



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

ROSELI BERNARDO SILVA DOS SANTOS

**PROCESSOS DE IDENTIDADE DOS INDÍGENAS TRABALHADORES DA
CONSTRUÇÃO CIVIL NA CIDADE DE BOA VISTA/RR**

SÃO LEOPOLDO

2014



ROSELI BERNARDO SILVA DOS SANTOS

PROCESSOS DE IDENTIDADE DOS INDÍGENAS TRABALHADORES DA
CONSTRUÇÃO CIVIL NA CIDADE DE BOA VISTA/RR

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

Orientador: Dr. José Ivo Follmann
Coorientador: Dr. Walmir da Silva Pereira

São Leopoldo

2014

S237p Santos, Roseli Bernardo Silva dos
Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da
construção civil na cidade de Boa Vista/RR / Roseli Bernardo
Silva dos Santos. – 2014.
232 f. ; il. , color. , 30cm.
Tese (Doutorado em Ciências Sociais) -- Universidade do
Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais, São Leopoldo, RS, 2014.
Orientador: Prof. Dr. Orientador: Dr. José Ivo Follmann;
Coorientador: Dr. Walmir da Silva Pereira.

1. Índio – Trabalhador - Construção civil. 2. Processo de
identidade. I. Título. II. Follmann, José Ivo. III. Pereira, Walmir da
Silva.

CDU 39(=1.81-82):331

ROSELI BERNARDO SILVA DOS SANTOS

PROCESSOS DE IDENTIDADE DOS INDÍGENAS TRABALHADORES DA
CONSTRUÇÃO CIVIL NA CIDADE DE BOA VISTA/RR

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

Aprovado em: 10/03/2014

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Dr. José Ivo Follmann - UNISINOS

Coorientador. Prof. Dr. Walmir da Silva Pereira – UNISINOS

Profa. Dra. Miriam Steffen Vieira – UNISINOS

Profa. Dra. Maria Goretti Leite – UFRR

Profa. Dra. Lori Altmann – UFPel

Ao meu pai Geraldo Ananias Bernardo, um extraordinário trabalhador da construção civil que deu sua contribuição para os grandes projetos edificados no Brasil, desde a construção de Brasília aos caminhos de pedras das grandes metrópoles deste país.

A minha mãe Geralda Bernardo da Silva, uma boníssima mulher trabalhadora doméstica e companheira que dedicou sua vida aos filhos e netos com muita paciência e carinho.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a minha família nuclear, ao esposo e companheiro de luta Everton e minha filha amada Ayala Bernardo, pela paciência e carinho em minha caminhada. Ao meu cunhado João Narciso, minha irmã Iolanda Bernardo e a amada sobrinha e afilhada Bianca Bernardo, por ter me acompanhado nesta trajetória. Também a filha do coração Chloe-Hans Barrientos. Agradeço aos funcionários e professores da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), às secretárias, especialmente a Maristela Simon, por ter me acolhido em sua casa com muito carinho. Aos amigos de trabalho do IFRR, que trabalham em prol das causas sociais, especialmente com as questões indígenas e educação popular, Raimunda Rodrigues, Elizabete Melo e Leila Guedin.

Ao meu professor Orientador José Ivo Follmann, que sempre acreditou em meu desejo de aprender, ao meu Coorientador Walmir Pereira, que sempre acreditou em minha luta. Aos atores indígenas que constituem o corpo desta tese, pelo carinho e aceitação com que fui recebida, principalmente aqueles que me permitiram entrar em suas casas e conhecer suas nobres famílias.

Aos amigos que partilharam os conhecimentos ao longo da formação, em especial, Catia Sarreta, Thayane Cazalas, Marcia Rosane e também minha amiga Maristela Bortolon, pesquisadora, que me motivou aos novos desafios acadêmicos. Agradeço às companheiras Marineide Peres, presidente da ODIC, Carmen Lucia e os alunos bolsistas do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia da UFRR e Maria Gorete Leite. Aos companheiros Padres Cambonianos, que trabalham em Roraima, aos senhores Casimiro Manoel Cadete e Dalicio Raposo, pela contribuição de suas sabedorias em nossa tese. Por fim, a minha grande amiga Ivonir Coimbra, que muito contribuiu para a organização deste trabalho. Aos queridos amigos da referencia Alice Santos, Eliete Brasil, Geissel Spiering e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro deste estudo.

