporaneidade, o termo foi incorporando uma multiplicidade de sentidos. Capra (2005, p. 103 - 104), assim explica seu caráter polissêmico:

O termo grego original de *technologia*, derivado de *techne* ("arte"), significava um discurso sobre as artes. Quando o termo foi usado pela primeira vez em língua inglesa, no século XVII, significava uma discussão sistemática sobre as "artes aplicadas", ou seja, os ofícios, e aos poucos passou a designar os próprios ofícios. No começo do século XX, esse significado foi ampliado e passou a incluir não só as ferramentas e máquinas como também métodos e técnicas não materiais, ou seja, a aplicação sistemática de qualquer uma dessas técnicas. [...]. Hoje em dia, a maior parte das definições de tecnologia dão ênfase à relação desta com a ciência. O sociólogo Manuel Castells define a tecnologia como "o conjunto de instrumentos, regras e procedimentos através dos quais o conhecimento científico é aplicado de maneira reprodutível a uma determinada tarefa".

Observa-se que, independente da época, o termo agregou em seu significado o sentido daquilo que é produzido pelo homem, podendo designar tanto produtos e artefatos quanto conhecimentos, processos e objetivos. Assim, o termo pode ser utilizado para se referir ao aparelho de radiofonia, à televisão, ao computador, ao celular, artefatos citados pelos atores sociais entrevistados, bem como ao estudo sistemático, individual ou do conjunto de domínios da atividade humana, a fim de discutir ou teorizar sobre as técnicas, métodos e meios de construção dos conhecimentos científicos.

Acrescenta-se que Castells (2000, p. 67) define como tecnologias da informação “o conjunto convergente de tecnologias em *microeletrônica*, computação (*software*, *hardware*), telecomunicações/rádiodifusão e *optoeletrônica*”. Por essa perspectiva, nesta tese, a partir dos discursos dos entrevistados a respeito das práticas cotidianas em que usam as tecnologias, poder-se-á fazer uso dessa palavra tanto para se referir a produtos concretos quanto para assinalar abstrações, ficando a cargo do contexto e do leitor a distinção do sentido.

Neste ponto, cabe retomar a discussão do sentido do termo por sua aproximação à ciência. Capra demonstra que a tecnologia é anterior à ciência e liga-se aos limiares de hominização, ou seja, ao processo de tomada de consciência do homem como um ser diferente dos outros animais, com capacidade para fazer uso dos recursos disponíveis na natureza em seu benefício. Entende-se, por essa via, que a tecnologia, a postura ereta e a linguagem configuram-se como traços macroscópicos que definem a natureza humana e servem como indicadores de que são inerentes à história da evolução do ser humano (CASTELLS, 2000).

Atribui-se aos gregos também o pioneirismo no exercício de atividades científicas. Sobre a relação entre ciência e tecnologia, Ellul (1968, p. 28) destaca que juntamente com a propagação do pensamento científico ocorreu uma ruptura entre essas atividades técnicas. Para comprovar sua tese, discorre sobre o desenvolvimento da ciência e da tecnologia em



diferentes épocas da civilização ocidental e afirma que foi “preciso esperar pelo século XVIII para se ver eclodir bruscamente, em todos os países e em todos os domínios da atividade, o progresso técnico em todo o seu esplendor” (p. 43). Atribui a esse período a origem das primeiras tecnologias provenientes da ciência aplicada, o desaparecimento dos caracteres tradicionais e a intensificação do processo de globalização das próprias tecnologias. Destaca, ainda, que foi naquele século que se evidenciaram duas características positivas das tecnologias: a racionalidade e a artificialidade. Isto porque “toda intervenção técnica é, com efeito, uma redução ao esquema lógico dos fatos, das pulsões, dos fenômenos, dos meios, dos instrumentos” e “se opõe à natureza [...] como arte é criação de um sistema artificial. [...] Destrói, elimina e subordina esse mundo natural, mas não lhe permite nem reconstituir-se nem entrar com ele em simbiose” (p. 82).

Registra-se uma sucessão de descobertas científicas, de novas técnicas, grandes invenções e, “atuando no processo central de todos os processos – ou seja, a energia necessária para produzir, distribuir e comunicar – as duas revoluções industriais difundiram-se por todo o sistema econômico e permearam todo o tecido social” (CASTELLS, 1999, p. 75), e garantiram o contexto propício para a expansão do capitalismo. Nesse contexto, o acelerado processo de mecanização nas fábricas resultou na divisão entre capital, meios de produção e trabalho, transformações essas que influenciaram o pensamento, o trabalho e a qualidade de vida do homem daquele século.

Após a criação das primeiras máquinas, os operários não se conformavam com a diminuição do número de postos de trabalho e iniciaram um movimento contra o maquinismo [...]. As revoltas de 1779, foram, de fato, seguidas de diligências para a obtenção por via legal da proibição do uso das máquinas. Todavia, como os bens produzidos pelas novas máquinas eram de qualidade superior aos manufaturados, a Câmara dos Comuns não acolheu a petição dos trabalhadores (BORTOLOTO, 2000, p. 171).

Seguiu-se uma série de mobilizações promovidas pelos trabalhadores; questionava-se o Estado Absoluto, seu poder de intervir nos negócios; defendiam-se valores ligados ao exercício da cidadania e de um estado de direito em que as leis garantissem os direitos humanos; aspirava-se à igualdade, à tolerância entre os homens, à liberdade de expressão e a outros ideais que encontravam guarida nos fundamentos do Iluminismo. Porém, com a expansão das tecnologias de informação e comunicação, as expectativas construídas durante o século XIX foram sucumbidas juntamente com os paradigmas da modernidade. As narrativas teóricas que sustentavam a cultura ocidental até aquele período histórico renderam-se à crise social e ética que eclodiu no século XX e que trouxe consigo as guerras (frequentes, extensas

e em grande escala), genocídios e fomes; desintegração dos velhos padrões de relacionamento social humano; a predominância do individualismo; a globalização das economias; incertezas da economia e da política mundial, uma crise de crenças, de teorias humanistas e das formas de organizar as sociedades (HOBSBAWN, 1995, CASTELLS, 2000, 2005, 2013; GIDDENS, 2002).

Cumprem-se, então, algumas perspectivas apontadas por Marshall McLuhan (1974, p. 65) de que a “civilização especializada e fragmentada, baseada na estrutura centro-margem, [...] experimentaria[ndo] uma reunificação instantânea de todas as suas partes mecanizadas num todo orgânico”, devido aos efeitos do período por ele alcunhado como Era Eletrônica. Para esse sociólogo, as tecnologias iriam se desenvolver a ponto de criarem uma série de novos ambientes e permitiriam a intercomunicação entre pessoas de diferentes culturas e lugares.

Sua teoria anuncia que o mundo, “pela ação instantânea e onipresente dos meios de comunicação eletrônicos” (COHN, 1978, p.368), possuiriam a capacidade de retribalizar comunidades distantes, transformar-se-ia em uma “Aldeia Global”, conceito que, com o advento das novas tecnologias da informação e comunicação e a internet, passou, nos anos de 1990, a ser retomado sob a perspectiva de se discutir até que ponto esses dispositivos técnicos conseguiriam contribuir para o desencaixe das tradições culturais e para influenciar ou determinar identidades culturais e sociais.

Não se pode deixar de mencionar que as mudanças promovidas pelas novas tecnologias de informação e comunicação perpassam pelo entendimento da globalização. Giddens (2002b), em sua obra “Mundo em descontrole” recupera o percurso de alguns sistemas de comunicação como exemplos de que as tecnologias sempre buscaram realizar o desencaixe de tempo-espaço e de que a globalização não afeta apenas grandes sistemas, constituindo-se, portanto, em um “conjunto complexo de processos” (p. 23).

Se para McLuhan os meios de comunicação transformariam o mundo em um grande vilarejo ecumênico, para Giddens (1991) a capacidade dessas tecnologias não se restringe somente à transferência de poder entre comunidades locais e nações para a arena global, mas também servem para que muitas identidades culturais locais de várias partes do mundo possam ressurgir como resposta às tendências globalizantes.

Em suas palavras, a globalização favorece “a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (p. 69), destacando-a como um processo dialético, por ser, ao mesmo tempo, um fenômeno político,

social, cultural, tecnológico, além de econômico (GIDDENS, 2002b), e por fomentar tecnologias capazes de garantir que acontecimentos locais possam “se deslocar numa direção anversa às relações muito distanciadas que os modelam” (GIDDENS, 1991, p. 70).

De acordo com a linha argumentativa de Giddens (2002b) a globalização está reestruturando o modo como vivemos e coloca-nos frente a novos riscos e incertezas, dela derivantes. Estes afetam todas as dimensões da vida em sociedade e seus eventos, perpassando por questões como sexualidade, casamento, família, gênero, dentre outros aspectos que são tão importantes para os modos de vida e para as culturas tradicionais na maior parte das regiões do mundo, quanto os estresses e tensões ocasionados pela atuação do mercado global. Destaca que a globalização também impacta a disseminação do conhecimento e força o homem a repensar sua relação com a natureza e seu modo de lidar com as incertezas. Para isso, desenvolve e diferencia os conceitos de risco externo e risco fabricado, comentando situações em que “passamos a nos inquietar menos com o que a natureza pode fazer conosco, e mais com o que nós fizemos com a natureza” (p. 37). Os exemplos usados para comprovar seu argumento de que a predominância do risco externo deu lugar à preocupação do homem com o risco fabricado também servem para contextualizar as maneiras pelas quais a ciência e a tecnologia promovem o acesso de sistemas abstratos à vida cotidiana, que os transformam em força produtiva no campo do agir.

Para lidar com esses riscos e suas ameaças, o homem recorre permanentemente a sua engenhosidade científica e cria diferentes tecnologias que impactam o mundo material e reforçam um novo tipo de economia: a economia informacional, assim denominada por Castells (1992, p. 10):

[...] porque no seu núcleo central, a fonte essencial do incremento da produtividade consiste na capacidade de criar novo conhecimento e aplicá-lo ao conjunto da atividade humana mediante dispositivos tecnológicos e organizativos destinados, principalmente, ao tratamento da informação.

Esse estudioso destaca que essa forma de economia é marcadamente parte do processo de globalização, uma vez que nela “o capital, a produção, os mercados, a força de trabalho, a informação e a tecnologia se organizam em fluxos que atravessam as fronteiras nacionais” (IBIDEM, p. 8).

Independente da perspectiva teórica adotada pelos estudiosos aqui citados, percebe-se que os mesmos são unânimes em reconhecer que o processo de globalização se encontra fundamentado historicamente nos ciclos de internacionalização do sistema capitalista e que, neste, a indústria cultural assumiu papel preponderante, principalmente com a expansão das

novas tecnologias de informação e comunicação. Estas contribuíram, significativamente, ao surgimento de empresas transnacionais, introduziram inovações nos campos de produção e, conseqüentemente, fizeram emergir novas formas de sociabilidade e promoveram transformações culturais e a ressignificação de valores humanos. Sobre a capacidade das tecnologias da informação em favorecer a reestruturação global do capitalismo, Castells (2005, p. 49-50) assim se manifesta:

Em grande parte, a tecnologia expressa a habilidade de uma sociedade impulsionar seu domínio tecnológico por intermédio das instituições sociais, inclusive o Estado. O processo histórico em que esse desenvolvimento de forças produtivas ocorre assinala as características da tecnologia e seus entrelaçamentos com as relações sociais.

Não é diferente no caso da revolução tecnológica digital atual. Ela originou-se e difundiu-se, não por acaso em um período histórico da reestruturação global do capitalismo, para o qual foi uma ferramenta básica. Portanto, a nova sociedade emergente deste processo de transformação é capitalista e também informacional, embora apresente variação histórica considerável nos diferentes países, conforme sua história, cultura, instituições e relação específica com o capitalismo global e a tecnologia informacional.

Destaca-se da citação de Castells a ideia de que a revolução tecnológica, como parte do fenômeno da globalização, fez com que o mundo passasse a vivenciar um novo momento: o da Era da Informação. Nela, os vínculos entre os sistemas social, econômico, político, cultural e tecnológico nos contextos locais são simultaneamente afetados por uma crise estrutural de legitimidade, conduzem os sujeitos a reagruparem-se “em torno de identidades primárias” (IDEM), por meio de “redes globais de intercâmbio instrumentais” (CASTELLS, 2005, p. 41). Dessa forma, supera-se a ideia de que, com a evolução dos meios de comunicação, estar-se-ia vivendo em uma Aldeia Global. As inovações na área das tecnologias de informação e comunicação e a reestruturação do capitalismo remodelaram esse conceito e definiram um novo tipo de sociedade: a Sociedade em Rede.

Essa sociedade é caracterizada pela globalização das atividades econômicas decisivas do ponto de vista estratégico; por sua forma de organização em redes; pela flexibilidade e instabilidade no emprego e a individualização da mão de obra. Por uma cultura de virtualidade real construída a partir de um sistema de mídia onipresente, interligado e altamente diversificado. E pela transformação das bases materiais da vida – o tempo e o espaço – mediante a criação de um espaço de fluxos e de um tempo intemporal como expressões das atividades e elites dominantes (CASTELLS, 2000, p. 17).

Apesar de o acesso aos recursos disponíveis pelas novas tecnologias não ter sido globalizado na mesma proporção da sua capacidade de produção de bens e serviços, a partir dos anos finais do século XX, passaram a figurar como parte de uma rede de comunicação

horizontal global e tornaram-se objeto de estudo de diferentes ciências e sob diversas perspectivas teóricas, conforme se tem discutido nesta seção.

Trigueiro (2009, p. 159), ao realizar um estudo sobre as teorias que discutem a “natureza do conhecimento científico e do papel que ele ocupa na sociedade, particularmente sua relação com a tecnologia”, destaca as ideias de Bruno Latour que identifica sua proposta teórica como construtivista, “mas de um tipo em que se não se toma mais o velho paradigma da correspondência como condição para o conhecimento” (MELO, 2008, p. 266), não há mais a polaridade entre o humano e o não humano, o conhecimento é construído a partir de uma rede heterogênea de materiais, representações, financiamentos, pressões econômicas, disputas políticas, numa cadeia infundável de elementos (LATOUR; WOOLGAR, 2002), sem perder de vista que “as redes são reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade” (LATOUR, 1994, p. 12).

Latour discute o desenvolvimento científico-tecnológico a partir da perspectiva de que este se encontra “invadido” não só por pressões políticas, mas, sobretudo, por interesses e pressões econômicas e sociais, no sentido mais amplo” (TRIGUEIRO, 2009, p. 165) e defende a tese de que as redes sociotécnicas “extrapolam os limites dos sistemas informáticos comunicacionais para ganhar amplitude na vida cotidiana do sujeito” (MENDONÇA; CASTRO, 1999, p. 158).

Por essa perspectiva teórica, as ferramentas tecnológicas passam, a cada inovação implementada, a superar sua capacidade de mediar as relações sociais, transformando-as em ações coletivas; permitem o deslocamento do sujeito pelo espaço virtual e demarcam para ele um novo *locus*, redefinindo a noção de tempo-espaço, à medida em que permitem aos indivíduos de diferentes lugares estabelecerem entre si uma interatividade instantânea. Dessa feita, a capacidade de agência atribuída aos humanos-entre-eles, à linguagem ou à sociedade passa a ser também exercida pela técnica, pela máquina, negando-se a distinção pretendida pelo “projeto da modernidade”, evidenciando-se, dessa forma, que em uma rede sociotécnica as relações são constituídas pela conjunção homem/objeto (LATOUR, 1994).

Isso implica reconhecer que as tecnologias de informação e comunicação “deixam de ser apenas artefatos, cuja significação é atribuída pelo homem, e passam a ter agência, ou seja, participam das ações nas situações cotidianas e provocam transformações” (CAMILLIS, BUSSULAR, ANTONELLO, 2013, p. 13). Infere-se, ainda, que aceitar a capacidade de agência das tecnologias é descartar as duas possibilidades de determinismo: i) de que o homem teria primazia sobre a técnica (antropocentrismo); ii) ou da técnica sobre o humano

(materialismo); é considerar que homem e máquina formam um par dialógico simétrico (SANTAELLA; CARDOSO, 2015).

Trigueiro (2009, p. 170) reconhece que o Construtivismo destaca “elementos importantes para a construção de uma teoria sobre a tecnologia, contudo, recorrendo aos argumentos de Langdom Winner, tece críticas a essa abordagem afirmando que ela “negligencia os impactos sociais da tecnologia, e não estabelece pesos diferenciados para as hierarquias entre os diferentes públicos envolvidos na produção científica e tecnológica”. Isto posto, entende-se que reconhecer a tecnologia da informação e comunicação, incluindo nesse conceito a internet, como propulsora de impactos sociais implica defender a dinamicidade da cultura, como fenômeno associado “a processos de mudança e transformação social, como mola propulsora de mudanças sociais” (GOHN, 2001, p. 30).

Por essa perspectiva, o estudo das evoluções sociais amalgama-se aos avanços tecnológicos e não faz sentido estudar as tecnologias de informação e comunicação sem considerar as sociedades que as produzem e as utilizam. Isso não significa que estamos reduzindo a cultura a uma representação mais ampla da sociedade, mas sim, que se reconhece seu poder para atrair investidores de diferentes ramos da indústria e para se firmar como fonte de desenvolvimento econômico (LOPES, 2009b).

Cabe, dessa forma, aprofundar-se na discussão sobre as interferências dessas tecnologias na cultura material e imaterial, bem como no cotidiano das pessoas na sociedade contemporânea, direcionando-se o foco dessa temática para a realidade dos povos Macuxi e Wapichana.

#### **4.2 Interrelação entre Cultura e Tecnologia**

Os debates sociológicos acerca das interferências da globalização nas mudanças socioeconômicas, políticas e culturais em diferentes lugares do mundo demonstram que o desenvolvimento demográfico, o deslocamento estrutural do trabalho do âmbito da agricultura para a indústria de bens e consumo, comércio e serviços, chegando-se à indústria *high tech*, e o avanço científico-tecnológico são os eixos que concentram os principais fatos históricos que resultaram nas atuais configurações da sociedade contemporânea. Evidenciam, ainda, que, em meio às transformações sócio-históricas, diversificam-se as condições de interação, com novos fluxos de disseminação de informações e possibilidades de construção do conhecimento. E nessa nova dinâmica da sociedade moderna discute-se a importância estratégica da cultura para a formação de um novo mercado econômico, para o



desenvolvimento humano e social e, conseqüentemente, reflete-se sobre em que medida a globalização contribuirá para a homogeneização da cultura, para a (res)significação da identidade e na definição de estratégias por grupos locais que passam a usar as tecnologias de informação e comunicação como recursos para a formação de redes identitárias.

Merece relevo entender que o termo cultura abarca inúmeros sentidos. Sua polissemia torna-o complexo e, por englobar diversos aspectos da vida em sociedade, autoriza seu uso tanto no âmbito acadêmico-científico quanto nas reflexões cotidianas menos refinadas, assumindo, assim, diferentes sentidos, conforme a situação discursiva em que se encontram os sujeitos.

Hannah Arendt (1972) discute o conceito de cultura, retomando as origens clássicas. Explica que no universo grego seu significado ligava-se à técnica, à fabricação, à transformação da matéria em objeto, ao uso de “artifícios ‘técnicos’ ardilosos e hábeis com que o homem, mais imponente do que tudo que existe, doma e regra a natureza” (p. 266), enquanto para os romanos, o uso da palavra cultura remetia às ações adotadas pelo homem em relação à natureza, visando torná-la adequada à habitação humana, e tem sua origem no verbo “*colere* – cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar” (p. 265). Para essa autora, da combinação dos sentidos atribuídos por gregos e romanos formou-se o campo semântico em que os indivíduos buscam o conteúdo e o significado para se referir à cultura na modernidade.