*“Mesmo as noites totalmente sem estrelas podem anunciar a aurora de uma grande
realização .”*

Martin Luther King.

RESUMO

Esta tese tem como temática os processos de identidade dos indígenas trabalhadores na construção civil na cidade de Boa Vista- RR. O trabalho se desdobrou a partir da problematização, enfocando os elementos perceptíveis e constatados no que se refere aos povos indígenas e à cidade. Buscou-se justificar este arranjo mediante as experiências vivenciadas como docente e participação nos movimentos sociais dos indígenas. O objetivo principal da pesquisa visou entender a questão identitária do indígena na cidade a partir das interações sociais. Neste processo, refletiu-se sobre a identidade étnica e a identidade política. O seu recorte metodológico se constitui a partir da abordagem qualitativa seguida pela prática etnográfica no campo empírico à luz das leituras de Clifford Geertz e Malinowski, e nesta perspectiva, foi utilizado o diário de campo como instrumento de pesquisa de maior relevância, no qual são descritas situações ouvidas e práticas cotidianas recortadas nos canteiros de obra. Através das observações concomitantes aos relatos orais, foram constatados elementos apontados nas ancestralidades que consistem no universo cultural, configurado principalmente pelas cosmologias, as quais permanecem em suas vivências na cidade. Foram utilizadas entrevistas com nove atores indígenas trabalhadores, entre eles, ajudantes de pedreiro, pedreiros e mestres de obras e, além deles, buscaram-se informações com atores que são os coadjuvantes, os quais contribuíram nas informações pontuais para o desenvolvimento investigativo. As leituras das imagens capturadas nas obras e demais espaços proporcionaram registrar situações diversas, principalmente durante a jornada de trabalho. Em sequência, aporta-se à análise do espaço citadino na vida dos povos indígenas perante os processos de exploração destes no mundo do trabalho. O corpo da pesquisa está compreendido por quatro seções, seguido pela síntese histórica do processo da mão de obra dos povos indígenas, desde o período da colônia e Império no norte amazônico até a região do rio Branco, hoje Roraima, o encontro entre os atores índios e o Estado: os processos de identidade para além das paredes de alvenarias na cidade, percepções sobre os povos indígenas na cidade: as vivências em Boa Vista - Roraima e indígenas trabalhadores na construção civil em Boa Vista - Roraima: um recorte etnográfico do contexto espacial, dos saberes e crenças no mundo do trabalho. Considerou-se que a tese se firma a partir da ideia de processo de identidade dos índios trabalhadores da construção civil.

Palavras-chave: Índios. Trabalhadores. Construção Civil. Processo de Identidade.

ABSTRACT

The theme of this thesis is The Identity Processes of the indigenous construction workers in the city of Boa Vista, RR. The work unfolded from the questioning, focusing on the perceived and observed elements regarding to both indigenous peoples and city. We sought to justify this arrangement by the experiences as a teacher and participation in social movements of indigenous peoples. The main objective of the research aimed to understand the issue of indigenous identity in the city from the social interactions. In this process we were able to reflect on ethnic identity and political identity. Its methodological approach is constituted from the qualitative approach followed by ethnographic practice in the light of empirical readings in the resources found in Clifford Geertz and Malinowski, and from this perspective, the field diary was used as a research instrument of greater relevance, which are described after hearing situations and everyday practices observed at the construction sites. Through the concomitant oral reports observations, elements pointed in the ancestries that comprise the cultural universe were found, set mainly by cosmologies, which remain in their experiences in the city. We interviewed nine indigenous workers, among them, helpers mason, masons and master builders, and besides them we searched for information with supporting actors, which contributed with specific information for the investigative development. The readings of the captured images at the work sites and at other spaces allowed us to register various situations, especially during the workday. Then we point the analysis of city space in the lives of indigenous peoples before the exploitation processes of these people in the labor world. The body of the research is divided into four chapters, followed by the synthesis of the historical process of the labor of the indigenous peoples, since the period of colony and empire in the northern Amazon region to the Rio Branco region, known as Roraima nowadays, the encounter between indigenous actors and the state: the processes of identity beyond the walls of the city, perceptions of indigenous peoples in the city: the experiences in Boa Vista, Roraima and Indian construction workers in Boa Vista, Roraima: an ethnographic spatial context, knowledge and beliefs in the labor world. We have considered that the thesis is based on the idea of the identity process of the indigenous construction workers.

Key Words: Indigenous Peoples. Workers. Construction. Identity Process.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Estado de Roraima - 32 áreas indígenas.....	82
Figura 2 - Localização dos distritos sanitários especiais indígenas	105
Figura 3 - Distrito Sanitário Leste de Roraima.....	106
Figura 4 - Mapa da localização do Distrito Sanitário Yanomami	106
Figura 5 – Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Y'Ekuaana	107
Figura 6 - Acesso as aldeias do ao distrito sanitário	107
Figura 7 - Organização de Disei.....	108
Figura 8 - Mapa da cidade de Boa Vista	154

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1 - Fotos da área indígena Raposa Serra do Sol.....	81
Foto 2 - Fotos do processo de expedição do RANI com a presidente da ODIC Marineide Peres	113
Foto 3 - Fotos do IV Encontro de Fronteira das Igrejas 2012/ Brasil –Guiana - Venezuela	115
Foto 4 - Fotos do encontro das oficinas realizadas pela ODIC na casa de dona Ana.....	122
Foto 5 - Fotos de um canteiro de obras com os portões fechados.....	144
Foto 6 - Fotos de índios trabalhando Waldomiro.....	146
Foto 7 - Fotos dos índios catadores de material reciclável na lixeira pública de Boa Vista. Primeiro contato com a cartografia social em setembro de 2014.....	149
Foto 8 - Fotos da base de uma construção	162
Foto 9 - Base de estrutura de uma casa (concretagem e colunas).....	163
Foto 10 - Fotos de índios realizando o trabalho de carpintaria.....	164
Foto 11 - Construção fazendo amarrações de aço. Joel no alto do prédio faz o trabalho de armação	165
Foto 12 - Fotos dos instrumentos de trabalho na construção civil.....	166
Foto 13 – Fotos de Indígenas enchendo a laje de concreto.....	168
Foto 14 - fotos do trabalho artesanal da cobertura da casa	170
Foto 15 - Luiz e Pedro na parte superior da casa organizando o madeiramento para por as telhas.....	171
Foto 16 - cobertura de casa com telhado embutido. Gilberto e Joel no alto do telhado embotado	173
Foto 17 - Fotos de Dalicio Raposo	178
Foto 18 - Fotos do senhor Casimiro Cadete narrando cosmologias: Rituais de passagem na preparação para o trabalho e organização das moradias para a professora Roseli Santos	180
Foto 19 - Formigas tucandeiras.....	181
Foto 20 - Fotos das casas circulares e abertas no teto do povo Yanomami.....	185
Foto 21 - Palmeiras nativas (buriti) e casas com cobertura de palhas de buritizeiro.....	186

Foto 22 – Casas cobertas com palhas da palmeira “buritizeiro” de adobe com anexo no centro	187
Foto 23 - Fotos de casas que se misturam estilos retangulares e anexos arredondados	188
Foto 24 - Casas de taipa, cobertas de palha de Buriti e anexos, casas de alvenaria e coberta com telhas brasilit.....	188
Foto 25 - Malocão de reuniões.....	189
Foto 26 - Posto de saúde Ingarikó	189
Foto 27 - Fotos registradas na reunião da ODIC.....	196
Foto 28 - Senhores indígenas e filhos participando da reunião com a ODIC.....	197
Foto 29 - Fotos dos índios trabalhadores na parada para o almoço	202

LISTA DE ABREVIATURAS

APIR	Associação dos Povos Indígenas de Roraima
APYB	Associação do Povo Ye'kuana do Brasil
CASAI	Casa de Saúde Indígena
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CIDR	Centro de Informação Diocese de Roraima
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CCPY	Comissão pela Criação do Parque Yanomami
CIR	Conselho Indígena de Roraima
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FGTS	Fundo de Garantia por Tempo de Serviço
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFRR	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
ISA	Instituto Socioambiental
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MEVA	Missão Evangélica da Amazônia
MTE	Ministério do Trabalho e Emprego
NEI	Núcleo de Educação Indígena
ODIC	Organização dos Índios na Cidade
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMIR	Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
OPIR	Organização dos Professores Indígenas de Roraima
ONU	Organização das Nações Unidas
RANI	Registro Administrativo de Nascimento de Indígena
RCNEEI	Referências Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena
SECD	Secretaria de Educação, Cultura e Desportos
SST	Segurança e Saúde no Trabalho
SUS	Sistema Único de Saúde
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UNB	Universidade de Brasília
UNI	União das Nações Indígenas
UNICEF	Fundação das Nações Unidas para a Infância