Para Williams (1969) a metaforização do significado de cultura, relacionando-o a *colere*, restringe seus sentidos à ideia de processo, devendo-lhe acrescentar aqueles advindos do desenvolvimento e expansão do modo capitalista de produção. Sua análise a respeito da polissemia embutida no signo ampara-se na reconstituição histórica e social de seu uso em diferentes sociedades, enfatizando que as incorporações mais relevantes em seu significado se deram com as transformações derivantes da Revolução Industrial, responsável pelas modificações mais amplas de vida e pensamento do mundo moderno.

As diferentes acepções atribuídas ao termo são retomadas por esse estudioso na obra intitulada *Cultura* (1992). Nela, defende o reconhecimento da sociologia da cultura como categoria interdisciplinar capaz de explicar a convergência entre comunicação, linguagem e artes, com vistas a reelaborar conceitos, a partir da proposição de novas questões e evidências acerca da relação entre esses fenômenos, incluindo-se no rol de temas necessários de uma releitura o debate acerca da complexidade do termo cultura, marcado pela oscilação entre “uma dimensão de referência global e outra, seguramente parcial” (WILLIAMS, 1992, p. 11). Para evitar o risco de reduzir a análise dos sentidos atribuídos à cultura e sua inter-relação com fenômenos inerentes a sua formação de uma possível “generalidade por demais ampla e

de uma especialidade por demais estreita” (p. 206), esse teórico recomenda que se considere a cultura como um sistema de significações que dialoga permanentemente com outros sistemas: políticos, econômicos e geracionais. Assim, a “gama relacional de sentidos, desde “modo de vida global”, “estado de espírito” e “obras de arte” deixam de ser fragmentados e passam a ser estudados como parte de “um sistema geral – sistema específico e organizado de práticas e valores desempenhados e estimulados” (p. 208), que remetem a um sentido amplo de processo, produção e produto da sociedade, “como um sistema de significações realizado” (p. 206), “como um processo social constitutivo, que cria ‘modos de vida’ específicos e diferentes” (WILLIAMS, 1979, p. 25) e, enquanto tradição, “como conjunto de trabalho intelectual e imaginativo” (WILLIAMS, 1969, p. 329).

George Yúdice (2004) também argumenta que a cultura expandiu-se para as esferas política e econômica na mesma proporção que suas noções convencionais esvaziaram-se. Para esse autor, na contemporaneidade a cultura encontra-se marcada pelos efeitos da globalização e constitui-se em recurso com finalidades diversas. É “uma esfera crucial para investimentos”, por servir aos propósitos da indústria cultural, ao mesmo tempo em que é “catalisadora do desenvolvimento humano”, ao contribuir para a formação e disseminação da noção de tradição e identidade nacional, por exemplo.

Para situar seu argumento de que a conveniência da cultura serve ao propósito de localizar sua transformação em recurso na história, Yúdice (2004) recorre à Heidegger, discutindo a tecnologia como forma de compreensão na qual a natureza se transforma em recurso, um meio e fim, ou uma 'reserva disponível. Em suas palavras: “a essência da tecnologia impregnou todas as coisas, impondo-nos a percepção da arte por meio da estética, então 'tanto mais misteriosa se torna a essência da arte” (YÚDICE, 2004, p.49). Explica que Heidegger descarta a perspectiva de tecnologia como mera determinação instrumental da técnica, pois, vista por esse prisma, não conduziria à reflexão sobre sua essência, impedindo a possibilidade de revelação. Nessa mesma linha de pensamento, Postman (1994, p. 22) afirma que:

[...] as novas tecnologias mudam aquilo que entendemos como “conhecimento” e “verdade”; elas alteram hábitos de pensamento profundamente enraizados, que dão a uma cultura seu senso de como é o mundo – um senso do que é a ordem natural das coisas, do que é sensato, do que é necessário, do que é inevitável, do que é real.

Conforme as tecnologias foram criando novas relações entre ferramenta e cultura (POSTMAN, 1994, p. 33), também se alteraram as práticas cotidianas, a construção de enunciados, imagens, pensamentos e afetos dos sujeitos. Para esse autor, até o século XVII,

todas as culturas eram usuárias de ferramentas e estas tinham por finalidade resolver problemas específicos da vida física e/ou servir ao mundo simbólico da arte, da política, do mito e da religião. Com o advento do período por ele denominado de tecnocracia, “de forma anônima e discreta, as velhas ferramentas foram transformadas em instrumentos modernos” (POSTMAN, 1994, p. 51), proliferou-se o ideal de progresso iluminista e, associado a ele, a promessa de novas liberdades e novas formas de organização social.

Pelos parâmetros da tecnocracia, a apropriação da tecnologia abriu novas possibilidades de ação ao indivíduo, incentivando-o, assim, a romper os laços com a sua tradição. Enquanto Giddens (2003) explica que a tecnologia desempenha o papel principal em uma sociedade moderna, tanto na forma de tecnologia material quanto na especializada *expertise* social. Postman (1994) defende a ideia de que os indivíduos que dominam as novas tecnologias passam a ocupar lugar de destaque em seu grupo social, acumulam poder e formam uma elite capaz de monopolizar o conhecimento. Sua argumentação demonstra que as novas tecnologias criam uma forma diferenciada de exclusão, haja vista que “seus benefícios e déficits não são distribuídos por igual” (p. 19), usando como exemplo o desenvolvimento e difusão da tecnologia do computador, que não se tornou acessível com a mesma velocidade para a “massa” e as escolas como o foi para empresas, forças armadas, órgãos coletores de impostos, dentre outras instituições. Alerta ainda para o fato de essa tecnologia dispor de recursos que controlam com maior facilidade as decisões das pessoas, uma vez que são apresentados como possibilidade de acesso ao conhecimento especializado camuflando as transformações ideológicas, afirmando:

[...] toda ferramenta está impregnada de um viés ideológico, de uma predisposição a construir o mundo como uma coisa e não como outra, a valorizar uma coisa mais que outra, a amplificar um sentido ou habilidade ou atitude com mais intensidade do que outros (POSTMAN, 1994, p. 23).

O caráter ideológico impregnado na disseminação do uso de novas tecnologias também pode ser reconhecido por sua capacidade de minar concepções consideradas como reais, de reformular os conhecimentos, pela competição estabelecida com as tecnologias anteriores, “pelo tempo, por atenção, por dinheiro, por prestígio, mas, sobretudo, pela predominância de sua visão de mundo” (POSTMAN, 1994, p. 25). E isso significa que uma tecnologia nova não irá simplesmente substituir um conhecimento por outro, ela irá transformar o modo como as pessoas percebem o mundo, irá reconfigurar as instituições e, quando estas são ameaçadas, uma cultura se encontra em crise. Para explicar sua linha de

pensamento, Postman (1994, p. 28) usa a presença do computador na escola como mote para explicar seu pensamento:

O que precisamos refletir sobre o computador nada tem a ver com sua eficiência como ferramenta de ensino. Precisamos saber de que maneira ele vai alterar nossa concepção de aprendizado e como, em conjunção com a televisão, ele minará a velha ideia de escola.

Sua linha argumentativa encaminha-se para reflexões sobre a sobreposição da técnica e da tecnologia à cultura e remete à afirmação de Giddens (2003, p. 99) de que “os efeitos da destradicionalização e da tecnologia misturam-se muito intimamente”, à medida em que as novas tecnologias possuem a capacidade de alterar “as estruturas de nossos interesses [...] o caráter de nossos símbolos [...] e a natureza da comunidade [...] (POSTMAN, 1994, p. 29), vivenciando-se, dessa feita, o domínio do tecnopólio.

Williams (2011), todavia, alerta sobre as consequências da instauração de pensamentos radicais, em que as novas tecnologias são identificadas com as corporações que as controlam. De acordo com suas recomendações, entende que, ao se realizar um estudo sobre a presença das novas tecnologias de informação e comunicação em uma determinada realidade, faz-se mister que as reflexões sejam pautadas em princípios da racionalidade e abarquem as diferentes dimensões da vida social, sob o risco de se reproduzirem “ideias desbotadas de que a alta cultura deve ser preservada e, pela educação e acesso, ser estendida a todos” (p. 128). Essa concepção torna-se campo fértil para a proliferação do determinismo tecnológico e do pessimismo cultural.

Postman (1994, p. 60 - 61) afirma que o determinismo tecnológico se constitui um dos princípios que servem para comprovar que no tecnopólio todas as formas de vida cultural submetem-se à soberania da técnica e da tecnologia. Quanto ao pessimismo cultural, este revela-se pela capacidade de as novas tecnologias de informação e comunicação impelirem as pessoas a buscarem acesso à informação, sem terem claros seus objetivos, sem refletir sobre o conteúdo da mensagem, tornando-as alienadas. Para esse crítico, “somos uma cultura que se consome em informação, e muitos de nós nem se perguntam como controlar esse processo” (p. 78). Por essa perspectiva, a estrutura da tecnologia determina o uso que se faz dela. Assim como Ellul e MacLuhan, Postman considera que as tecnologias condicionam os indivíduos a perceberem-nas como indispensáveis para a manutenção dos sistemas de uma sociedade. São, dessa forma, a causa principal das transformações nos padrões da organização social e a razão para sua sustentação.

Castells (2000, p. 43) opõe-se a esse pensamento determinista, a que denomina de “infundado”, por considerar que “a tecnologia é a sociedade, e a sociedade não pode ser entendida ou representada sem suas ferramentas tecnológicas”. Isso implica dizer que a tecnologia existe por decisão do homem, em razão de suas necessidades e é sujeita ao seu controle.

Adepto da corrente crítica ao determinismo tecnológico, Williams (2011) explica que por traz do discurso de que as tecnologias são inevitáveis encontram-se elementos indicadores de que este traduz finalidades de caráter mercadológico e político, as quais afastam as determinações para uma esfera bastante distante da tecnológica. Tanto o é que as pretensões de equidade de acesso ao “desenvolvimento real de distribuição universal e de oportunidades sem precedentes”, propagadas pela proposição de uma aldeia global, não se confirmaram por ser argumento do discurso próprio da “ordem capitalista dominante em sua fase paranacional” (p. 145). Assim, em um processo de estruturação, tem-se um fluxo de ação contínua em que as tradições e as tecnologias modelam, modificam, reafirmam ou limitam-se, simultaneamente.

Para esse pesquisador, o acesso igualitário aos benefícios das tecnologias seria possível se ocorressem mudanças profundas nos sistemas políticos, econômicos e geracionais. As tecnologias de informação e comunicação serviriam, nesse sentido, para fortalecer a democracia, aumentando “tanto o envolvimento cívico quanto a autonomia da sociedade civil, abrindo espaço para a democratização do Estado e também para os desafios à ditadura” (CASTELLS, 2013, p. 67).

Essa linha de pensamento reforça o pressuposto teórico de que a democracia constituiu-se na possibilidade de fomentar uma cultura comum, favorecendo o acesso de todas as pessoas a todas as formas de conhecimentos, “a tudo que se fez e se construiu no passado, (WILLIAMS, 1969, p. 327), esclarecendo que:

Uma cultura comum não é, em nenhum nível, uma cultura igual. Mas pressupõe, sempre, a igualdade do ser, sem a qual a experiência comum não pode ser valorizada. Uma cultura comum não pode opor restrições absolutas ao acesso a qualquer das suas atividades: este é o sentido real do princípio de igualdade de oportunidades. (1969, p. 326).

Nesse contexto em que as tecnologias da informação e comunicação configuram sociedade em rede, os movimentos sociais recorrem a seus recursos para se manterem conectados e articularem propostas em prol da valorização e respeito às culturas locais, combate às desigualdades sociais, além da defesa de ampliação de políticas públicas que garantam às pessoas o exercício de seus direitos fundamentais.

### 4.3 As TICs como Suporte para Articulações Interétnicas

Conforme discussão apresentada até este ponto, apesar dos interesses do capitalismo em obter lucros com as novas tecnologias de informação e comunicação, o acesso aos recursos disponíveis por esses meios não ocorreram com a mesma intensidade em todos os países, tampouco o acesso a todos as pessoas deu-se com a mesma proporção, até meados do século XX. Destaca-se essa diferença no acesso entre as sociedades com o intuito de demonstrar que a tecnologia, enquanto “ pilar da forma de produzir e de viver contemporânea” (MANZINI-COUVRE, 1996, p. 11) possui um sentido paradoxal, porque reforça as desigualdades entre os homens, à medida que seus recursos são disponibilizados primeiro aos grupos hegemônicos, legitimando-os e garantindo-lhes a possibilidade de utilização das ferramentas disponíveis pelas tecnologias como instrumentos de exploração e dominação; e porque acena para a possibilidade de se concretizar como espaço democrático para uma participação cidadã, em que atores individuais e coletivos reúnem-se em comunidades virtuais para articularem ações político-sociais que: a) transcendem os objetivos locais, b) deslocam-se da esfera nacional para a global, e, c) por vezes, pautam questões para serem discutidas no âmbito do direito internacional.

E foi a partir do reconhecimento da possibilidade de se constituir como espaço propício para se promover debates em torno da equidade de direitos entre os sujeitos sociais, para se combater a reprodução das desigualdades em todas as suas dimensões, que os movimentos sociais, como exemplo de grupos formados para defesa de interesses das minorias, passaram a fazer uso das benesses disponibilizadas pelas novas tecnologias de informação e comunicação.

Dentre os movimentos sociais indígenas da América Latina, o Movimento Zapatista é indicado como um dos primeiros a fazer uso das novas TICs para apresentar ao mundo seus objetivos, disseminar informações sobre sua proposta de organização política, pautada no conceito de autonomia, e para conquistar aliados para sua causa. A fim de que o uso das tecnologias de informação e comunicação ocorresse em consonância com os seus propósitos, os zapatistas optaram não pela grande mídia, uma vez que esta se caracteriza por ser corporativa, hierárquica e comercial, mas sim, por uma nova forma de resistência: a mídia independente denominada Indymedia. Essa estratégia garantiu o reconhecimento do zapatismo como o primeiro movimento de guerrilha informacional. Afinal, “eles criaram um evento de mídia para difundir sua mensagem, ao mesmo tempo tentando, desesperadamente, não serem arrastados a uma guerra sangrenta” (CASTELLS, 1999, p.103). O movimento zapatista desenvolveu, portanto, um potencial comunicativo e simbólico utilizando-se da



internet, da imprensa escrita e televisa internacional: “se ha producido una verdadera comunidad de identidad virtual constitutiva del neozapatismo, no ‘exterior’ a él. Esa ‘red de identidad’ es el propio neozapatismo” (GADEA, 2004a, p. 219).

No Brasil, várias organizações e grupos indígenas possuem sítios na internet onde disponibilizam informações sobre as atividades locais, nacionais e internacionais em que suas lideranças se fizeram presentes, criam espaços para discussão de políticas públicas indigenistas, apresentam particularidades da cultura dos vários povos indígenas do Brasil, dentre outros temas. No site Povos Indígenas do Brasil, que faz parte do portal mantido pelo Instituto Socioambiental (ISA), encontra-se um link<sup>73</sup> pelo qual se tem acesso a um quadro com a relação de sites produzidos por atores sociais e coletivos indígenas, em que tratam de temas diversos ligados aos interesses socioeconômicos, políticos e culturais dos povos indígenas do Brasil. No quadro, além das 68 URLs, constam, ainda, o nome do(s) povo(s) a que se encontra vinculada a organização indígena ou a que pertence o ator responsável pelas informações disponibilizadas no endereço eletrônico e o estado brasileiro em que vivem.

Dentre os projetos existentes, buscou-se conhecer a página virtual do povo Paiter Suruí (<http://www.paiter.org>), que tem como principal objetivo divulgar as ações voltadas para a proteção de seu território e defesa do meio ambiente, efetuando denúncias de exploração indevida dos recursos naturais da floresta amazônica no entorno de suas terras. Conquistaram o apoio de uma empresa internacional que doou computadores, celulares e GPS, para que pudessem efetivar a fiscalização do território. Para tanto, foram capacitados para realizar filmagens e postar suas produções no Youtube. Também encontraram na internet recursos de geolocalização, necessários para que realizem a gestão de seu território. A iniciativa constitui-se como objeto de estudo em teses e dissertações da área de Antropologia, Sociologia e Educação, em que seus autores se dedicam a discutir as inter-relações entre o uso de tecnologias e a cultura local, apresentando a compreensão dos atores sociais a respeito do lugar dos saberes tradicionais nesse processo dialógico.

Outro projeto diferenciado é a Rádio Yandê (<http://radioyande.com>) que declara ter o objetivo de difundir “a cultura tradicional, mas agregando a velocidade e o alcance da tecnologia e da internet”. Disponibiliza reportagens, artigos, entrevistas, músicas, poesias e outros conteúdos sobre a realidade indígena no Brasil. Os profissionais responsáveis pela manutenção do projeto são indígenas de diferentes etnias, com formação em jornalismo. Nessa página encontra-se, ainda, uma loja virtual e indicações sobre outras ferramentas de

---

<sup>73</sup> Trata-se do link <<http://www.indios.org.br/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/sites-indigenas>> Acesso em: 4 jul 2016.

difusão de informações e redes sociais utilizadas pelos responsáveis pelo sítio para promoverem debates acerca das questões indígenas, visando desfazer “antigos estereótipos e preconceitos ocasionados pela falta de informação especializada, em veículos de comunicação não indígenas”. O blog da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) propõe-se a divulgar documentos, eventos, artigos sobre temas envolvendo temáticas indígenas, além de estabelecer uma rede de articulação entre sujeitos de diferentes povos e regiões.

Deve-se mencionar ainda a página denominada Kanhgág Jógo (<http://kanhgag.org>), único site produzido em língua indígena no Brasil, criado a partir do Projeto Web Indígena e desenvolvido pelo Instituto de Estudos de Linguagem da Universidade de Campinas (UNICAMP). Declara ter como objetivo promover o fortalecimento do idioma tradicional do povo Kaingang. O acesso ao portal é livre e aceita cadastro para aqueles que desejam inserir informações, devendo, para isso, seguir a única exigência: a língua kaingang.

Com o uso das novas tecnologias da informação e comunicação como estratégia para disseminar os propósitos dos movimentos sociais indígenas e da agência das organizações que os lideram, as ações coletivas passaram a ser planejadas em um tempo não linear, com maior poder de articulação, organizando-se, assim, de acordo com o paradigma de rede. Castells (2013) esclarece que isso não implica que as tecnologias tenham passado a determinar os movimentos sociais, uma vez que estes continuam sendo motivados pelos sentimentos de injustiça, pela vontade do indivíduo em lutar contra as desigualdades sociais, como sempre se constituíram em diferentes momentos históricos.

Ademais, esse uso serve para diferenciar as articulações empreendidas até os anos finais do século XX e as realizadas neste século. Ressalta que as ações coletivas planejadas em rede não possuem caráter permanente, dispensam a instituição de organizações formais e a elaboração de um programa de ação, inferindo-se que as articulações definidas em rede afastam-se do modelo de organização que reproduz a estrutura de dominação da sociedade.

Assim, reforça que, com a internet e suas redes móveis, as organizações não governamentais deixam de figurar como responsáveis pela articulação dos movimentos sociais. Diante de um fato que considerem injusto ou excludente, os indivíduos registram suas ideias em uma rede móvel e pelo discurso de protesto e/ou reivindicação de direitos criam entre si vínculos de uma identidade primária: a étnica. Surgem, assim, novos movimentos sociais, como os ocorridos no Brasil, Turquia, Espanha, China, Estados Unidos, Rússia, dentre outros países em que as redes móveis serviram como base para a formação de diferentes movimentos sociais.

Castells (2013) explica que esses eventos exemplificam o poder de propagação e alcance global das novas tecnologias de informação e comunicação em obterem respostas imediatas a uma causa de interesse coletivo. Além disso, defende que, apesar de seus conteúdos distintos, servem para comprovar que as redes móveis agregaram aos movimentos sociais novas características, quais sejam: capacidade de automobilidade, auto-organização, autorregularização, acrescentando-se a hipótese de que essa forma de interação dificulta que representantes da política partidária assumam a liderança das articulações.

De sua análise, destaca-se o fato de as redes sociais imporem barreiras ao controle do Estado. Se, antes desses novos recursos, este conseguia coibir a realização de eventos reivindicatórios ou de protesto contra atos governamentais a partir da interceptação de seus líderes, com as redes móveis acessíveis pela internet, essa prática coercitiva tornou-se inviável, pois a representação deixa de ser projetada em um único ou em poucos indivíduos de uma determinada localidade; a liderança de uma mobilização, articulada por meio de uma rede móvel, é assumida por diferentes indivíduos, podendo estar em lugares distintos daquele em que ocorrerá a manifestação. Com essa nova realidade, abriu-se a possibilidade de os indivíduos negociarem em rede a realização simultânea de uma ação com um mesmo objetivo, mas em localidades diversas em todo o mundo. Dessa forma, a rede se converte no sujeito coletivo da mobilização e dos liderados (CASTELLS, 2013).

Pelo exposto, pensar nas intercorrências advindas das novas tecnologias de informação e comunicação para as culturas indígenas exige que se reflita de que maneira os conhecimentos não tradicionais chegaram até as comunidades locais e sobre como se dá a apropriação destes pelos sujeitos indígenas. As falas dos entrevistados revelam que, nesse processo, a participação das lideranças frente às organizações indígenas constitui-se fator decisivo para que as TICs passem a ser ferramentas indispensáveis para a agência dos líderes indígenas nas mediações com atores governamentais e não governamentais em diversas esferas da sociedade globalizada. Isto porque, no universo não índio, altamente burocrático, permeado por uma razão técnica extremada, o domínio dessas tecnologias é considerado uma habilidade essencial para facilitar as interlocuções em diferentes contextos.

A fim de demonstrar como se desenvolve essa realidade entre os Macuxi e os Wapichana, apresentam-se as reflexões das lideranças entrevistadas a respeito das intercorrências entre a cultura e as novas tecnologias de informação e comunicação, a partir de suas experiências e práticas sociais em que se faz uso das ferramentas disponíveis por essas tecnologias.

#### **4.4 Práticas Sociais com o uso das TICs em Comunidades Indígenas Macuxi e Wapichana**

Os atores entrevistados para a construção desta tese revelaram as tensões vivenciadas em suas comunidades em relação às mudanças culturais provocadas pelos produtos da modernidade, inseridos entre eles pelos colonizadores. A fala desses atores revela que a destradicionalização no modelo de escolha das lideranças, a presença dos sistemas abstratos, impondo-se cada vez mais como essencial para a sobrevivência da comunidade e como elemento balizador para a conquista da autonomia, são fatores que determinam a necessidade de efetuarem o monitoramento reflexivo das novas tecnologias de informação e comunicação no cotidiano da vida comunitária.

Destaca-se que algumas das TICs referenciadas pelos atores já não detêm o caráter de modernas, haja vista a velocidade com que se renovam. Contudo, como nem todas as comunidades possuem acesso a essas tecnologias, para eles ainda se admite denominá-las pelo adjetivo “novas”. Na Maturuca, por exemplo, em que a energia é gerada por motor e o combustível é adquirido com recursos dos moradores, o fornecimento é controlado, o contato com as novas tecnologias de informação e comunicação ainda é incipiente. Na Comunidade Barro, apesar do fornecimento ser realizado pela Companhia Elétrica de Roraima (CER), também há controle na distribuição de energia. Contudo, ali muitas pessoas possuem antena parabólica e, com a implantação da internet por rádio na escola, em 2016, evidenciou-se, segundo o Seu Cristóvão Barbosa, o crescimento no número de jovens com notebooks no ambiente escolar para acessarem as redes sociais, além da finalidade real desse serviço: a pesquisa sobre conteúdos importantes para o itinerário formativo desses alunos. Na Malacacheta e Canauanim, devido à proximidade com os núcleos urbanos e dos sistemas de distribuição de energia para o campo, o fornecimento de energia é ininterrupto. Isso favoreceu o acesso à internet e seus recursos.

Em Canauanim, a reforma da escola em 2014 fez com que desinstalassem o acesso à internet e, até junho de 2016, não havia ocorrido o reparo da rede, ficando o uso da internet condicionado aos serviços oferecidos pelas operadoras de telefonia celular.

Deve-se mencionar que, segundo o censo escolar de 2015, das 265 escolas estaduais indígenas de Roraima, apenas 12 declararam possuir acesso à internet. Estima-se que esse número aumentou em 2016 e não corresponde ao quantitativo de comunidades com acesso à internet. Nenhuma das entidades indígenas e indigenistas procuradas para se obter essa informação dispunha de dados estatísticos sobre a presença das TICs nas comunidades indígenas de Roraima.

De acordo com o DSEI/Leste/RR, 137 comunidades indígenas sob sua responsabilidade possuem radiofonia, caracterizando-se como a principal tecnologia, conforme declaram os entrevistados.

*O centro da comunicação ainda é a radiofonia. Para solicitar transporte para paciente [...] para combinar reunião [...] aí depois envia o documento pra formalizar (ROSA CADETE).*

*[...] no caso da nossa comunidade, [...] dos meios de comunicação que são usados hoje, a radiofonia [...] é a mais rápida e imediata [...]. Também usamos convites, cartas e bilhetes pois ainda funcionam [...]. Temos dois telefones fixos (orelhões), mas esses telefones têm um problema: não funcionam sempre. [...] aí nós recorremos ao rádio [...] quanto ao celular, aqui não pega [...]. E a gente tem uma pretensão de colocar telefone fixo nas residências, já que não pega o celular (CRISTÓVÃO BARBOSA).*

*Os sistemas de radiofonia da saúde e da FUNAI também servem para mandar recado, para enviar informações para as comunidades; mas esse uso é muito centrado, é para determinados assuntos, não se pode falar muito abertamente nesse meio de comunicação (HUDSON DIONÍSIO).*

Ressalta-se que Malacacheta e Canauanin também possuem acesso à telefonia móvel e serviços de internet das operadoras, inferindo-se que a inserção das novas tecnologias de informação e comunicação não tem ocorrido de forma igualitária nas comunidades indígenas de Roraima. Mesmo naquelas comunidades em que esses serviços não se encontram disponíveis, muitas pessoas possuem aparelhos celulares, para uso quando se deslocam para a cidade, e, na vida em comunidade, estes cumprem outras funções: registro fotográfico, reprodução de músicas e gravação de vídeos.

*[...] hoje (as TICs) não têm grande uso nas comunidades indígenas pelas lideranças locais; são pouco usadas também pelas lideranças regionais, [...] em nível de estado, para suas articulações, assim que eu vejo. Ao mesmo tempo, onde existe a internet implantada sem ser pelo estado, mas pelo governo federal, tem wifi, e como existe esse WathsApp, que se tornou um grande meio de comunicação [...] então quem tá lá no Uiramutã, lá no Surumu, quem tá no Baixo Cotingo, se criassem uma rede entre essas regiões, poderiam fazer contato muito mais rápido [...] mas é pouco utilizado pelas lideranças. O que eu vejo é usar mais para bate-papo [...] não tem um proveito maior pelo movimento (HUDSON DIONÍSIO).*

*Por enquanto na nossa [comunidade] eu não vejo desvantagem [...] mesmo com algumas dificuldades com relação ao uso da televisão e agora com o telefone celular (MARIZETE SOUZA).*

Para alguns entrevistados, a resistência das comunidades em relação ao uso das TICs restringe-se ao fato de ainda estarem definindo estratégias para terem o controle dos

conhecimentos disponibilizados por suas ferramentas. Assim, diante da possibilidade de verem suas tradições serem bruscamente alteradas, desejam efetivar o monitoramento reflexivo desse uso. Evidencia-se, pois, que esses sujeitos possuem consciência sobre a importância TICs para se obter e disseminar conhecimentos, da mesma forma que reconhecem que os sistemas abstratos a elas associados provocam desencaixes nas relações comunitárias.

*[...] porque aqui os meninos hoje não querem mais nem dançar o parixara, é só aquele hip hop e outras danças que eles gostam [...] veem na televisão e na internet (ROSA CADETE).*

*Cientes das dificuldades de lidar com as informações transmitidas pela televisão e agora com o telefone celular, que é mais [usado] para bater foto e os jovens mais para ouvir músicas, foi feito esse regimento, então os pais e as lideranças estão mantendo esse controle (MARIZETE SOUZA).*

O regimento a que se refere a entrevistada diz respeito ao conjunto de normas criadas pelos próprios moradores de Maturuca, a fim de regular as práticas sociais da vida comunitária, dentre elas os critérios para postar informações de caráter coletivo nas redes móveis, sendo definido um morador para esse serviço.

Defendem o monitoramento reflexivo das tecnologias nas comunidades como forma de aproveitarem os recursos por elas oferecidos para se construir uma rede étnica em defesa de políticas públicas que atendam as demandas dos povos indígenas do Brasil, para se (re)definir espaços para a tradição e se estabelecer uma rede de contato e arrecadação de recursos financeiros para os projetos locais.

Todas as lideranças indígenas entrevistadas declararam a preocupação de suas comunidades com o uso da internet pelos jovens. O professor de língua macuxi Elias João da Silva, lotado na escola estadual da Comunidade Barro, diz que os pais temem que seus filhos deixem de valorizar atividades próprias da tradição indígena para reproduzir a cultura do não índio, enfatizando que precisam compreender que o índio pode e deve aproveitar as tecnologias para fortalecer a identidade macuxi, mantendo traços da tradição, já que esta não é estática, assim como a cultura, pensamento reforçado pelas palavras do Seu Cristóvão Barbosa, também da Comunidade Barro.

*[...] não tem outro jeito, você precisa desses instrumentos hoje no desenvolvimento da modernidade, no movimento da comunicação [...]. É um direito que nós temos, sendo que a preservação do direito dos povos indígenas relacionados a terra, cultura, forma de se organizar, isso sempre vai ser mantido, isso é sagrado. Digamos que isso aí [os direitos coletivos dos povos tradicionais] pode até um dia acabar, porque a gente corre para o desenvolvimento que está aí*



*desenfreado, mas até aqui ainda nesta geração, na segunda geração, terceira geração dos nossos filhos [...] tem a facilidade de que isso esteja registrado [...] a tecnologia dá os meios pra que esse trabalho seja feito [...] ela irá ajudar a manter a nossa cultura, dos povos indígenas. Antes, a sabedoria passava de pai pra filho oralmente; hoje em dia [...] você registra, você grava, você coloca num CD, bota num DVD, bota num pen drive. São ferramentas de utilidade importante [...] pra que amanhã, daqui a dez, quinze, vinte anos, as gerações saibam como a cultura foi se modificando e isso não fez ninguém deixar de ser índio.*

Para o professor Elias é preciso educar o jovem para o uso consciente do conteúdo disponível na internet. Enfatiza que essa educação deve incluir a orientação sobre a utilização da “coisa pública”. Isso porque na Comunidade Barro a concessão da internet pertence à Secretaria Estadual de Educação e Desporto (SEED) e o ponto de acesso é a escola, então os recursos disponíveis na internet devem ser utilizados para fins de pesquisa, de busca de conhecimentos e não para visualizar páginas fora do contexto educacional. Reforça que se deve cuidar para que o acesso ao *facebook*, *twitter*, *wathsapp* seja realizado apenas se o objetivo estiver vinculado a trabalhos da escola, além de acreditar que o uso excessivo das ferramentas digitais pode interferir na aprendizagem dos alunos e em suas habilidades motoras.

*Com as tecnologias, sinto que eu mesmo já não me dedico mais a escrever de próprio punho. Faço tudo diretamente no computador. Mas fico pensando como ficará essa questão daqui uns anos, porque nas provas de concursos, em uma seleção, as pessoas têm que escrever e, como não desenvolvem mais a escrita à mão, a letra fica ilegível, não sabem a ortografia, porque o computador já vai corrigindo. Então vejo que podem causar problemas para o desenvolvimento da capacidade de memorização (PROFESSOR ELIAS JOÃO DA SILVA).*

Seu Cristóvão Barbosa reforça a importância de se ter acesso à internet como fonte de conhecimento. Mas também defende ser necessário orientar os jovens sobre como selecionar e aproveitar as informações para o seu crescimento intelectual.

*Desde que você tenha um controle pra usar, é um instrumento que pode ajudar na pesquisa, na elaboração de um texto [...], na pesquisa de relatório. Se você vai fazer uma oficina na comunidade [...] acessa a internet e encontra ali os temas que serão abordados, sobre a educação, a questão do direito da criança, do adolescente, da família, da própria religião, sobre meio ambiente [...]. Então nesse sentido, é um instrumento que é ótimo para ser usado na comunidade. Por outro lado, aqui mesmo na nossa escola [os jovens] estavam ficando até altas horas da madrugada usando a internet [...]. Então eu pergunto: ‘o que ele tá fazendo ali? O que ele tá acessando? Será que é uma pesquisa, alguma coisa importante? [...] muitas vezes não era (CRISTÓVÃO BARBOSA).*

Nota-se que os entrevistados consideram as tecnologias como produto capaz de promover não só desencaixes na tradição, mas também descontinuidades na ordem social. Atribuem às tecnologias parte do desinteresse dos jovens em participar das atividades comunitárias e analisam que algumas famílias podem estar em crise, por não estarem preparadas para lidar com o teor e os reflexos das informações veiculadas no comportamento dos jovens indígenas.

*[...] de posse de uma televisão, você vai estar ligado num desenho, perde o interesse por outras atividades [...] tipo: 'hoje eu vou atar minha rede bem aqui e vou ouvir um som'. Aí, ligo meu celular num aparelho de som e [...] enquanto meu líder tá vivenciando uma outra situação, eu estou lá, vendo desenho, principalmente as crianças [...] quando esse cara poderia estar na roça aprendendo com os pais [...]. Aqui em casa eu imponho um limite, é o seguinte: tal hora desliga a televisão, o básico de tudo é jornal [...] eu não quero novela, eu não permito [...] A tecnologia por si só não influencia, nesse sentido, mas sim as ideologias e as filosofias de vida que foram se aproximando (RIVANILDO CADETE).*

*Na minha comunidade não tem internet. O pessoal agora está comprando antena parabólica. E essa é uma das discussões, preocupações também da comunidade, principalmente porque os pais estão tendo problemas com os jovens; porque às vezes os pais acabam perdendo a sua autoridade com os filhos. Aí tem uns [filhos] que ficam teimosos, não querem mais ir para a roça. Mas lá na comunidade tem um regimento que diz que a televisão não tem que ser usada desse jeito [toda hora e sem controle dos pais], tem que ser usado somente para assistir jornal ou alguma coisa que a família ache importante para os filhos estarem assistindo. Então isso ajudou muito, controlou essa parte (MARIZETE SOUZA).*

A avaliação de Rivanildo Cadete é de que o simples fato de terem um produto tecnológico não implica alterações nas relações familiares, mas sim os usos feitos dos conteúdos veiculados pelas mídias sociais, posto que neles “*vêm ideologias e filosofias de vida que causam mudanças na organização cultural das comunidades*”. (RIVANILDO CADETE).

As declarações dos entrevistados sobre as alterações em desenvolvimento nos núcleos familiares comprovam a afirmação de Giddens (2002b, p. 61-62) de que as transformações no modo como pensamos sobre nós mesmos e no modo como formamos laços e ligações com outros afetam as esferas pessoal e emocional e vão além das fronteiras de qualquer país. Nesse sentido, as famílias indígenas, assim como as de outros contextos pelo mundo, são perturbadas por essas transformações.

O acesso à informação tem gerado a necessidade de abrirem espaços para o diálogo e explicações sobre a participação nas atividades relativas à economia doméstica, por exemplo.

Isto porque, ao se negarem a contribuir no trabalho da roça, os jovens respaldam-se no ECA, conforme mencionou o Seu Clóvis Ambrósio, em trecho transcrito em outra seção, para garantir o direito a não participação. Os pais sentem sua autoridade abalada, encontram dificuldades em lidar com essa nova realidade, pois envolvem aspectos individuais, emocionais.

Esse exemplo demonstra a emergência dos princípios da democracia das emoções para que, no processo de renegociação das relações familiares, esclareçam-se os limites entre os deveres e direitos sancionados por lei, e os jovens entendam as razões pelas quais possuem obrigações. Na tentativa de não verem princípios como respeito, obediência, altruísmo, dentre outros hábitos inerentes à vida em uma aldeia, perderem-se pela ausência de diálogo, as comunidades em que vivem os entrevistados já elaboraram ou estão em processo de elaboração de regimentos<sup>74</sup>, documentos em que constam as normas de convivência e, em algumas delas, orientações sobre o uso das TICs pelas crianças e jovens macuxi e wapichana.

Acrescenta-se o reconhecimento dos atores entrevistados de que as atividades cotidianas da comunidade estão se alterando em virtude da assimilação de valores e costumes do não índio, assumindo que a cultura é dinâmica e isso não implica a perda da identidade étnica. Ao mesmo tempo, temem que os jovens se tornem dependentes das novas tecnologias de informação e comunicação e que estas sejam instrumentos de alienação desses sujeitos sociais. Reforçam sempre, em virtude disso, a necessidade do monitoramento reflexivo por parte dos jovens, a fim de que sejam críticos em relação ao conteúdo veiculado nos canais e redes sociais disponíveis na internet.

Dona Rosa Cadete destaca a importância das tecnologias de informação e comunicação como fonte de conteúdos relevantes para se conhecer a história de outros povos, sobre o que está ocorrendo no mundo. Também enfatiza que essas mesmas ferramentas permitem acesso a conteúdos impróprios para crianças e jovens. Por isso reforça a necessidade de as famílias se organizarem para terem o controle do acesso de seus filhos a determinados conhecimentos.

*Eu penso assim, como eu falo até pros meus filhos [...] é bom por uma parte [...]. Se um jovem, uma pessoa quer aprender coisas boas [...] aprende, sabe, pega tudo. Da mesma forma, pra quem quer aprender o mal [...] tem muitos jovens que usam a internet pra ver coisas que não prestam [...] aquelas coisas pornográficas [...] coisas assim.*

---

<sup>74</sup> Optou-se por apresentar algumas reflexões sobre essa prática nas comunidades macuxi e wapichana na seção dedicada às considerações finais.

As lideranças veem as ferramentas presentes na internet como possibilidade de se divulgar a cultura indígena, fomentar o conceito de diversidade entre os usuários dessa tecnologia e como instrumento de articulação interétnica, como ferramenta pedagógica para ensino da língua indígena e divulgação de projetos locais.