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 SÍNTESE HISTÓRICA DO PROCESSO DA MÃO DE OBRA DOS POVOS INDÍGENAS: PERÍODO DA COLÔNIA E IMPÉRIO NO NORTE AMAZÔNICO ATÉ A REGIÃO DO RIO BRANCO, HOJE RORAIMA	26
2.1 Um Olhar sobre a Exploração da Mão de Obra dos Povos Originários para a Coroa Portuguesa	27
2.2 Penetração Europeia no Território da Região Rio-Branquense e Exploração para com os Povos Originários a partir do Século XVIII.....	33
2.3 Possibilidades Estratégicas para Manter Povos Originários Indígenas a Serviço dos Povoamentos e o Reflexo no Tempo Presente	39
2.4 Os Povos Originários Indígenas no Cenário Roraimense e as Relações de Contato com a Sociedade Nacional.....	41
2.4.1 Povos de Origem Linguística Karib	43
2.4.1.1 <i>Ingarikó ou Patamona</i>	43
2.4.1.2 <i>Os Macuxi</i>	45
2.4.1.3 <i>Os Taurepang</i>	46
2.4.1.4 <i>Waimiri-Atroari</i>	49
2.4.1.5 <i>Wai-Wai</i>	51
2.4.1.6 <i>Os Ye'kuana ou Maiongong</i>	52
2.4.1.7 <i>Sapará</i>	54
2.4.2 Povo de Origem Linguística Aruak: Os Wapixana.....	54
2.4.3 Povo de Origem Linguística Yanomami	56
2.5 Considerações Refletidas no Arranjo Histórico do Quadro Social das Etnias	58
3 O ENCONTRO ENTRE OS ATORES ÍNDIOS E O ESTADO: OS PROCESSOS DE IDENTIDADE PARA ALÉM DAS PAREDES DE ALVENARIAS NA CIDADE ..	60
3.1 Breve Apreciação Geral das Políticas de Estado e as Ações Indigenistas..	60
3.2 As Ações Políticas dos Territórios Étnicos em Roraima no Tempo Presente e os Reflexos na Cidade/Índios Trabalhadores	63
3.3 Educação Escolar para os Povos Indígenas e as Reflexões das Políticas Afirmativas nas Instituições de Ensino da Cidade.....	85

3.4 Educação para os Índios: Da Educação Básica e Profissional ao Ensino Superior.....	93
3.5 As Condições de Saúde dos Indígenas e as Limitações no Atendimento Específico para Aqueles que Moram na Cidade.....	102
3.6 Novas Considerações Parciais	110
4 PERCEPÇÕES SOBRE OS POVOS INDÍGENAS NA CIDADE: AS VIVÊNCIAS EM BOA VISTA - RORAIMA	111
4.1 Concepções Sobre os Índios Citadinos a partir de um Olhar Investigativo do “Outro” e da Vivência do “Nós”	112
4.2 O Povo Indígena na Cidade de Boa Vista e a Categoria “Cabocla”.....	125
4.3 Atividade Cidadina e um Novo Aprendizado, Vivências e Desafios no Mundo do Trabalho.....	143
5 INDÍGENAS TRABALHADORES NA CONSTRUÇÃO CIVIL EM BOA VISTA RORAIMA: UM RECORTE ETNOGRÁFICO DO CONTEXTO ESPACIAL, DOS SABERES E CRENÇAS NO MUNDO DO TRABALHO.....	153
5.1 O Local de Trabalho, as Relações Cotidianas e as Mãos que Transformam a Paisagem.....	153
5.2 Um Retorno nos Saberes e Projeções das Moradias Indígenas	174
5.3 O Encontro com as Trajetórias dos Processos de Identidades nas Interações Sociais e a Cidade	191
5.3.1 Vivências nos Territórios de Origens.....	191
5.3.2 As Cosmologias dos Homens Originários Indígenas na Cidade	200
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	211
REFERÊNCIAS.....	221

1 INTRODUÇÃO

A investigação sobre a questão identitária dos índios trabalhadores na construção civil na cidade de Boa Vista seguiu uma delimitação aportada pelos princípios fundamentais de abordagem qualitativa. Nesse sentido, o trabalho se desdobrou a partir da problematização, enfocando os elementos perceptíveis e constatados no que se refere aos povos indígenas e à cidade.