*[...] é um meio da comunidade estar divulgando os trabalhos [...] se está desenvolvendo alguma atividade, aí coloca nos meios de comunicação, principalmente na internet, divulga os trabalhos [...]. Então as pessoas que não conhecem a gente [o povo Macuxi] ficam sabendo o que nós estamos fazendo, e isso é importante. [...] porque hoje, aqui em Roraima, sabe-se que há muitas pessoas anti-indígenas, dizem que a Raposa Serra do Sol acabou com tudo, que nós somos empecilho para o desenvolvimento do estado, porque eles não conhecem a nossa realidade. Então [...] a gente avalia que esse meio de comunicação é uma ferramenta a mais para facilitar o fortalecimento, a caminhada do povo, e isso faz a gente ganhar muitos parceiros, muitos aliados (MARIZETE DE SOUZA).*

*Pode-se criar jogos em wapichana, assim como tem em outras línguas, a gente pode usar a nosso favor. E isso pra mim é muito interessante, e isso valoriza o aprendizado do aluno, ao invés dele pesquisar historinhas de outro continente, ele vai incluir suas histórias com a onça e o tamanduá, com os próprios desenhos, desenho do irmão, desenho do teu sobrinho (RIVANILDO CADETE).*

*Vejo que falta na página do CIR<sup>75</sup> mais informações sobre a história de luta da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Ela [apontando para a esposa] conta os relatos que ouvia do pai sobre os conflitos que ele e outras lideranças vivenciaram e isso não está registrado. As pessoas não sabem o que os povos indígenas sofreram para garantir o direito a terra (ELIAS JOÃO DA SILVA).*

*[...] hoje, nós temos uma série de meios de comunicação [...] na internet tem o facebook, o twitter [...] que eu vejo como instrumentos importantes, no sentido de que você usa para um serviço que venha trazer benefícios pra comunidade ou então pra família [...] E a gente sabe que essas ferramentas são feitas com uma programação que atende tudo que você pensar. Então [...] é um bem, mas você deve conhecer e ter controle do uso dele (CRISTÓVÃO BARBOSA).*

*As tecnologias de comunicação devem ser usadas com responsabilidade. Em vez de usar para acessar 'coisas' sem objetivo prático, poderíamos aproveitar o celular para conversar na nossa língua, as redes sociais para exercitar a escrita da língua wapichana e para divulgar os projetos locais (CLÓVIS AMBRÓSIO).*

Infere-se dos discursos dos atores entrevistados que, com a inserção das novas tecnologias de informação e comunicação em suas comunidades, será inevitável o desencaixe de suas tradições e, a fim de não perderem no futuro o vínculo com o passado, acreditam que

<sup>75</sup>As páginas citadas: <<http://www.cir.org.br>> e <<https://www.facebook.com/conselhoindigena.cir>>

devem assumir o papel de potenciais produtores de saberes, de conteúdos relevantes passíveis de serem compartilhados em rede entre sujeitos locais e no âmbito global. Exemplo disso são os vídeos produzidos por Aldenir Cadete de Lima, mencionados por sua esposa Marizete de Souza.

Aldenir é Wapichana, nascido na Comunidade Canauanin, e trabalha como cinegrafista. Ele foi responsável pelas filmagens das cenas de conflitos entre índios e não índios em diferentes comunidades da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, disponibilizando as imagens na internet. As cenas de violência contra os índios da Comunidade Barro, na etnorregião do Surumu, foram usadas na abertura do documentário “Raposa Serra do Sol: La lucha decisiva”, sobre o qual já se falou em outra parte desta tese, e as cenas do conflito ocorrido na Comunidade 10 Irmãos resultaram no documento verdade dirigido por Aldenir Cadete e Cláudio Lavor.

Além de cumprir os propósitos do movimento social, os materiais produzidos por Aldenir Cadete enunciam os sentimentos de injustiça, a desigualdade social, os anseios de equidade de direitos dos atores ali envolvidos, tornam as comunidades em espaços simbólicos da luta dos povos indígenas de Roraima, de modo que o CIFCRSS e a Comunidade Maturuca são reconhecidos como lugares da memória histórica do movimento indígena em defesa da demarcação da TI RSS.

Considerando-se que as TICs contribuem para a formação de redes, para a flexibilidade de tempo e espaço, bem como para a constituição da memória, proporcionando o sentimento de continuidade e coerência no processo de (re) criação identitária, entendem-se as razões pelas quais os atores entrevistados consideram as ferramentas disponíveis na internet como possibilidade de criação de espaços para que as experiências dos primeiros tuxauas, que se mobilizaram na luta pelo reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas de Roraima, com ênfase aos pertencentes ao movimento indígena pela demarcação contínua das terras indígenas, e das lideranças de gerações subsequentes, transformem-se em registros históricos da luta pelo direito à terra, à identidade e à autonomia, conforme o lema da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Com as interações proporcionadas pela rede mundial de computadores, a História dos povos indígenas de Roraima estará disponível para outros grupos em escala mundial e, principalmente, para os jovens macuxi e wapichana, que poderão dar continuidade às práticas sociais que os manteriam intergeracionalmente ligados a seus antepassados e a seus descendentes, aspecto que, juntamente com as mudanças culturais, para eles, define a tradição e sua identidade étnica.

O vídeo intitulado “Parixara e Valorização da Cultura na Escola Tuxaua Luiz Cadete - Comunidade Indígena Canauanin”<sup>76</sup> - foi produzido a partir de atividades acadêmicas do Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran/UFRR, no âmbito do Programa de Bolsa de Incentivo à Docência (PIBID). A proposta elaborada por Leilandia Cadete teve como objetivo apresentar aspectos da cultura imaterial do povo Wapichana. Dessa forma, além dos cantos e danças de parixara<sup>77</sup>, o vídeo registra diferentes rituais em que os atores realizam pintura corporal, defumação com maruai<sup>78</sup>, dentre outros momentos permeados por simbologias próprias da cultura wapichana. Os cantos são entoados em língua materna e as explicações sobre os significados da dança, em língua portuguesa, são realizadas pela professora Leilandia Cadete, destacando que todos os elementos presentes no ritual, na dança, nos cantos, estabelecem relações com a natureza.

O vídeo acima referido encontra-se disponível no blog (Figura 40) criado por Ivonio Solon, no qual também é possível encontrar informações sobre a demarcação, a localização e extensão das terras indígenas Malacacheta e Tabalascada, a história do contato durante o processo de colonização de Roraima, fotos de diferentes épocas da região, mitos e outros aspectos da cultura wapichana, além de notícias nacionais envolvendo a questão indígena.

Figura 40 – *Print Screen* da Página Inicial do Blog de Ivonio Solon Wapichana



Fonte: <<http://ivoniosolon.blogspot.com.br>><sup>79</sup>

<sup>76</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BOyBpE2SLg>> Acesso em: 25 jun 2016.

<sup>77</sup> Ritual tradicional realizado por motivações distintas, como para celebrar a colheita, ou como parte de uma recepção de boas vindas, confraternização, despedida ou agradecimento (CRUZ, 2008).

<sup>78</sup> Resina extraída de uma árvore nativa, usada como incenso em rituais de cura ou para purificar um ambiente.

<sup>79</sup> Acesso em: 18 jul 2016.



O blog de Solon foi citado por Rivanildo Cadete como exemplo de projeto desenvolvido por índios wapichana que usam a internet como recurso para divulgação da história e atividades de suas comunidades ou dos diferentes movimentos indígenas de Roraima. Outra iniciativa referenciada por Rivanildo Cadete foi o blog Terra Indígena Wapichana Canauanin. Contudo, este não se encontra mais disponível no site de hospedagem. Em seu lugar, localizou-se um perfil no facebook (Figura 41) identificado com o mesmo nome da proposta mencionada pelo entrevistado. A ideia inicial consistia em um blog inspirado no projeto denominado Índios Online, em que são disponibilizadas informações a respeito dos índios do Brasil e do mundo.

*Assim como o Índios Online, o projeto tinha como objetivo disponibilizar informações sobre o que a comunidade estava realizando, divulgar um trabalho comunitário desenvolvido pela escola [...] até pra reverter as ideias que são colocadas em relação ao índio e desmitificar umas situações em relação a nossa cultura. Como exemplo, a do processo de produção do caxiri. Esta foi a primeira matéria que nós colocamos, porque Koch-Grünber registrou que o caxiri era pisado, era cuspid e criou-se um receio, uma resistência do não índio em consumir nosso caxiri. Então a gente colocou que não era dessa forma o preparo do caxiri, a gente colocou todas as etapas. Além disso, colocava as atividades que eram feitas na escola, divulgava o Intercultural, usava o espaço pra convidar as pessoas para todas as atividades que eram feitas na comunidade: para a corrida com tora, corrida com mulher na costa, damorida [...] a gente usava isso em nosso favor.*

Figura 41 – Print Screen do Perfil do Facebook da Terra Indígena Wapichana Caauanin



Fonte: <<https://www.facebook.com/terrawapichana.canauanin><sup>80</sup>>

<sup>80</sup> Acesso em 18 jul 2016.

As tecnologias de informação e comunicação serviriam, então, para atender as necessidades subjetivas e sociais desses sujeitos e, ao mesmo tempo, produziram não só alterações na forma de se comunicar, mas também nas formas de pensar e agir dos sujeitos envolvidos nas relações mediadas pelas TICs. Assim, conforme se incorporam aos hábitos cotidianos, as TICs criam a impressão de que as desigualdades sociais deixam de existir. O fato de o sujeito dispor de uma ferramenta tecnológica, acessar o mundo virtual e poder interagir com pessoas de diferentes lugares faz com que tenha a ilusão de compartilhar das mesmas condições dos outros. Esse comportamento atende aos objetivos do mercado e desperta nos atores entrevistados outra inquietação: a de que o capitalismo estaria afetando o sentido da vida em comunidade. Esta ainda é percebida segundo o conceito adotado por Tönnies cujo modelo histórico é a aldeia, com ações centradas nos interesses da coletividade. Tudo deve ser partilhado, íntimo, vivido exclusivamente em conjunto (1995, p. 231). Investem em ações em que predomine o sentimento de pertença, de modo que todos se sintam, como ensina o poema de Eliakim Rufino, “Tudo índio, tudo parente”.

Foi possível presenciar nas comunidades momentos em que a produção não é comercializada, mas dividida entre os seus membros, por ter sido cultivada pela coletividade, exemplo de que as relações sociais são de natureza orgânica, além disso, nas assembleias e reuniões, as decisões são baseadas na comunhão de pensamento e ideias (TÖNNIES, 1995). Da mesma forma, evidenciam-se momentos em que as comunidades vivenciam relações econômicas que seguem a lógica do mercado capitalista e de apelo ao consumo. Exemplo disso são as feiras locais em que produtos da agricultura familiar são vendidos e não permutados; ocorrem negociações com marreteiros para a aquisição de produtos industrializados; ou mesmo quando se deslocam para os centros urbanos em busca de aparatos para revenderem na comunidade.

Em virtude da coexistência de práticas tradicionais e da modernidade, os entrevistados estão cientes de que a comunidade já não pode ser definida como “um esconderijo dos perigos da sociedade moderna” (PERUZZO; VOLPATO, 2009, p. 140) e temem que a inserção massiva das TICs no cotidiano seja um indicador de que os valores do capitalismo se sobrepuseram ao sentido de coletividade, de que a comunidade sucumbiu frente aos arranjos sociais orientados apenas pela racionalidade, pelo individualismo, além de outros valores da modernidade.

Deve-se enfatizar, porém, que estudos sobre os riscos fabricados e os benefícios socioeconômicos advindos com a modernidade revelam que as tradições e valores familiares e comunitários constituíram-se em elementos importantes no processo de instauração do

capitalismo. Dessa feita, como os atores declaram haver em suas comunidades a aceitação das tecnologias e o reconhecimento das lideranças de que será inevitável reverem regras e estabelecerem uma nova ordem social, entende-se que passam por um processo de reencaixe, uma vez que há a tentativa de “remodelação de relações sociais desencaixadas de forma a comprometê-las [...] a condições locais de tempo e lugar específicas” (GIDDENS, 1991, p. 84).

Como garantia de que os novos conhecimentos globais sejam orientados pela cultura local, os atores entrevistados creditam à escola a agência desse processo de interação entre sujeitos sociais e entre estes e a máquina. Delimitam-na como espaço intercultural em que devem ser construídos os projetos de sustentabilidade e de identidade étnica e política, conforme se pode constatar com o vídeo “Parixara e Valorização da Cultura na Escola Tuxaua Luiz Cadete - Comunidade Indígena Canauanin”. De acordo com as declarações da professora Leilandia Cadete, a escola deve mobilizar os membros da comunidade para discutirem os valores da cultura Wapichana, configurando-se como centro de reflexão em que a cultura é o objeto de estudo dos atores envolvidos no processo de produção e disseminação dos conhecimentos tradicionais. Observa-se que os rituais são conduzidos pelos mais velhos que ensinam aos jovens e crianças seus cantos e suas danças, em uma aula diferenciada e específica, conforme recomendam as diretrizes para a educação escolar indígena. Nesse contexto, a escola assume a responsabilidade de promover o desenvolvimento das ações sociais manifestas no discurso da professora, de modo que as “velhas” e as “novas” práticas convivam no cotidiano da comunidade, reinventando as tradições e redefinindo as identidades.

A escola também é o centro de apoio às lideranças para a produção de material digital. Cabe aos professores auxiliarem as demais lideranças na redação, digitação e impressão de documentos.

*Na minha área assim [...] a gente ainda escreve manualmente o documento [...] quando não, a gente vai à escola, pede pra digitarem [...] usando o conhecimento do outro (ROSA CADETE).*

Não é demais ressaltar que, além de vislumbrarem a possibilidade de os jovens se encantarem com o diferente, serem dominados pela tecnologia e contribuírem para que sua cultura renda-se totalmente ao capitalismo, os entrevistados discutem o monitoramento do acesso às novas TICs pelos jovens, no sentido de orientá-los a não usarem as ferramentas disponíveis na rede mundial de computadores para postarem textos escritos e imagéticos sem

uma finalidade que não seja condizente com o movimento indígena ou que reforcem estigmas em relação aos povos indígenas.

*Eu tive um professor que ele falava muito dos dois lados da tecnologia, do bom aproveitamento e do ruim. Ele dizia o seguinte 'olha, hoje a tecnologia pode estar do seu lado ou ela pode estar contra você, por quê? Uma câmera fotográfica, por exemplo, vai que você tira uma foto de uma índia pelada e coloca na internet, as pessoas podem não entender que para a cultura indígena não é pornografia nem material erótico [...]'. Então ele tem razão. Se um índio tira uma foto com uma garrafa de bebida alcoólica, as pessoas anti-indigenistas não irão querer saber se foi uma brincadeira, irão dizer: 'está vendo, índio cachaceiro, pinguço', isso aumenta o estereótipo em torno do índio (RIVANILDO CADETE).*

O professor Rivanildo Cadete cita ainda o blog produzido pela Escola Estadual Indígena Professor Ednilson Lima Cavalcante, localizada na Comunidade Tabalascada, como uma experiência em que os alunos e docentes podem construir conhecimentos sobre a vida em comunidade e desenvolver a habilidade no uso dessa ferramenta acessível pela internet. O blog tem como objetivo apresentar os projetos pedagógicos desenvolvidos pelos docentes e discentes dessa escola, além de divulgar informações sobre a realidade da vida em comunidade.

Figura 42 - Print Screen da Página Inicial do Blog da Escola Estadual Indígena Professor Ednilson Lima Cavalcante – Comunidade Malacacheta

Fonte: <<http://escolaednilsonlimacavalcante.blogspot.com.br>><sup>81</sup>

<sup>81</sup> Acesso em: 18 jul 2016.

Sobre o uso de blogs por diferentes etnias indígenas como espaços de produção de discursos, Ferreira (2011, p. 566) destaca que o sujeito-autor “é afetado por uma memória discursiva, ligado a sua cultura indígena específica [...] [e] por sentidos e discursividades do mundo tecnológico globalizado”. Sobre essa relação entre o local e o global, Giddens (1991, p. 96) recomenda que seja compreendida como uma conexão de mútua influência.

De um lado, as dimensões da globalização influenciaram fortemente as decisões nas localidades, na medida em que estabelecem regras e recursos dos quais os atores sociais utilizam-se. De outro lado, as localidades teriam a capacidade de reproduzir ou de transformar as regras e a distribuição dos recursos disponibilizados pelas instituições globais (GARCIA, 2003, p. 9).

Assim, no paradoxo entre o local e o global, ao fazerem uso de blogs e plataformas de redes sociais, ao mesmo tempo em que buscam a “valorização de sua cultura e saberes específicos, legitimam muitos processos ligados à globalização da economia e desenvolvimento tecnológico” (FERREIRA, 2011, p. 566). Nesse processo, as tecnologias de informação e comunicação ampliam o acesso e possibilitam a formação de uma rede de contatos que é, ao mesmo tempo, “global e local, genérica e personalizada, num padrão em constante mudança” (CASTELLS, 2013, p. 6).

As expectativas dos atores entrevistados quanto aos possíveis benefícios da inserção das tecnologias, bem como sobre as dúvidas em relação às consequências desse uso para a vida comunitária, convergem para as reflexões promovidas pelo documentário “Homens, Máquinas e Deuses”, ao retratar o dilema dos sábios da etnia Tukano<sup>82</sup> em construir um centro cultural que deverá ser equipado com computadores e com acesso à internet, e a possibilidade de terem suas próprias tecnologias, seus saberes tradicionais sucumbidos pelos conhecimentos do não índio, assim como ocorreu no processo de colonização da Amazônia.

As propostas de uso das tecnologias exógenas à cultura tukano coadunam-se às discutidas pelos entrevistados durante a pesquisa para esta tese, em ambos os casos vislumbram a possibilidade de se criar um mecanismo para “armazenar as memórias”, divulgar antigas tradições, estabelecer comunicação com comunidades falantes de sua língua e com outros povos, transformar seus conhecimentos tradicionais em tecnologia. Nesse sentido, a interação dos povos indígenas com os novos recursos midiáticos configura-se em uma possibilidade de fortalecimento da língua, da identidade étnica/cultural e, conseqüentemente, reconquista da autonomia, desde que, conforme palavras de um dos atores tukano, façam uso racional da tecnologia.

---

<sup>82</sup> Habitante da Terra Indígena Balaio, região Morro dos Seis Lagos, município de São Gabriel da Cachoeira-AM.



O documentário indica que a comunidade tukano encontra-se envolvida em um processo de reinvenção da tradição. A casa sagrada, construída a partir de seu universo simbólico, lugar do saber tradicional, abrigará os dispositivos tecnológicos da modernidade e ampliará seu sentido de espaço que representa o mundo. Ali, os bancos sagrados até então usados para uma educação pela oralidade poderão ser usados para se fazer uso do computador e ter acesso à internet, originando-se, assim, outra possibilidade de educação entre aquele povo.

Em outra vertente, o documentário apresenta a proposta de cientistas da Universidade de Campinas que, com o apoio da Petrobrás e do Exército, buscam respostas sobre alternativas para conciliação entre a exploração de minérios na Província Petrolífera de Urucu, também na Amazônia, e a preservação da biodiversidade da maior floresta tropical do mundo.

Nesse sentido, considera-se relevante mencionar que ao estabelecer um paralelo entre as duas realidades da Amazônia, mais que apontar as diferenças entre o modo tradicional do povo Tukano e o dos cientistas para produzirem conhecimentos sobre a natureza, o documentário provoca reflexões sobre o uso dos recursos nela disponíveis. Evidencia que, pela ação humana, a tecnologia que se pretende utilizar para monitorar os danos à floresta também foi a causadora dos impactos.

Sobre essa perspectiva de análise da presença das tecnologias na Amazônia, o professor Elias João da Silva acrescentou a suas reflexões um aspecto que contrapõe as tecnologias de informação e comunicação à relação que os povos indígenas estabelecem com a natureza: o lixo eletrônico.

O posicionamento do professor Elias advém da realidade de muitas escolas que possuem equipamentos obsoletos, no sentido de que a capacidade de armazenamento de informações e de captação de sinal das máquinas não corresponde aos requisitos exigidos pelas tecnologias mais avançadas; e, principalmente, devido a existência de muitas máquinas quebradas e sem probabilidade de serem revitalizadas. Chama a atenção para o fato de inexistir uma política de administração que permita à educação acompanhar a velocidade com que se renovam as tecnologias. A burocracia nos processos de licitação impede que o sistema governamental para a educação acompanhe essa evolução. Por isso, as escolas dispõem de máquinas e ferramentas ultrapassadas, que não garantem a mesma qualidade aproveitada por outras categorias de consumidores. Indaga-se, ainda, sobre o descarte dos resíduos sólidos derivados das ferramentas eletrônicas em desuso, mencionando a necessidade de se adicionar



à pauta de demandas direcionadas à inclusão das TICs nas comunidades indígenas o destino a ser dado ao material em desuso e não reciclável.

*Lembro de uma fala do Dilson Ingaricó em uma palestra. Ele pegou uma garrafa de água mineral, mostrou para a plateia e disse: ‘vejam esse produto; o que tem dentro dessa garrafa é muito bom, é ótimo, é excelente, não é? Mas o que devo fazer com o vasilhame depois que consumir a água? Jogar? Se fizer isso então ela vai se transformar em lixo’. A mesma coisa acontece em relação às tecnologias. Elas são excelentes, mas o que fazer com os equipamentos que se quebram? Com a carcaça de um notebook que virou lixo, por exemplo? Ali tem material tóxico que pode trazer complicações pra natureza? Então, a comunidade deve pensar no aproveitamento da tecnologia, nos benefícios, nas facilidades que elas trazem para as relações entre as pessoas, nas interações, mas é preciso pensar também no que fazer com o lixo que ela produz (ELIAS JOÃO DA SILVA).*

A fala do professor Elias remete-nos ao fato de que os indivíduos refletem sobre as consequências socioculturais, a partir das interações entre diferentes grupos sociais e até entre os humanos e as novas tecnologias de informação e comunicação, mas ignoram os elementos usados para a produção dos equipamentos. Mesmo os especialistas em determinado sistema podem fazer uso de uma tecnologia sem a necessidade de entenderem o processo técnico utilizado para seu desenvolvimento; simplesmente sabem manuseá-lo e confiam nas funções que desempenham. Isso não implica dizer que esse comportamento não esteja sujeito a mudanças.

Como atores reflexivos, podem alterar regras, questionar e explicar o significado e as condições sociais de suas ações. Por essa linha de pensamento, buscou-se conhecer a experiência das lideranças entrevistadas no uso das TICs para mediação das relações sociopolíticas e culturais em diferentes contextos interétnicos.

#### **4.5 Experiências das Lideranças Macuxi e Wapichana no uso das TICs**

Conforme afirmado em outra parte, nem todos os líderes macuxi e wapichana vivenciaram experiências de uso das tecnologias de informação e comunicação que lhes permitissem desenvolver o domínio dos recursos por elas disponibilizados. Alguns fatores contribuem para esse fato: i) a inexistência de sistema de abastecimento de energia elétrica nas comunidades em que vivem; ii) indisponibilidade de recursos financeiros próprios para adquirir equipamentos; iii) falta de oportunidade para adquirir conhecimentos sobre as TICs; iv) desinteresse em dominar as ferramentas e recursos da tecnologia, conforme depreende-se dos discursos dos atores entrevistados.

Dona Rosa Cadete e Seu Clóvis são exemplos de lideranças que conhecem as TICs, mas se restringem ao uso do celular para estabelecer contatos de interesse coletivo e particular. Como AIS, para informar uma ocorrência ou necessidade de atendimento médico ou de transporte de paciente da comunidade, geralmente, Dona Rosa recorre ao equipamento de radiofonia, sistema considerado “velho” em comparação com os atuais recursos disponíveis pela internet. Esse mesmo sistema também é utilizado para avisar sobre as reuniões das diferentes organizações indígenas e, posteriormente, são encaminhados os documentos escritos confirmando a comunicação.

*A radiofonia é a tecnologia mais usada por causa das comunidades distantes [...]. Eu uso o celular pra quase tudo [...] até internet nele tem, só que eu não sei mexer [...] Não tiro fotos porque tenho uma maquininha [...] mas pra mim é bom, porque eu tenho comunicação quando eu preciso ou alguém precisa falar comigo [...] Agora as convocações pras reuniões do CONDIS, elas são feitas mais por papel e às vezes por celular [...] Eu também não aprendi a usar o computador. Quando eu fiz o Ensino Médio, ainda não tinha computadores aqui na escola da comunidade (ROSA CADETE).*

*[...] quando a gente começou a participar mesmo do movimento, na época não tinha na comunidade esses meios de comunicação para facilitar os nossos trabalhos. O que tinha mesmo, o primeiro meio de comunicação foram as cartas que a comunidade enviava para ali, enviava para cá. Não tinha esses tipos de comunicação de hoje, rádio, telefone, internet, eu não tinha contato com isso, a gente nem sabia que existia. Depois, foi implantado o sistema de radiofonia; assim a gente sabia tudo que estava acontecendo nas regiões (MARIZETE DE SOUZA).*

*Eu só uso celular para falar com as pessoas. Não uso watsApp. Quando estava na coordenação do CIR e em outras funções que exerci, quem fazia [datilografava ou digitava] os documentos eram as secretárias. [...] Só estudei até a 5ª série, então não tive oportunidade de aprender a usar todas as tecnologias (CLÓVIS AMBRÓSIO).*

*[...] como eu disse, a comunicação mais rápida e imediata é a radiofonia [...] no caso da região do Surumu, nós temos cerca de 30% das comunidades que têm sistema de radiofonia, então nós usamos pra comunicação de avisos [...] Em algumas situações onde pega [sinal] fazemos o contato através do celular, ligando do “orelhão” aqui da comunidade (CRISTÓVÃO BARBOSA).*

Seu Cristóvão Barbosa também não vivenciou a inclusão digital em seu processo de formação escolar. Sua aprendizagem deu-se por iniciativa própria, movido pela curiosidade e interesse em contribuir com sua comunidade.

*[...] quando comecei a participar do movimento indígena na região, a gente usava apenas aquela maquinazinha antiga de datilografia [...] e eu não tive nem um curso, nem nada. Mas aí no dia a dia a gente foi aprendendo pelo menos a*

*fazer um documento, um relatório. E de lá pra cá eu não tenho, não fiz nenhum curso, capacitação pra uso de tecnologia da comunicação [...] O que eu tenho é vontade de aprender, voluntariamente, pegando, experimentando. Até gostaria de ter porque hoje tem uma necessidade, preciso [...] pra ajudar minha comunidade [na elaboração de] em documentos, relatórios e tal. Mesmo assim eu tenho aprendido alguma coisa.*

Seu Cristóvão é exemplo de que os indivíduos são capazes de controlar as tecnologias pelo exercício do livre aprendizado e confirma o que diz Postman (1994), sobre a maneira como o computador afetaria nossa concepção de aprendizado. Sem a presença de um mediador humano, Seu Cristóvão busca conhecer as possibilidades de aproveitamento dos espaços virtuais como campo midiático para novas interações. Sua inserção nesse campo, contudo, é limitada pela inexistência de tecnologias que permitam o acesso às ferramentas de informação e comunicação em tempo integral em sua comunidade. Além de usar o computador para redação de projetos, relatórios, convites e outros documentos, Seu Cristóvão pretende armazenar as gravações de histórias contadas por seu pai em língua macuxi, para uso nas escolas como material didático.

Já o professor Rivanildo Cadete conta que teve contato com as novas tecnologias de informação e comunicação quando se mudou para Boa Vista para cursar o Magistério Parcelado Indígena.

*[...] à época, aqui se vivia a ‘era do computador’ [...] foi aquela febre de ansiedade de descobrir ‘mas como é isso?’ [...] as pessoas diziam: ‘olha, se você não tiver, se não souber nada de tecnologia, de informática, você vai ficar pra trás’ [...] aguçou aquela curiosidade de jovem. Eu acho que aqui dentro [na comunidade] quem fez o primeiro curso de informática foi eu [...] busquei, aprendi.*

Como possuía curso de informática, em 2005, foi indicado pela Divisão de Educação Escolar Indígena (DIEI) da Secretaria Estadual de Educação e Desporto (SEED) para participar de um curso de produção de material didático de nível médio e informática.

*Então nós fomos, eram doze pessoas daqui de Roraima. Passamos vinte dias em Brasília. E lá eu tive a oportunidade de ser informado de que estava sendo criado um projeto de inclusão digital que iria atender às escolas indígenas que tivessem alguém preparado para assumir o laboratório, e eu não tinha visto o nome da minha escola, aliás, nenhuma de Roraima. Naquela ocasião, fizemos um documento ao Kleber Gesteira, do MEC, e ele disse que, mais tardar final do ano de 2006 ou início de 2007, iria chegar um laboratório com dez máquinas em nossa escola. Eu voltei e informei à comunidade que teria isso [laboratório]. Aí o pessoal ficou assim [feição de quem está desconfiado]. “Ah não, isso é mentira, não vai acontecer” [...] Eu dizia: ‘é um programa do MEC, eu fui preparado pra fazer isso’. E, de repente, quando chegou [todo o equipamento], montamos o*

*laboratório e começamos a trabalhar naquela perspectiva de usar a tecnologia a nosso favor.*

Figura 43 – Rivanildo Cadete em Capacitação no MEC – Brasília



Fonte: Arquivo de Rivanildo Cadete

Para que houvesse o aproveitamento das tecnologias, para desenvolver práticas voltadas ao fortalecimento da cultura, era preciso primeiro capacitar os professores para uso das ferramentas disponíveis no computador e pela internet. Pensando nisso, como gestor da Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete, buscou parceria para um curso de capacitação de informática para educação, encontrando apoio na Faculdade Atual da Amazônia, que disponibilizou recursos para que um de seus professores se deslocasse para a comunidade e ministrasse o referido curso, durante quinze dias.

*E aí todo mundo aprendeu a usar os recursos do computador, naquela ansiedade, curiosidade [...]. Depois, teve um curso de internet. E então pudemos ensinar os alunos, [...] colocar em prática o que a gente tinha aprendido. Aí é o seguinte [...] estávamos com o laboratório, com uma ferramenta que tem dois lados, igual um terçado, você tem que saber usar [...] de uma forma bem firme [...]. Senão você [...] acaba se machucando e prejudicando teu próprio povo [...] E aí nós criamos aqui um blog<sup>83</sup> da comunidade, da escola, onde eram postadas todas as atividades, fotos dos membros trabalhando. Nós também criamos um jornalzinho e isso foi ganhando dimensão, de uma certa forma fomos usando a tecnologia em nosso favor.*

<sup>83</sup> O blog com o nome indicado pelo professor Rivanildo não foi localizado, mas sim, um perfil no facebook.

A consciência discursiva desse agente revela que os atores envolvidos no processo desenvolveram sua confiança nas tecnologias que lhes foram apresentadas, a partir do momento que dominaram sua linguagem. Assim como outros entrevistados, ele considera que a escola deve mediar a conexão entre a realidade social local, os avanços da tecnologia e a pluralidade de saberes globais disponíveis em rede. Além disso, as ações implementadas pelo grupo de professores para disponibilizar informações sobre a cultura wapichana nas redes sociais disponíveis na internet encaminha-se para o debate proposto por Lévy (2008, p. 8) sobre o quanto as variáveis decorrentes da “introdução dos computadores nas escolas podem [...] se prestar a debates de orientação, dar margens a múltiplos conflitos e negociações onde técnica, política e projetos culturais misturam-se de maneira inextrincável”.

Quanto mais ampliava sua experiência nas redes sociais disponíveis na internet, mais as ideias ali desenvolvidas por representantes de outras etnias pareciam, na análise do professor Rivanildo, viáveis de serem executadas entre os Wapichana, em sua comunidade. Dessa forma, em conversa com o professor que ministrou o curso de capacitação para os professores de sua escola, manifestou sua intenção de usar o laboratório para ensinar a língua wapichana aos jovens.

*[...] numa conversa com [...] o professor [...], discutimos o desenvolvimento de um projeto para motivar os alunos a aprender a língua wapichana, usando o computador [...]. Ele me apresentou uma proposta como projeto do seu TCC. Ficou bacana [...] viemos aqui, fizemos várias atividades, funcionou beleza. Agora eu estou ampliando o projeto para o meu TCC. A ideia é promover a associação da oralidade às tecnologias. Como? Trabalhando com os alunos as narrativas [...] as histórias tradicionais. E a partir dessa socialização, a gente mostra para o aluno que ele pode usar as ferramentas em seu favor, para o aprendizado, por exemplo, das vogais wapichanas, do alfabeto, das palavras.*

O professor Rivanildo, além de seu projeto de pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Licenciatura Intercultural, da experiência acumulada ministrando aulas de informática, também utiliza as tecnologias para articulações dentro do movimento dos professores indígenas e nas relações pessoais. Neste último caso, quando a comunicação se dá com um falante wapichana, esta ocorre em sua língua materna.



Figura 44 – - *Print Sceenn* do Perfil de Rivanildo Cadete no Facebook



Fonte: <<https://www.facebook.com/rivanildo.cadete/fidelis?fref=ts>><sup>84</sup>

Como exemplo do uso da internet para se estabelecer uma rede de contatos e troca de informações sobre ações desenvolvidas em diferentes movimentos indígenas, Marizete de Souza cita as articulações que mantém com participantes do Movimento Terra Livre:

*[...] hoje a gente vem usando esse meio de comunicação para trocar ideias, saber o que está acontecendo lá no estado deles [participantes indígenas] [...] isso ajuda muito. Principalmente quando eles falam das mulheres indígenas. Eu tenho muitas conhecidas e a gente vive trocando mensagens, dizendo: 'olha é bom fazer isso', e elas dizem também: 'não seria bom que vocês fizessem esse trabalho aí? Porque aqui deu certo'; outras vezes discutimos que aqui não deu certo, mas lá daria.*

<sup>84</sup> Acesso em: 8 set 2016.



Marizete destaca também a celeridade nas interações, a partir do uso das redes digitais. Antes do acesso a esses veículos, precisava se deslocar até as comunidades para realizar reuniões e definir ações para o movimento das mulheres indígenas, por exemplo. Seu depoimento confirma a definição de Castells (2013, p. 16) de que, “em nossa época, as redes digitais, multimodais, de comunicação horizontal, são os veículos mais rápidos e mais autônomos, interativos, reprogramáveis e amplificadores de toda a história”.

*Eu tenho o contato da maioria das regiões do estado. A gente vem mantendo esse contato e conversando, definindo ações, discutindo se está na hora de buscar outra estratégia, então isso tem ajudado. Facilita muito. Em vez de gastar duas, três horas, um dia viajando lá para a Raposa ou para o Baixo Cotingo, eu converso por WhatsApp, porque eles têm acesso à internet, e dialogo com eles; principalmente com as professoras da Raposa, a gente vem falando sobre a valorização da cultura e o envolvimento das mulheres da região na caminhada do movimento, e isso tem ajudado muito.*

A experiência de Marizete Souza no uso das redes sociais para interagir com atores de outros locais serve como exemplo de que estas “oferecem a possibilidade de deliberar sobre e coordenar as ações de forma amplamente desimpedida” (IBIDEM, p. 11), livre do controle daqueles que detêm o poder. Projeta a perspectiva de Lévy (2011, p. 66) de que a internet constituir-se-ia “uma nova forma de democracia direta em grande escala”, uma vez que permite às coletividades articularem-se em tempo real.

*Eu participo de um grupo de WhatsApp [em nível nacional], principalmente quando tem mobilização. [...] mas serve também para trocarmos experiências sobre os projetos e eles [os participantes] indicam parcerias. Agora mesmo eu estou elaborando um projeto para as mulheres [...] então alguém disse: ‘Eu tenho um amigo que pode apoiar essa atividade. Você escreve um projeto, me manda e eu passo para ele’. Então é assim que a gente vai ampliando essas parcerias para tentar buscar esse tipo de apoio, cria uma rede de parceiros, de apoiadores, nesse caso. [...]*

*[...] também uso para articular parcerias para a minha região. [...] Primeiro tenho uma conversa informal, explico como é o trabalho na região, as atividades que a gente está fazendo, falamos das dificuldades e as necessidades de complementação de recursos para o funcionamento do projeto [...]. E aí se é possível ter esse apoio, eles dizem: então elabora um projeto e você me manda que a gente vê por aqui. [...]. Eu tenho feito muito isso e tem dado certo. Hoje a gente conseguiu um projeto para a minha região, por conta disso, dos diálogos com os parceiros. A gente conversa, aí eles vão ganhando confiança, mesmo que a gente não se conheça pessoalmente, mas por meio desse instrumento a gente vem ampliando as redes de contato. Então nessa parte, eu vejo que é ponto positivo, que está ajudando a manter esse contato, esse diálogo (MARIZETE DE SOUZA).*

Dessa forma, evidencia-se o potencial das tecnologias de informação e comunicação para proporcionar oportunidades às organizações indígenas de usarem as redes sociais como instrumentos de articulação de parceiros, com condições de disponibilizarem recursos financeiros para o desenvolvimento de projetos locais. Percebe-se que há todo um diálogo, uma conscientização prévia sobre a importância do trabalho comunitário, antes de encaminhar o projeto. Entende-se, pois, que as redes sociais agregam, além da natureza comunicativa, um caráter político, uma vez que se prestam à mobilização de determinada categoria em torno de uma demanda especializada.

Figura 45 – *Print Screen* do Perfil de Marizete de Souza no Facebook



Fonte: <<https://www.facebook.com/marizete.desouza.9?fref=ts><sup>85</sup>>

<sup>85</sup> Acesso em 18 jul 2016.

Marizete de Souza destaca ainda o uso da rede *WhatsApp* para intercâmbio de outras experiências com índios de outras regiões do país.

*[...] eu tenho outras experiências com o uso desse recurso de comunicação. Por exemplo, estava acontecendo muitos suicídios de jovens do povo Carajá; e aí um parente, que é advogado, não conseguia definir uma estratégia para tentar evitar isso. Então eu passei para ele alguns materiais falando sobre a bebida alcoólica, violência contra mulher, de quando eu atuei como secretária do movimento das mulheres no CIR. Eu falei para ele: ‘olha eu tenho esse material aqui, que eu trabalhei com os jovens, com os pais de família da minha região, do meu estado. Seria bom que você usasse também’. Depois ele falou que também fez oficinas, fez seminários, disse que as sugestões ajudaram muito. Então eu sinto que eu ajudei nessa parte, não só os parentes de outros estados, mas aqui também.*

Sobre o contato com as TICs, Marizete Souza explica que foi na escola que começou a conhecer algumas ferramentas.