Esta tese tem como justificativa as experiências vivenciadas pela atuação da autora como professora em área indígena e atuação no curso de formação de professores indígenas da educação básica e superior intercultural, além do engajamento nos movimentos sociais indígenas para demarcação e homologação dos territórios tradicionais, que culminaram na participação das ações reivindicatórias para índios da cidade. A atenção sobre as questões identitárias dos índios que trabalham na cidade e especificamente na construção civil parte da reflexão de que a maioria dos chefes de família busca essa atividade visando adquirir recursos em curtos prazos para garantir a sobrevivência.

Um aspecto que nos chama particular atenção é encontrar nos canteiros de obras membros familiares dividindo tarefas em um mesmo espaço, envolvendo, geralmente, irmãos, primos ou cunhados, os quais atuam como pedreiros, ajudantes, eletricitas, etc. Essa condição apresentada pelos índios citadinos em seus cotidianos nos despertou a vontade de conhecer mais especificamente uma das áreas com maior demanda de serviços direcionada para a população sem qualificação profissional, que é a construção civil, a qual vem crescendo em Boa Vista especialmente com a maior participação da mão de obra dos índios.

As observações no cotidiano desses povos, através de relatos orais, depoimentos e enfoques históricos, constituem esse arranjo, e a análise da condição de vida dos povos perante os processos de exploração destes no mundo do trabalho urbano denuncia o estilo de vida dos atores indígenas e suas potencialidades no mundo do trabalho na cidade. A apreciação dos escritos e toda revisão literária se inicia pela apresentação dos grupos étnicos encontrados em todo o Estado de Roraima, permitindo ao leitor estabelecer uma relação ampla sobre a posição ou condição de um determinado grupo étnico, que está mais diretamente presente e mencionado ao longo do processo investigativo.

A vida dos povos originários indígenas na cidade, trabalhando na construção civil, traz novas reflexões sobre a invisibilidade destes construindo habitações para os demais segmentos da população. Assim, buscou-se compreender suas relações com o mundo dos “não índios” e espaços desenhados em conexão com os marcos históricos ancorados pelos projetos de expansão e exploração da mão de obra dos povos indígenas. Dessa maneira, para compreender os processos de identidade, buscaram-se as bases teóricas essenciais através de uma perspectiva sociológica. Com isso, se faz necessário abordar a questão da identidade étnica e etnicidade, tendo em vista a relação do indígena com o meio urbano.

A tese buscou contribuir para compreender um determinado ator social indígena “integrado na sociedade nacional”, porém numa situação desigual e contraditória, uma vez que eles são considerados povos originários, porém suas diferenças não são respeitadas no mundo dos não índios. Assim foram consideradas situações pontuais junto aos trabalhadores nos espaços de trabalho como estratégia para ampliar o encadeamento mais amplo a partir do lugar que estes se encontram. Com isso, o trabalho se deu na interpretação das situações particulares dos trabalhadores indígenas na construção civil da cidade de Boa Vista/RR, para entender a etnicidade indígena e seus mecanismos de interação, reconhecimento e autorreconhecimento dos atores sociais influentes na sociedade estruturada pela divisão do trabalho.

Os indígenas urbanos sobrevivem mediante os grandes desafios do mundo moderno. Além de suas identidades étnicas, eles compartilham valores que compreendem outras identidades, sendo trabalhadores na cidade, estudantes, profissionais etc. Apesar da dimensão identitária da vida na cidade, há um recorte histórico que os leva ao sentimento de pertencerem a uma determinada cultura, e, mesmo que estejam desvinculados geograficamente do contexto cultural, esta identidade é refletida em um contexto social.