*Quando eu fui para o Centro de Formação, comecei a aprender um pouco a mexer no computador, acessar a internet, [...] muito pouco, muito básico. Então, assim a gente foi avançando aos poucos. E quando foi para fazer o curso de Gestão Territorial, eu consegui aperfeiçoar mais, e também estar repassando, ajudando os outros nessa questão. Na avaliação da comunidade é um meio de estar divulgando o trabalho. Hoje, se estão desenvolvendo alguma atividade, aí colocam nos meios de comunicação, internet [...]. Hoje tem jovens formados na área de comunicação filmando, registrando os trabalhos. Já tem grupos se formando nessa área de informática mesmo, então isso vai facilitar muito.*

A escola, mais uma vez, aparece como espaço importante no processo de inclusão digital nas comunidades indígenas. Do discurso dos entrevistados depreende-se que confiam em seu potencial para formar usuários conscientes sobre os riscos produzidos e os benefícios inerentes às tecnologias de informação e comunicação. Credita-se à escola a capacidade de promover entre seus alunos a cidadania digital ao disseminar conhecimentos que resultem na construção de uma cultura de respeito e segurança nas interações virtuais (ALVARO, 2011) e, retomando a reflexão do professor Elias João da Silva, formar a consciência de que o descarte dos resíduos sólidos derivados das ferramentas eletrônicas em desuso pode causar danos ao meio ambiente e, conseqüentemente, à qualidade de vida do homem e dos outros animais.

Sobre sua formação para uso das tecnologias de informação e comunicação, o professor Elias declarou que antes de entrar na universidade considerava que tecnologia era só rádio e televisão e que serviam apenas para reproduzir informações, não vislumbrava como recurso à disposição da indústria cultural.

*Comecei a usar o computador e a internet no curso superior. Os professores começaram a cobrar a realização de trabalhos digitados, dentro de um padrão técnico. Então comecei a usar o computador como tecnologia para produzir meus*

*trabalhos, registrar anotações e elaborar documentos também. Entendo a importância da internet tanto para buscar conhecimentos quanto para a divulgação das ações do movimento indígena. E sei que ali tem informações que não servem para as crianças e os jovens.*

Na escola em que trabalha, o professor Elias tem internet disponível, mas seu uso é controlado e os relatórios indicam a necessidade de se incluir no currículo discussões sobre o uso seguro e ético dos recursos acessíveis por meio dessa rede digital.

*A Secretaria Estadual de Educação envia um profissional que vem periodicamente à escola trazer relatórios sobre o uso que tem sido feito da internet; e tem revelado que há pessoas usando não para fins de pesquisa, de busca de conhecimentos, mas para outras finalidades [...] há muito uso para Facebook, Twiter, WatsApp; que são outras ferramentas que promovem a interação entre as pessoas, mas que não estão diretamente vinculadas ao trabalho realizado na escola.*

Como professor de Língua Macuxi, defende que se usem as TICs e suas redes sociais para a difusão do idioma, como política de fortalecimento da língua indígena, citando como exemplo os falantes Ye'kuana que “fazem uso do celular, de WatsApp, de e-mail, sempre na língua deles”.

Quanto a Hudson Dionísio, sua experiência com o uso das TICs teve início em 2005, ao ingressar em um curso de extensão oferecido por uma instituição de ensino. Até então, conhecia o computador e o celular, mas não havia manuseado nenhum desses equipamentos.

*Fiz o curso em 2005 e somente em 2007 voltei a usar o computador, para fazer a relação de acompanhamento jurídico lá no CIR. Relacionava o nome e a comunidade das pessoas. A internet eu aprendi a usar para consultar os processos judiciais pelo site do tribunal de justiça, para receber mensagens de e-mail de parceiros que se comunicavam conosco. E era basicamente isso, além da digitação de relatórios.*

Assim como os demais entrevistados, reconhece nas TICs a possibilidade de se angariar apoio para o fomento de ações voltadas para a sustentabilidade das comunidades. Sua proposta para promover o acesso das lideranças às ferramentas de comunicação mais avançadas é a criação de centros de comunicação voltados especificamente para uso da internet.

*[...] hoje as lideranças têm um grande interesse de entrar em contato com outras comunidades, com 'parentes' de outras etnias e de outros estados. Elas se interessam pelas notícias, [...] para poder encurtar essa distância pelos meios de comunicação [...] então se existissem hoje locais, pontos, centros equipados com equipamentos de informática, com acesso à internet, seria um grande avanço para as comunidades. Porque ali receberiam as notícias, colocariam os jovens*



*para fazer capacitações a distância, as lideranças estariam informadas dos acontecimentos do estado, do Brasil e mesmo de fora do nosso país. [...] a ideia seria estruturar os centros onde tem as populações maiores. Se a gente conseguir montar uma equipe que se interesse pelo projeto, talvez a gente consiga avançar.*

Para tanto, as organizações indígenas precisariam se articular, elaborar projetos e buscar editais ou parcerias visando a esse fim. Inclusive, afirma que as lideranças participaram de cursos de capacitação pelo Programa Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão (GESAC).

*O governo hoje lança muitos editais, seja para uma bolsa de estudos, seja para um projeto de fiscalização, de produção audiovisual, de cultura, de direitos humanos. Então existe uma série de oportunidades e a gente não sabe. Alguns projetos de cultura, que eu mesmo fiz (a gente já encaminhou uns quatro) e todos eles foram contemplados. Então é um recurso pequeno que vem para um resgate tradicional, cultural. É pouco, mas ajuda. [...]*

*Tivemos aí cinco anos atrás alguns cursos com relação ao projeto do “GESAC”, mas não foi para frente porque ninguém puxou, ninguém cobrou [...] Estamos deixando de ter maior controle de outros projetos por falta de acesso às tecnologias [...] facilitaria inclusive o monitoramento do território.*

A perspectiva de uso das tecnologias por Hudson Dionísio encontra-se respaldada na experiência do povo Paiter Suruí, que obteve apoio para aquisição de tecnologias usadas para o monitoramento e gestão territorial. Para tanto, faz-se necessário articularem-se junto às instituições que detêm a concessão para provimento de acesso à internet via radiofrequência, a fim de garantirem esse tipo de serviço a todas as comunidades indígenas associadas à determinada organização não governamental.

A visão desse entrevistado coaduna-se ao pensamento de Colaço e Sparemberger (2010) para quem as tecnologias da informação e comunicação são um direito de exercício opcional e, como tal, interessa aos povos indígenas utilizarem os recursos por elas produzidos, visando ao desenvolvimento da autonomia e arrecadação de fundos para os projetos locais. Além disso, Hudson Dionísio também argumenta que a criação de centros de informática nas comunidades seria de grande valia aos propósitos do movimento indígena, haja vista que facilitaria a realização de contatos, aumentando seu poder de mobilização.

*[...] esses meios de comunicação poderiam ser usados para juntar, unir as lideranças, aproximá-las dos acontecimentos. Por exemplo, se vamos nos mobilizar para reivindicar nossos direitos com relação à educação, bastaria articular pelas redes sociais e dizer quando, quantas pessoas trazer [...]. Seria bem melhor pra gente pautar um assunto, para ir reivindicar com as instituições, com as autoridades. Então esse poderia ser um dos meios que a gente poderia estar usando para mobilizar o movimento indígena. [...]. Falta um planejamento estratégico para que isso aconteça.*

Figura 46 – - Print Screen do Perfil de Hudson Dionísio no Facebook



Fonte: < <https://www.facebook.com/huto.zarias?fref=jewel><sup>86</sup>>

Com base em seus conhecimentos sobre experiências exitosas entre outros povos, destaca que em Roraima também desejam o fortalecimento de sua cultura, devendo, para isso, reconhecer que as TICs podem contribuir para essa finalidade. Sua percepção projeta-se na linha argumentativa de Aires Rover (2007) no sentido de que, ao decidirem incorporar ainda mais as tecnologias no cotidiano de suas comunidades, deverão estar preparados para que elas não se sobreponham à cultura e as utilizem para revitalizar a língua, fortalecer sua identidade étnica e romper com as formações discursivas que reforçam estigmas em relação aos índios.

*[...] com relação à divulgação da cultura, dos costumes, das tradições, as tecnologias até reforçam esse lado da identidade de um povo. E o que é a identidade? É o povo que tem sua cultura e mesmo com a entrada de não índios levando outra cultura, [...] consegue manter hábitos alimentares, [...] aquela dança tradicional. E as pessoas vendo a nossa cultura através das mídias terão mais respeito, a gente vai ser olhado de outro jeito, não vai ser olhado como uma pessoa incapaz, preguiçosa. As pessoas lendo nossa história de luta, conhecendo*

<sup>86</sup> Acesso em: 8 set. 2016.



*nossa mitologia, verão que ali tem um povo, que ali tem uma identidade, tem uma cultura, tem uma história, principalmente. [...] porque aqui [em Roraima] as pessoas dizem muito assim: 'Ah! o indígena é preguiçoso, os indígenas só querem terra, muita terra'. Mas elas não sabem que estão desrespeitando o jeito daquele povo viver [...] O modo de vida daquelas pessoas tem uma razão, tem uma história. Então é importante que a gente use as tecnologias para reverter essas imagens negativas sobre os indígenas [...]. Para desconstruir tudo o que os brancos construíram sobre nós [povos indígenas].*

Mais que experiências, as declarações dos atores entrevistados são discursos reflexivos acerca da vida em comunidade, das ações adotadas pelos grupos étnicos a que pertencem e dos movimentos sociais indígenas. Além disso, relativizam o significado da expressão “valorização dos saberes tradicionais” que, assim, como o termo tradição, incorpora o sentido de dinamicidade, apresenta-se como sujeita aos desencaixes próprios da modernidade.

Considerando-se que as narrativas dos sujeitos são construídas a partir de sua consciência discursiva, infere-se que, com o objetivo inicial dos movimentos indígenas – a demarcação de suas terras – quase realizado em sua totalidade, as comunidades necessitam se organizar localmente, a fim de conquistarem sua autonomia, sem, contudo, perder de vista a manutenção de suas organizações representativas, uma vez que, ao contrário de outros atores sociais, nem todas as comunidades dispõem de acesso às tecnologias de informação e comunicação com capacidade de interligarem-nas em tempo real ao restante do mundo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*O 'branco' quis conhecer a língua do índio para dominar o coração do índio (CLÓVIS AMBRÓSIO)*

Conhecer o outro a partir de suas experiências é, ao mesmo tempo, um exercício de alteridade e de pensar reflexivo. A alteridade, compreendida como componente da identidade no processo de escrita, permitiu que esta tese fosse construída a partir do diálogo entre correntes teóricas que se reconhecem diferentes em relação aos seus métodos, mas convergem para um mesmo objeto: a ação social.

Com base nos pressupostos de que a realidade social é dotada de historicidade e que toda ação envolve sujeitos, neste caso, lideranças indígenas Macuxi e Wapichana, trabalhou-se a tese de que a intercorrência de relações entre agência das tecnologias e agência das lideranças indígenas encaminha-se para um projeto étnico local em que as ferramentas disponíveis são utilizadas como estratégia para a difusão de valores culturais, políticos e econômicos das comunidades, vinculando-se com a ideologia do movimento indígena com o qual se identificam.

Ao mobilizarem suas memórias para o relato sobre suas vivências e suas práticas, as lideranças indígenas assumiram-se como protagonistas no movimento social indígena, produziram reflexividades de si sobre si e sobre as intercorrências entre sua cultura e as novas tecnologias de informação e comunicação. Suas enunciações projetaram outras formas de alteridade manifestas na interlocução estabelecida entre as citações de enunciados por eles produzidos, as abordagens teóricas e as interpretações da pesquisadora, em um processo dialógico, permeado por interferências e intercâmbios entre os discursos.

Dessa relação alteritária dialógica emanou o segundo exercício de que se falou acima: o pensar reflexivo, que se fez presente não só nas histórias ouvidas, mas também na postura adotada pela pesquisadora ao buscar os sentidos atribuídos às práticas sociais, ao cotidiano, à vida em comunidade e construir conhecimentos a partir dos saberes dos atores entrevistados. Além disso, fez-se necessário estabelecer diálogos internos, momentos de introspecção, em que decisões como o afastamento do “eu” para transformar-se em “se” deu-se não para atender a exigências de um sujeito epistêmico, mas sim pela tentativa de marcar uma cumplicidade “muda” com os informantes da pesquisa, de modo que as vozes dos líderes indígenas ocupassem o centro do texto no diálogo com as teorias, revelando os saberes desses sujeitos sobre as práticas sociais de sua comunidade. E, por razões estilísticas, mantém-se

nesta seção o uso da terceira pessoa na busca de sintetizar os sentidos apreendidos com a pesquisa.

Nesse processo, em que as experiências dos sujeitos revelaram as interações entre suas identidades e os contextos sociais, políticos e culturais em que transitam, foi possível “descobrir-se outro” e entender as razões por que Amorim (2001, p. 191) afirma que “uma cultura, assim como um texto, só se revela na sua completude pelo olhar de outra cultura”.

Com base nesses princípios, buscou-se refletir a respeito das implicações do uso de tecnologias de informação e comunicação nas práticas cotidianas das comunidades Macuxi e Wapichana em que vivem os entrevistados, analisando de que forma as ferramentas tecnológicas agenciam as relações interpessoais desses atores em diferentes contextos sócio-político-culturais, verificando se consideram esses recursos como apoio ao fortalecimento da identidade étnica/diversidade cultural de seu povo ou como elemento capaz de subverter a sua cultura. Para tanto, os diálogos entre as narrativas, o objeto de estudo, as reflexões da pesquisadora e o lugar social em que se encontravam os sujeitos entrevistados se entrecruzaram e formaram os sentidos sobre ser liderança e investir ou não no domínio das TICs para mediar suas interlocuções, respondendo, assim, às inquietações iniciais e a outras que surgiram no percurso da pesquisa.

As lideranças referem-se às tecnologias como artefatos concretos ou como recursos disponíveis em programas de computadores. Isso significa que suas habilidades como usuários reduzem-se à manipulação do hardware, com exceção de Rivanildo Cadete que, como professor em formação e contando com a ajuda de um especialista em desenvolvimento de software, adquiriu conhecimentos sobre linguagem de programação e elaborou materiais didáticos digitais para ensino da língua wapichana.

Pode-se considerar que houve um apagamento das tecnologias próprias dos povos Macuxi e Wapichana em seus discursos, mas se atribui essa lacuna na tese ao fato de as questões de pesquisa referirem-se sempre às TICs, sem contudo, deixar de reconhecer a sua existência. Assim, cumpre informar que, apesar de não ser possível identificar nas falas unidades que permitam inferir que todos os sujeitos participantes da pesquisa têm consciência de que seus conhecimentos tradicionais podem ser considerados como tecnologias, muito de seus saberes têm se transformado em objetos de estudos sistematizados e resultado em benefícios tanto para os povos indígenas quanto para não indígenas.

Essa afirmação pauta-se nos relatos de Rivanildo Cadete e Marizete de Souza sobre suas experiências como acadêmicos. Rivanildo dedica-se ao estudo das narrativas orais como metodologia para ensino da língua wapichana; Marizete buscou conhecer a diversidade de

macaxeiras (mandioca mansa) existentes em sua comunidade, reunindo-as em uma coleção de variedades. Além disso, foram localizados outros trabalhos de conclusão de curso de diferentes níveis de ensino, produzidos por indígenas. Em todos eles, percebeu-se a existência de diálogos e interpenetração entre os saberes originários e conhecimentos científicos, derivando-se, assim, novos conhecimentos reflexivamente construídos. Esses estudos rompem com os paradigmas iniciais da ciência moderna e instituem uma nova forma de racionalidade no pensamento científico contemporâneo.

Cabe destacar também a sabedoria de Seu Clóvis Ambrósio que discute os direitos dos povos indígenas a resguardarem ou difundirem seus conhecimentos originários a partir de conceitos ligados à biodiversidade, à ética e aos direitos humanos. A competência desse sujeito para fundamentar seu discurso sobre bioética, por exemplo, foi construído pela experiência vivenciada em diferentes contextos. Foi pelo diálogo com especialistas de diferentes áreas que se empoderou dos conteúdos inerentes a esses temas. Ou, transpondo sua fala para o sentido da epígrafe, buscou apreender os conhecimentos dos “brancos” para, sabendo como pensam, selecionar os argumentos em defesa dos saberes originários dos Wapichana como direito coletivo desse povo.

Em relação aos artefatos tecnológicos mais utilizados pelas lideranças, para estabelecerem contatos com outras comunidades e entidades indígenas e indigenistas, constatou-se que, dependendo do contexto em que se encontram, os mais usados são, respectivamente: a radiofonia, telefonia fixa comunitária (o “orelhão”), telefonia móvel (o celular) e a internet, com suas redes sociais. Sobre esse uso, verificou-se que a radiofonia, considerada ultrapassada em comparação a outros recursos, é a tecnologia de informação e comunicação mais utilizada entre os povos indígenas de Roraima, denotando que as benesses da modernidade não estão acessíveis a todos os grupos sociais brasileiros.

Mesmo cientes das mudanças socioculturais advindas com as TICs, as lideranças indígenas reconhecem que o acesso a elas é inevitável, devendo, por isso, adotarem o monitoramento reflexivo com relação a seu uso. Este é discutido em assembleias locais e normatizado com inclusão de regras aos moradores e orientações à família no regimento da comunidade.

A prática de registrar em um documento as normas de sociabilidade é uma tentativa de resguardar aspectos culturais da(s) etnia(s) que convivem na aldeia. Reflete, pois, a convivência da tradição com a modernidade, sendo relevante abrir-se um espaço para discutir essa nova prática social nas culturas Macuxi e Wapichana. A tradição encontra-se garantida, por exemplo, nas normas em que:

a) a família é definida como a base da estrutura social, cabendo a essa instituição a responsabilidade de ensinar aos filhos a cultura de seu povo e estabelecer limites ao uso das TICs por seus membros. Há ainda a previsão de se recorrer aos sábios, ao tuxaua e outras lideranças e à escola como apoio na formação humanística e orientação aos jovens;

b) elementos da cultura Macuxi e Wapichana são reconhecidos como o cerne da identidade étnica/cultural, definindo-se estratégias para valorização da língua e rituais próprios, tais como os momentos de festividades para apresentação de danças, cantos, culinária e sementes tradicionais. Cabe mencionar que as ferramentas tecnológicas podem ser utilizadas para registrar esses momentos, mas as imagens compartilhadas nas redes sociais não devem reforçar os estigmas em relação aos índios. Quanto às gravações em áudio e vídeos, durante as assembleias, somente devem ocorrer se autorizadas pela plenária;

c) a comunidade decide manter a interlocução direta como princípio educativo, sendo a oralidade o principal canal para o repasse das experiências e a disponibilidade em ouvir dos mais jovens sinal de respeito à tradição e exercício de altruísmo. As assembleias e outros eventos coletivos, em todas as suas dimensões espaciais, são definidos como o lugar para a transmissão da história de luta dos povos indígenas e difusão da importância de participarem dos movimentos sociais com os quais se identificam, sendo estes determinados como espaço de luta pelos direitos coletivos e de resistência a valores da modernidade com os quais divergem.

Com relação à modernidade, esta se expressa pela descontinuidade, pois, ao mesmo tempo em que resistem a seus projetos, as comunidades indígenas adotam práticas próprias do modelo capitalista, assim:

a) a elaboração de regimentos indica que os compromissos sociais nas aldeias, assim como entre as organizações indígenas e outros segmentos da sociedade, passam a ser firmados por contratos escritos, imputando-lhes poder de lei;

b) se fazia parte da tradição reunir-se para discutir propostas, tomar decisões sobre a condução da vida comunitária e realizar trabalhos coletivos, ao institucionalizarem a elaboração de regimentos como uma de suas práticas sociais acatam uma matriz da ordem política supra-aldeia, rendem-se a valores da modernidade e promovem a destradicionalização de um dos aspectos que dava singularidade à sociabilidade Macuxi e Wapichana: a igualdade e a liberdade das vontades. Na tentativa de manter a tradição, adotaram o modelo de assembleias como o momento de se buscar uma unidade entre os interesses. Sua organização prevê apresentação das demandas de cada família, comunidade ou região, identificação dos problemas comuns, para, então, definirem-se as prioridades locais e regionais. Essas

demandas são apresentadas em assembleias estaduais a fim de que sejam definidas as ações das organizações representativas, pautas para negociações de políticas públicas junto às instituições governamentais e linhas de atuação para firmarem alianças e compromissos com organizações indigenistas. As deliberações devem, ao menos hipoteticamente, ser assumidas por todas as comunidades ali representadas, quando a reunião for de âmbito regional ou estadual, ou pelos moradores, quando o encontro for local.

c) o registro de normas para a organização social da comunidade advém da necessidade de tornarem sua administração mais eficiente e eficaz, contudo, essa prática burocratiza a vida na aldeia. O ajuri, trabalho coletivo marcado pelo ideal de voluntariado, ao ser normatizado, agregará o sentido de obrigação e, conseqüentemente, perderá sua essência como estratégia de resistência à valorização apenas do trabalho remunerado;

d) a definição de regimentos para as aldeias indígenas demonstra, ainda, que as relações comunitárias transformam-se em relações societárias. Aquelas, antes formadas por consanguinidade, agora são definidas, no caso do tuxaua e vice-tuxaua, por eleições. As comunidades, antes corporificadas em uma liderança, passam a ser organizadas por um sistema de hierarquia.

Entende-se que, em meio às discontinuidades, os Macuxi e Wapichana buscam alternativas de resistência aos apelos da modernidade e, por isso, promovem sua indigenização ao acrescentarem novos cargos de liderança e práticas sociais à vida em comunidade. Ação essa justificada pela dinâmica política dos movimentos sociais indígenas e pela necessidade de especialistas para o desenvolvimento de projetos locais.

Essas novas funções encontram-se presentes em organogramas em que os cargos ali dispostos revelam o nível hierárquico das lideranças na comunidade e ratifica a influência de um sistema político supra-aldeão na organização social. Ao assumir um cargo, o sujeito agrega o reconhecimento como liderança. Porém, sua escolha já não se baseia nas relações de parentesco, mas sim no seu envolvimento em atividades da comunidade, na avaliação das demais lideranças sobre suas características e habilidades técnicas, relacionando-as a uma área profissional. Identificado como sujeito apto a desempenhar determinada tarefa, é consultado sobre a perspectiva de seguir seu itinerário formativo na área indicada e, aceitando, assume o dever social ou obrigação tradicional de retornar para a sua comunidade e contribuir em seus projetos de sustentabilidade.

A formação dos jovens em áreas como saúde, educação e segurança alimentar garantirá não só atendimento especializado às comunidades, mas também os capacitará para representarem os povos indígenas na defesa de seus direitos coletivos. Contudo, esse modelo



irá reforçar a descontinuidade entre o modelo político e a forma tradicional de escolha de suas lideranças. Apesar disso, a perspectiva é de que passem a ter um sistema de peritos indígenas para administrar as organizações representativas e conduzir os trabalhos comunitários em diferentes dimensões. Desse modo, acreditam estar criando condições para a conquista de uma das bandeiras de luta dos movimentos sociais indígenas: a autonomia. Para que essa proposta seja concretizada, necessitam de políticas públicas educacionais voltadas à formação técnica em nível médio e superior, específica para as demandas dos povos indígenas, e, como parte desse processo, é imprescindível terem acesso às tecnologias próprias de cada área.

Os líderes mais velhos identificam nos jovens habilidades para domínio das tecnologias não indígenas e neles projetam suas expectativas em relação à continuidade dos movimentos sociais indígenas voltados à luta pelos direitos coletivos. Para realizar essa missão, as lideranças mais jovens recorrem às redes sociais como canais de comunicação, usados pelos povos indígenas de diferentes partes do mundo em favor da resistência política e identitária de suas culturas.

A resistência em rede caracteriza-se pela formação de uma agenda comum de reivindicações, denúncias e de difusão da cultura de diferentes povos. Como espaço público, as redes sociais passam a fazer parte de um projeto voltado para o fortalecimento do movimento social indígena local e global, por facilitar a mobilização, articular variados atores sociais, reafirmar a diversidade de identidades étnicas, promover o fortalecimento e integrar culturas e, dessa forma, romper com a invisibilidade social dos povos indígenas. Essa utilização deve, pois, ser permeada pela racionalidade, ser efetuada como estratégia política e com a consciência de que traz benefícios e de que há riscos envolvidos.

É importante destacar que as TICs, como artefatos, não são consideradas indispensáveis para a mobilização dos movimentos indígenas. Elas facilitam a comunicação, mas sua ausência não impede que ocorra a articulação entre as comunidades, pois permanecem usando ferramentas mais antigas e outras estratégias de comunicação, a fim de cumprir essa finalidade. Destaca-se, ainda, que os mais velhos preferem a forma direta de contato ao diálogo por telefone ou por outro recurso tecnológico.

Sobre os riscos da presença das TICs em suas comunidades, avalia-se que eles se encontram no apego dos jovens aos artefatos tecnológicos, nas informações veiculadas e no aproveitamento que as pessoas fazem de seu conteúdo e no descarte de equipamentos ou peças relacionadas a eles.

Percebe-se que, nas narrativas dos líderes mais velhos, eles atribuem às TICs algumas das mudanças de comportamento dos jovens indígenas. Estes deixam de participar das ações

coletivas para ficarem ouvindo músicas, conversando pelo celular ou nas redes sociais e usam as ferramentas de busca da internet para obterem informações indevidas, acessam vídeos que retratam outras realidades e o encantamento pelo diferente faz com que contestem as práticas de sua cultura. Isso tem transformado as relações sociais no âmbito familiar e comunitário, resultando na elaboração de regimentos e nas discontinuidades de que se falou em outra parte.

Os danos ao meio ambiente também se encontram entre as preocupações das comunidades indígenas. Como parte do projeto de sustentabilidade ambiental, o CIR busca parcerias e oferece cursos de formação de Agente Territorial e Ambiental Indígena. Aqueles que participam dessa capacitação assumem a responsabilidade pelas ações dedicadas à manutenção de práticas sustentáveis no uso da biodiversidade existente na TI. Nesse processo, os riscos produzidos pelo descarte de ferramentas tecnológicas em desuso passam a ser ponto de pauta nos encontros comunitários.

A proposta para garantir o monitoramento reflexivo do uso das TICs e dos descartes de seus resíduos define a escola como agente capaz de promover a conscientização sobre os riscos das TICs para a sociabilidade da vida comunitária e para a natureza. Estas devem ser utilizadas como recurso pedagógico para acesso ao conhecimento de outras culturas e para difusão da cultura local. Essa forma de trabalhar as TICs no currículo faz com que a escola cumpra sua finalidade de ser espaço da interculturalidade e de fortalecimento da identidade étnica e política. Ademais, com a educação digital, estaria promovendo o monitoramento reflexivo do uso das ferramentas tecnológicas na comunidade.

Por meio de ações pedagógicas, os professores poderão aproveitar os conteúdos globais para discutir as condições históricas dos povos indígenas, promovendo discussões a cerca das mudanças provocadas pela globalização, desde suas primeiras manifestações até as configurações mais recentes, inserindo no currículo a desconstrução de imagens estereotipadas armazenadas nos textos disponíveis na rede de computadores e acessíveis pela internet. Pensando na formação de novas lideranças, a escola promoveria o empoderamento das tecnologias como conhecimento produzido pelos jovens, inserindo as práticas e identidades culturais do povo Macuxi e Wapichana na rede social étnica. Nesse sentido, as TICs constituir-se-iam em estratégia para a difusão de valores culturais, políticos e econômicos das comunidades.

Neste ponto, cabe enfatizar que o lugar da enunciação dos sujeitos entrevistados é o movimento social indígena. Suas reflexões partem sempre das interações estabelecidas no âmbito dos interesses coletivos. Por isso, as experiências das lideranças Macuxi e Wapichana

no uso das tecnologias de informação e comunicação perpassaram pelos discursos reivindicatórios de direito à autonomia, identidade, terra, saúde, educação, segurança alimentar, dentre outros direitos fundamentais da pessoa humana. Para esses atores sociais, faltam políticas públicas que respeitem as diversidades culturais e rompam com as fronteiras das desigualdades sociais no país e, conseqüentemente, ressentem-se de iniciativas do Estado que promovam o acesso à tecnologia, seja como conhecimento produzido, técnica, aparato ou recurso disponível na rede virtual.

Na contemporaneidade, o domínio das TICs faz-se necessário para as populações do ponto de vista político, pois elas facilitam a inserção do local no espaço público midiático, criam a possibilidade de apresentação da realidade indígena ao mundo. O reconhecimento da capacidade de agência das TICs na definição de prioridades pelos sujeitos faz com que as lideranças mais jovens usem as redes sociais como fonte de captação de parcerias que aderem aos projetos locais e investem recursos em sua realização. Assumem responsabilidades do Estado e desenvolvem ações que, se não eliminam o problema da comunidade, colaboram para minimizar as dificuldades vivenciadas por seus moradores.

Apesar de ser comprovada a intercorrência de relações entre agência das tecnologias e agência das lideranças indígenas, que inserem os povos Macuxi e Wapichana em redes étnicas, com propostas de sustentabilidade e autonomia para as populações indígenas, essa integração só é vivenciada por alguns sujeitos de algumas comunidades. Ratifica-se, pois, a ausência de políticas de inclusão digital que deem conta de alcançar todas as comunidades, sendo este um dos entraves para que as TICs convertam-se em canais efetivos para o desenvolvimento de projetos étnicos locais.

Ressalta-se que a localização geográfica, usada como argumento para justificar o não atendimento de demandas em determinadas áreas, não se caracteriza como impedimento para a efetivação das políticas de inclusão digital, uma vez que as tecnologias de distribuição de sinais de telefonia e internet por satélite rompem com essa barreira, situando-as em outra ordem. Afinal, o Governo Brasileiro<sup>87</sup> anunciou que o Programa Nacional de Banda Larga (PNBL), em 2011, já havia contemplado 4.523 municípios brasileiros dos 5.570, estatística que representaria cobertura a 81% do território nacional. Mas existem muitas comunidades indígenas em Roraima que não possuem acesso a esse serviço. Deve-se considerar, ainda, que o Gesac, em parceria com as organizações indígenas, promoveu cursos de capacitação para representantes de diferentes comunidades, mas nem todas receberam as ferramentas para

---

<sup>87</sup> Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/infraestrutura/2015/04/comunidades-indigenas-terao-banda-larga/5.jpg/view>> Acesso em: 15 jul 2016.

exercitar e repassar os conhecimentos apreendidos. Dessa forma, não basta dominar a máquina e a linguagem de programação para ter inclusão digital, faz-se necessário que haja investimentos na aquisição dos equipamentos.

Sobre o monitoramento reflexivo, constatou-se que a utilização das TICs tende a ser racionalmente discutida pelas comunidades. Inferiu-se que elas se encontram envolvidas em um projeto de definição de estratégias para o monitoramento desses recursos e, ao mesmo tempo, de fixação de parâmetros para o automonitoramento do processo de construção de suas identidades étnica e política.

As narrativas das lideranças Macuxi e Wapichana, independente da idade e lugar social em que se encontravam no momento da interlocução, colocam esses sujeitos como parte de um grupo que acredita na força dos movimentos sociais, em suas diferentes formas de manifestação, e deles participam ativamente. Dessa forma, pode-se afirmar que suas experiências foram construídas em e por meio de projetos étnicos cujas relações transpõem fronteiras culturais e são permeadas por suas emoções, condutas, reflexões, subjetividades e diferentes reflexividades (discursiva, impositiva, transformadora, simbólica-ideológica e técnico-ideológica), conforme análise empreendida na seção 3 desta tese.

Conforme apresentação do contexto político e espacial em que vivem os sujeitos da pesquisa, destaca-se como uma limitação do estudo o número reduzido de participantes das etnias Macuxi e Wapichana, uma vez que estas se encontram representadas na maioria das TIs de Roraima. Contudo, a amplitude da amostra não invalida os resultados, considerando-se a riqueza da experiência dos sujeitos nas ações desenvolvidas como representantes de seu povo à frente das organizações e nos movimentos indígenas de que fazem parte. Assim, suas narrativas estabelecem relações entre as práticas sociais desenvolvidas em suas aldeias e as vivenciadas em outras comunidades e entre outros povos. Além disso, a opção pelo método não etnográfico implicou na impossibilidade de observar as heterogeneidades entre os usos das TICs nas comunidades a que pertencem os entrevistados.

Outra limitação consistiu na dificuldade de se localizar o número exato de comunidades indígenas com acesso à internet em Roraima. Os dados fornecidos pela Secretaria Estadual de Educação e Desporto (SEED) são de 2015 e os entrevistados, mesmo não se arriscando a indicar um número, informaram que conheciam outras aldeias em que se tem acesso aos serviços de telefonia móvel e internet e que não se encontravam listadas no documento fornecido pela SEED.

Neste ponto, deve-se reconhecer que a tese aqui desenvolvida aborda outras temáticas que perpassam o uso da tecnologia por lideranças indígenas na mediação de suas relações

interétnicas. São questões amplas, às vezes complexas, merecedoras de um estudo específico. Por essa perspectiva, indicam-se como possíveis desdobramentos desta pesquisa:

a) conhecer as políticas públicas de inclusão digital das comunidades indígenas, verificando a abrangência dessa ação em Roraima pelo levantamento das comunidades indígenas com acesso aos serviços de telefonia móvel e internet;

b) conhecer a trajetória das mulheres indígenas em suas comunidades e as práticas por elas desenvolvidas com uso das novas TICs, compreendendo de modo que passaram a ocupar espaços políticos, antes destinados aos homens, chegando ao cargo de tuxaua e de conselheiras regionais em organizações indígenas, e em que medida o acesso às TICs torna-se fator decisivo para o sucesso nessa caminhada;

c) discutir as práticas pedagógicas de diferentes escolas indígenas em que possuem acesso às novas TICs, averiguando se as atividades ali desenvolvidas refletem os preceitos da diferença, especificidade, bilinguismo e interculturalidade e contribuem para facilitar o processo de ensino e aprendizagem;

d) identificar experiências entre os povos indígenas de Roraima em que as tecnologias são utilizadas para garantir a autogestão dos seus territórios, dentre outras possibilidades que o leitor terá a liberdade de inferir a partir da leitura desta tese.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, J. C. Ação Coletiva, Cultura e Sociedade Civil: secularização, atualização, universo e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.13.n.37, São Paulo, June, 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200001)>. Acesso em: 16 abr. 2016.
- ALMADA, M. G. L. Descrição Relativa ao Rio Branco e seu Território (ano 1787). **Revista do Instituto Histórico Geográfico e Ethográfico do Brasil**. Tomo 24. v.24. 4. trim, 1861, p. 617-683.
- ÁLVARO, A. M. D. **Cidadania Digital: O Papel das TIC no Exercício da Cidadania dos Adultos**. Dissertação (Mestrado em Educação de Adultos e Desenvolvimento Local). Escola Superior de Educação de Coimbra/Departamento de Educação, 2011. Disponível em: <[http://comun.rcaap.pt/bitstream/10400.26/11288/.../ANA\\_ALVARO.pdf](http://comun.rcaap.pt/bitstream/10400.26/11288/.../ANA_ALVARO.pdf)>. Acesso em: 25 abr. 2016.
- AMORIM, M. **O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas Ciências Humanas**. São Paulo: Musa Editora, 2001.
- AMOROSO, M. R.; FARAGE, N. (Orgs.). Relatos da Fronteira Amazônica no Século XVIII. Documentos de Henrique João Wilckens e Alexandre Rodrigues Ferreira. **Revista do NHII/USP**, São Paulo: FAPESP, 1994.
- ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BARBOSA, R. I. Ocupação Humana em Roraima I. Do Histórico Colonial ao início do assentamento dirigido. **Bol. Mus. Par. Emílio Goeldi**, 1993, p. 123 – 144.
- BARBOSA, R. I.; SOUZA, J. M. C. e; XAUD, H. A. M. Savanas de Roraima: referencial geográfico e histórico. In: BARBOSA, R. I.; XAUD, H. A. M.; SOUZA, J. M. C. (Eds.). **Savanas de Roraima: Etnoecologia, biodiversidade e potencialidades agrossilvipastoris**, Boa Vista-RR: Femact, 2004, p. 11 - 19.
- BATISTA, M. J. R. **Construindo e Recebendo Heranças: as Lideranças Truká**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2005.
- BATALLA, G. B. **Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**. México: Nueva Imagen, 1981.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Cuareschi. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BORTOLOTTO, C. R. Breve Histórico da Figura do Trabalhador. In: COUTINHO, A. R. (Coord.). **Direito do Trabalho & Direito Processual do Trabalho (Temas Atuais)**. Curitiba: Juruá, 2000, p. 165 – 189.



CAETANO, A. Para uma análise sociológica da reflexividade Individual. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n.º 66, 2011, p. 157-174.

CAMILLIS, P. K.; BUSSULAR, C. Z.; ANTONELLO, C. S. A agência dos não-humanos a partir da teoria ator- rede: contribuições para as pesquisas em administração. III Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração, Santa Catarina, 2013. **Anais Eletrônicos**. Disponível em: <<http://coloquioepistemologia.com.br/site/wp-content/uploads/2013/03/ADE108.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2016.

CAPRA, F.. **As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável**. Tradução. Marcelo Brandao Cipolla. São Paulo : Cultrix, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira, 1972.

\_\_\_\_\_. **Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CARNEIRO, J. P. J. A. **A Morada dos Wapichana: Atlas Toponímico da Região Indígena da Serra da Lua – RR**. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

CASTELLS, M. A economia informacional, a nova divisão internacional do trabalho e o projeto socialista. **Cadernos CRH**, Salvador, v.17, p.5-34, 1992.

\_\_\_\_\_. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. v.2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

\_\_\_\_\_. A era da informação: economia, sociedade e cultura. In: **A Sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade em Rede**. Tradução de Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

\_\_\_\_\_. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTRO, A. M.; DIAS, E. F. **Introdução ao Pensamento Sociológico**. 18. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

CAVALCANTE, R. M. **Projeto do gado** – “uma vaca para o índio”- processo histórico, organização e luta pelo território. Roraima: 1980 – 2009. **Textos & Debates**, Boa Vista, n.18, p.251-268, jan/jun, 2010. Disponível em: <<https://ufr.br/ppgsof/index.php/.../4-anais-comunicacao.html?...148>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

CIRINO, C. A. M. A “**Boa Nova**” na Língua Indígena: contornos da evangelização Wapishana no século XX, Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. **Visita do Marechal Rondon à Comunidade do Barro – Surumu/RR (1787)**. Boa Vista: CIR, 2008, 135 slides, color.

DIOCESE DE RORAIMA. Índios de Roraima. **Coleção histórico-antropológica**, nº 2, Boa Vista: Centro de Informação, 1989.

\_\_\_\_\_. Índios e brancos em Roraima. **Coleção histórico-antropológica**, nº 2, Boa Vista: Centro de Informação, 1990.

COHN, G. O Meio é a Mensagem. In: COHN, Gabriel (org). **Comunicação e Indústria Cultural**. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 1978. p. 363-371

CRUZ, Odileiz. Os Ingarikó (Kapon) na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. **Revista Tensões Mundiais**, v. 4, nº 6, jan./jul. 2008, p. 117 – 188.

COLAÇO, T. L.; SPAREMBERGER, R. F. L. Sociedade da informação: comunidades tradicionais, identidade cultural e inclusão tecnológica. **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 207-230, jan./jun. 2010. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/direitoeconomico? dd1=4329&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso 10 mai. 2016.

DAGNINO, E. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, E. (Org). **Os anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p-103-115.

DUBBET, F. **Sociologia da Experiência**. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DUSSEL, H. Ensaio de síntese: Hipóteses para uma história da teologia na América Latina (1492-1980). In: **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.

ELLUL, J. **A técnica e o desafio do século**. Tradução Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

ERICKSON, F. Qualitative methods. In: Robert L. Linn & Frederick Erickson (Orgs.) **Quantitative methods**. New York: Macmillan, 1990.

FARAGE, N. **As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 1986.

\_\_\_\_\_. **As muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese (Doutorado em Letras), Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1997.

FEARNSIDE, P.M.; BARBOSA, R. I. The Cotingo Dam as a test of Brazil's system for evaluating proposed developments in Amazonia. **Environmental Management**, 1996, p. 631-648.

FERNANDES NETO, P. **A Demarcação da Terra Indígena Raposa/ Serra do Sol (Roraima)**: conflitos entre territorialidades 1993 – 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro - RJ, 2006.

FERREIRA, A. C. Conquista colonial, Resistência Indígena e Formação do Estado – Nacional: os índios Guaicuru e Guiana no Mato Grosso dos séculos XVII – XIX. **Revista de Antropologia**. v.52.n.1, 2009. Disponível em: <[http://www.revistas.usp.br/r\\_a/article/view/file](http://www.revistas.usp.br/r_a/article/view/file)>. Acesso em: 12 mai. 2016.

FERREIRA, A. R. **Diário do Rio Branco** (1786). Disponível em: <[http://www.filologia.org.br/pereira/textos/diario\\_do\\_rio\\_branco\\_1.pdf](http://www.filologia.org.br/pereira/textos/diario_do_rio_branco_1.pdf)>. Acesso em: 12 abr. 2016.

\_\_\_\_\_. **Tratado Histórico do Rio Branco** (1787). Disponível em: <[http://www.filologia.org.br/pereira/textos/tratado\\_historico\\_do\\_rio\\_branco.pdf](http://www.filologia.org.br/pereira/textos/tratado_historico_do_rio_branco.pdf)>. Acesso em: 12 abr. 2016.

FERREIRA JR, A. **Sindicalismo e proletarização**: a saga dos professores brasileiros. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1998.

FERREIRA, L. L. Vozes indígenas no ciberespaço: funcionamento discursivo de blogs. In: XVI SETA - Seminário de Teses em Andamentos (SETA), 2011, Campinas. **Anais ...** Campinas - SP: Unicamp, 2011. v. 5. p. 560-569.

FRANK, E. H.; CIRINO, C. A. Des-territorialização e re-territorialização dos indígenas de Roraima: uma revisão crítica. In: BARBOSA, R. I.; MELO, V. F. (Orgs.). **Roraima: homem, ambiente e ecologia**. Boa Vista: FEMACT, 2010, p. 11-33.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - **Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)** - Levantamento Etnoambiental do Complexo Macuxi-Wapichana - Versão Síntese do Relatório Final - Volume 1, 2, 3 e 4: Atlas das Terras, 2007.

GADEA, C. A. **Acciones colectivas y modernidad global**: el movimiento neozapatista. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2004a.

\_\_\_\_\_. Perspectivas e debates sobre os movimentos sociais na América Latina. **Política & Sociedade**, n.5, out. 2004b, p.233-238.

\_\_\_\_\_. O estudo dos movimentos sociais e a esquerda política na América Latina. **Caderno CRH**, Salvador, v.21, n.54, p. 493-504, Set./Dez. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v21n54/06.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2016.

GADEA, C. A.; SCHERER-WARREN, I. A contribuição de Alain Touraine para o debate sobre sujeito e democracia latino-americanos. **Revista de Sociologia e Política** n. 25, nov. 2005, Curitiba-PR, p. 39 – 45.

GAIGER, L. I. G. Por uma Sociologia Dialógica. **Revista Estudos Leopoldenses– Série Ciências Humanas**, v. 35, n. 155, 1999, p. 21-37.

GARCIA, S. R. Global e Local na Teoria Social Contemporânea. In: XI Congresso Brasileiro de Sociologia. GT: Teorias Sociológicas. Campinas, 1-5 set., 2003. **Anais...** Disponível em: <<http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com>>. Acesso em: 15 mai. 2016.

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

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Para Além da Esquerda e da Direita**. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

\_\_\_\_\_. Política da Sociedade de Risco. In: GIDDENS, Anthony & PIERSON, Christopher (eds). **Conversas com Anthony Giddens: O Sentido da Modernidade**. Tradução: Luiz Alberto Monjardim, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Tradução Plínio Denzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002b.

\_\_\_\_\_. **A Constituição da Sociedade**. Tradução de Raul Fiker. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sociologia**. Tradução de Alexandra Figueiredo et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2003, p.73-133.

GIORGI, A. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria prática e avaliação. In: POUPART, J. (org). **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Trad. Ana Cristina Nasser. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 386-409.

GOHN, M. G. **Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. **História dos Movimentos e Lutas Sociais: A construção da cidadania dos brasileiros**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. A Contribuição de Alain Touraine para a Produção do Conhecimento na Sociologia Urbana: sujeitos coletivos e multiculturalidade. In: 30º Encontro Anual Da ANPOCS, GT 1: Cidades: Sociabilidades, Cultura, Participação e Gestão, Out. 2006. **Anais...** Disponível em: <[http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=3190&Itemid=232](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3190&Itemid=232)>. Acesso em: 12 mai. 2016.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**. Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 8. ed. São Paulo: Record, 2004.

GROCHOWALSKI, A. B. P. **Da teoria social à modernidade**: reflexividade, poder e práxis no pensamento de Antony Giddens. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas – SP, 2011, 172 p.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6 ed., São Paulo: DP&A, 2001.

HOBBSBAWN, E. **A era dos extremos**: o breve século XX. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Atlas Digital do Brasil** (2016). Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/apps/atlas\\_nacional/](http://www.ibge.gov.br/apps/atlas_nacional/)>. Acesso em: 28 jun. 2016.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Nota técnica sobre terras protegidas em Roraima**. 2008. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa/?q=node/78>> Acesso em: 12 abr. 2016.

KOCH-GRÜNBERG, T. **Do Roraima ao Orinoco**: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Tradução Cristina Alberts Franco. v.1. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVY, P. **As tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. Tradução de Carlos Irineu Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.

\_\_\_\_\_. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2011.

LIMA, A. C. S. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2012, v. 55 n° 2, p. 781-832.

LIMA, M. G. L. **O índio na mídia impressa em Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2008.

LOPES, F. F. Caciquismo e política em Portugal. Uma perspectiva sobre a monarquia e a I República. **Revista Sociologia – Problemas e Práticas**. n.b9, 1991, p.127-137. Disponível em: <<http://www.sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/31/338.pdf>>. Acesso em: 17 ago. 2016.

LOPES, J. R. Os sistemas abstratos e a produção de reflexividade na religiosidade contemporânea. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 11, n. 11, 2009a, p. 13-34. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/7109>> Acesso em: 10 abr. 2013.

\_\_\_\_\_. Resenha da obra “A conveniência da cultura: usos da cultura na era global”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 331-335, jan./jun. 2009b.

LUCIANO, G. S. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n.1), 2006.

MAGALHÃES, R. F. **Racionalidade e Retórica**: teoria discursiva da ação coletiva. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

MANZINI-COVRE, M. L. **A Fala dos Homens**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. **No caminho de Hermes e Sherazade**: cultura, cidadania e subjetividade. Taubaté: Vogal Editora, 1996.

MARINHO, T. A. Os caminhos da Identidade em um Mundo Multicultural. **Revista Fórum Identidades**, v. 5, ano 3, jan-jul de 2009, p. 81-106.

MAXWELL, K. **Marquês de Pombal**: paradoxo do iluminismo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1964.

MEDEIROS, R. P. Capa, espada, hábito e tença: concessão de títulos nobiliárquicos às lideranças indígenas na América Portuguesa (séc.XVII). In: Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime, 2011, Lisboa. **Actas do Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime**, 2011. Disponível em: <<http://file:///C:/Users/usuario/Documents/SALSA/Downloads/Ricardo%20Pinto%20de%20MEDEIROS.pdf1>>. Acesso em: 12 abr. 2016>.

MELO, M. B. P. Contributos para uma análise da tese da “modernidade reflexiva” de Anthony Giddens, a partir da perspectiva de Pierre Bourdieu. **Fórum Sociológico [Online]**. (2012). Disponível em: <<http://sociologico.revues.org/632>> Acesso em: 20 abr. 2016.

MELO, M. F. Mas de Onde vem o Latour? Butwhere does Latour come from? **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, Fev. 2008. Disponível em: <[http://www.ufsj.edu.br/porta-repositorio/File/revistalapi/queiroz\\_melo\\_artigo.pdf](http://www.ufsj.edu.br/porta-repositorio/File/revistalapi/queiroz_melo_artigo.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2015>.

MELUCCI, A. **A invenção do presente**: movimentos sociais nas sociedades complexas. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MENDONÇA, C. M. C.; CASTRO, M. C. P. S. Redes Sociotécnicas: espaços de inter-relação entre a cognição e a comunicação. **Informática Pública**, v. 02, 1999, p. 157-161.



MILLER, T. O. **Caçadores, Pescadores e Faraós: sistemas socioculturais**. Natal/RN: EDUFRN, 2012.

MONAGAS, A. C. S. **União, Luta, Liberdade e Resistência: As Organizações e Mulheres Indígenas da Amazônia**. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2006.

MONGIANO, A. **Roraima entre profecia e martírio**: Testemunha de uma igreja entre índios nas lembranças de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata: Bispo de Roraima desde 1975 até 1996. Tradução de padre Bruno Schizzerotto. Boa Vista, RR: Diocese de Roraima, 2011.

MONTEIRO, J. Armas e Armadilhas: História e Resistência dos índios. In: NOVAES, A. (Org). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: CIA das Letras, 1999, p. 237-256.

\_\_\_\_\_. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, A.; GRUPIONI, L. **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/MAR/UNESCO, 1995. P. 221 - 228.

NÖTZOLD, A. L. V; BRINGMANN, S. F. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o *Programa Pecuário* e a *Campanha do Trigo* entre os Kaingang da IR7. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. Vol. 5, Nº 10, Dezembro de 2013, p. 147-166.

OLIVEIRA, K. E. **Estratégias Sociais do movimento Indígena**: representações e redes na experiência da ANPOINME. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2010.

OLIVEIRA, R. S. **Atlas do Estado de Roraima**: território e população. Boa Vista: Editora UFRR, 2006, CD-ROM.

O MENSAGEIRO. **Capacitação de RH Indígenas**: um caminho indispensável. Edição n. 180, Março/Abril de 2010, p. 12 – 13.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **"O nosso governo"**. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

\_\_\_\_\_. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **Mana** [online]. 2014, vol.20, n.1, pp.125-161.

PAIS, J. M. Cotidiano e reflexividade. **Revista Educação e Sociedade**. Campinas, v.98, , jan./abr. 2007, p. 23-46.

PEREIRA, V. S. **Violência e singularidade jornalística**: o "massacre da expedição Calleri", Tese (Doutorado em Comunicação), Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2013.

PERRONE – MOISÉS, B. Índios (VI a XVIII) In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

PERUZZO, C. M. K.; VOLPATO, M. O. Conceitos de comunidade, local e região: inter-relações e diferença. **Libero**, São Paulo – v. 12, n. 24, dez. de 2009, p. 139-152. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/24861930/Conceitos-de-comunidade-local-e-regiao-inter-relacoes-e-diferencas>>. Acesso em: 25 abr. 2016.

PINTO, A. A. **Identidade/Diversidade Cultural no Ciberespaço**: Práticas Informacionais de Inclusão Digital nas Comunidades Indígenas, o caso dos Kariri-Xocó e Pankararu no Brasil. Tese (Doutorado em Ciência da Informação), Departamento de Ciência da Informação e Documentação, Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2010.

POMPA, M. C. Prefácio. In: ARAÚJO, M. **Do Corpo à alma**: missionários da Consolata e Índios Macuxi em Roraima, São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fatesp, 2006.

\_\_\_\_\_. Os Índios entre Antropologia e História: a obra de John Manuel Monteiro. BIB. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 74, 2014, p. 61-63.

POSTMAN, N. **Tecnopólio**: a rendição da cultura à tecnologia. São Paulo: Nobel, 1994.

PRADO, M. A. Da mobilidade social à constituição da identidade política: reflexões em torno dos aspectos psicossociais das ações coletivas. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v.11, jun. 2002, p. 59-71. Disponível em <[http://www.pucminas.br/ imagedb/documento/DOC\\_DSC\\_NOME\\_ARQUI20041214154124.pdf](http://www.pucminas.br/ imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20041214154124.pdf)>. Acesso em: 16 abr. 2016.

RAPOSA SERRA DO SOL: La lucha decisiva. Direção: Marta Caravantes e Daniel Garibotti. Produção: Cipó Company, 2008 (23 min). Disponível em: <<http://vimeo.com/9907289>> . Acesso 12 out. 2012.

REPETTO, M. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

ROCHA, R. A. **Os oficiais índios da Amazônia Pombalina**: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798). Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2009.

ROVER, A. Florianópolis: projeto de inclusão digital. In: Conferência Sul-Americana em Ciência e Tecnologia Aplicada ao Governo Eletrônico, Florianópolis. **Anais...**, 2007.

SABATINI, S. **Massacre**. São Paulo: Cimi, 1998.

SAHLINS, M. **Sociedades Tribais**. Tradução de Yvonne Maggie Alves Velo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II). **Mana**, n.3 (2), 199, p.103-150.

SANTAELLA, L.; CARDOSO, T. O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour. **Revista Matrizes** .v.9. n.1, São Paulo, jan./jul. 2015, p.167-185.

SANTILLI, P. **Os Macuxis: História e Política no Século XX**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 1989.

\_\_\_\_\_. **Pegamon Patá: território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SANTOS, R. B. S. **Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista/RR**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2014.

SANTOS, R. M. R. **O Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol no Contexto Histórico da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e de Roraima**. Dissertação (Mestrado em Educação, Administração e Comunicação), Universidade São Marcos (UNIMARCOS), São Paulo, 2011.

SCHERER-WARREN, I. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Editora Loyola, 1993.

SCHUTZ, A. **El problema de la realidad social**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

SILVA, B.; SILVA, N. S.; OLIVEIRA, O. (Orgs.) **Paradakary Urudnaa: Dicionário Wapichana/português, português/Wapichana**. Boa Vista: EDUFRR, 2013.

SILVA, G. S. **Agroatividade Wapichana na Comunidade Indígena Canaunim: avanços e ajustes em contato com outras culturas (1960 – 2010)**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura), Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, 2013.

SILVA, L. C. J.; BRAGA, Y. C. Terra Indígena Raposa Serra do Sol: as estratégias das ONGS indígenas no setentrão brasileiro. **Revista de Administração de Roraima - RARR**, v. 01, 2011, p. 01 - 07.

SOUSA, M. **O ensino da matemática e as práticas pedagógicas no contexto Macuxi e Wapichana na Escola Estadual Luiz Cadete: Uma perspectiva em etnomatemática**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Matemática), Curso de Licenciatura em Matemática, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR), Boa Vista – RR, 2015.

SUESS, P. **A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1989**, Petrópolis: Vozes, 1989.

TACCA, F. Guardiões da fronteira. **Jornal da Unicamp**. Campinas, Ano XXII, n. 405, 18 a 24 de agosto de 2008, p. 02.

TAVARES DOS SANTOS, J. V. As conflitualidades como um problema sociológico contemporâneo. **Revista Sociologias** - Dossiê Conflitualidades. Porto Alegre, PPG-Sociologia do IFCH - UFRGS, Porto Alegre, n. 1., jan.-jun. de 1999. p.10-13.

\_\_\_\_\_. Violências, América Latina: a disseminação de formas de violência e os estudos sobre conflitualidades. **Revista Sociologias**, Porto Alegre, PPG — Sociologia do IFCH — UFRGS, n.8,, nov. 2002. p.16-32.

TEMPESTA, G. A. **A Produção Continuada dos corpos**: práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas – SP, 2004.

THEOPLILO, L. A Região do Rio Branco. **Jornal do comércio**, Rio de Janeiro, 4/4/1919.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade. In: MIRANDA, Orlando de. **Para ler Ferdinand Tönnies**, São Paulo: EdUSP, 1995, p. 231-352.

TOURAINÉ, A. **Palavra e Sangue**: Política e sociedade na América Latina. Tradução Iraci D. Polleti. São Paulo: Trajetória Cultural; Campinas/SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1989.

\_\_\_\_\_. “Os Movimentos Sociais”. In: MENCARINI, M. A.; MARTINS, J. S. **Sociologia e Sociedade**: Leituras de Introdução à Sociologia. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1990.

\_\_\_\_\_. **Crítica da modernidade**. 5. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

TRIGUEIRO, M. G. S. O debate sobre a autonomia/não-autonomia da tecnologia na sociedade. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, nº 22, jul./dez. 2009, p. 158-197.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em Ciências Sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 2008.

VALLE, A. L. F. **Migração e Territorialização**: as dimensões territoriais dos nordestinos em Boa Vista/RR. Tese (Doutorado em Geografia), Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Presidente Prudente – SP, 2007.

VIEIRA, J. G. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: A disputa pela terra. 1777 a 1980. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2003.

VIOLA, S. E. A. Direitos humanos no Brasil: abrindo portas sob neblina. In: SILVEIRA, R. M. G. et al. **Educação em Direitos Humanos**: fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2006. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/dados/livros/edh/br/fundamentos/index.htm>>. Acesso em: 22 ago. 2013.

WEBER, M.. Conceitos da Ação Social. In: **Fundamentos da Sociologia**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, Porto/PT: Editora Rés, 1983.

\_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais (Parte II)**. Tradução de Augustin Wernet. 2 ed. Campinas – São Paulo: Cortez/ UNICAMP, 1992.

WILLIAMS, R. **Cultura e sociedade**. São Paulo: Nacional, 1969.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. **Cultura**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. Cultura e Tecnologia. In: \_\_\_\_\_. **A Política do Modernismo: contra os novos conformistas**. Tradução de André Glaser, São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 127 – 156.

YÚDICE, G. **A Conveniência da Cultura**. Belo horizonte: Editora UFMG, 2006.