Com a fixação na cidade, o índio geralmente procura ocupar-se em várias atividades, as quais estão vinculadas ao subemprego, como vendedores ambulantes, catadores de material reciclável, trabalhos domésticos e demais serviços que exigem força física ou “serviços braçais”, como capinar, escavar, atividades na construção civil, etc. Diante desse quadro, enfatizaram-se algumas perguntas norteadoras sobre a questão identitária dos trabalhadores na construção civil na área urbana de Boa Vista. Como ocorrem os processos identitários dos

indígenas trabalhadores na construção civil na cidade de Boa Vista, RR? Como são as vivências nas relações cotidianas nos ambientes de trabalho dos atores indígenas e “não indígenas” trabalhadores na construção civil? Em que medida essas vivências contribuem nos processos de identidade, especificamente no que diz respeito ao reconhecimento e autorreconhecimento étnico dos trabalhadores? Como são percebidos frente aos demais sujeitos que os cercam?

A cidade de Boa Vista, situada no extremo norte brasileiro, com a menor população entre as demais capitais brasileiras, é considerada a maior maloca do Brasil, segundo os estudos de Ferri (1990). Este período sinalizado à luz de Ferri parece um pouco distante dos acontecimentos atuais, porém contribuiu para a abertura de novos horizontes no sentido de prosseguir nossa investigação em campo.

Com a percepção da relação educação, trabalho e identidade, apresentaram-se as possíveis temáticas envolvendo a questão da etnicidade indígena, com o objetivo de analisar os processos identitários destes. A partir daí, tentou-se esclarecer que a presença dos indígenas trabalhando na informalidade na cidade acontece em larga escala. Trata-se de uma presença múltipla e diversificada. Assim, foram encontrados indígenas como vendedores ambulantes, feirantes, trabalhadores da construção civil e atividades em residências, como jardineiros, babás e/ou domésticas.

São trazidas nesse arranjo situações que comprovam a postura de famílias que buscam as mulheres índias nas aldeias ainda crianças para trabalhar como babás ou empregadas domésticas, além da permanência dos rapazes trabalhando nos projetos para edificar a cidade. Essas e outras situações estão descritas nos achados históricos mais recentes, do Centro de Informação Diocese de Roraima (1989), assim como nos relatos encontrados através do projeto Kuwai Kîrî (2010) pela experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista – Roraima.

Na construção civil, a maioria trabalha em obras residenciais, temporariamente. A partir desta percepção, buscou-se apresentar a situação de um pequeno grupo de trabalhadores indígenas que prestam serviços nos bairros da cidade, os quais foram os atores indígenas interlocutores e principais protagonistas na construção desta tese. Foi estabelecido no percurso da pesquisa o diálogo com os atores sobre a frequente presença de indígenas nos canteiros de obras, concentrados em uma área de maior especulação imobiliária da cidade. Há várias

indagações sobre os atores, que foram contempladas na tese, especialmente quanto à questão identitária. A investigação permitiu percepções, reflexões e análises sobre a presença de indígenas residindo na cidade, envolvendo as organizações indígenas e suas relações étnicas. A tese aponta para a possibilidade de sustentação de possíveis processos reivindicatórios dos trabalhadores quanto à visibilidade das etnias, respeito e reconhecimento destes para com a sociedade roraimense e brasileira. Além disso, o estudo proporcionou condições para ampliar a discussão sobre a exploração da mão de obra indígena nas cidades. Os questionamentos levantados constituíram-se em ferramentas incisivas sobre a questão do indígena na cidade, além do seu contexto local, uma vez que foram realizados mediante recurso de outras literaturas acerca das identidades e povos originários indígenas nas cidades.

Assim, é possível compreender as relações e criar um novo compromisso sobre o esclarecimento das diferenças em âmbito social, pois, nos últimos anos, o crescimento imobiliário tem crescido na capital boa-vistense, especificamente no ramo da construção civil. A presença de trabalhadores indígenas engajados nos projetos de edificações na referida capital acontece desde o séc XIX. No séc XX, esses são denominados “cabocos”, nomenclatura empregada pelos não índios para designá-lo como aquele indivíduo integrado à sociedade nacional.

Buscou-se dialogar sobre a questão da identidade dos povos originários indígenas citadinos brasileiros, tomando como foco as reflexões ajustadas pelo viés das concepções contemporâneas. Essa dimensão tende a incomodar as críticas estabelecidas ao pensamento metafísico e iluminista, intensificadas nas décadas mais recentes e renovadas para a compreensão sobre a dinâmica que marca a experiência da identidade no mundo contemporâneo. Tendo como objetivo neste estudo entender a questão identitária do indígena urbano numa perspectiva de interações sociais, foram retomadas reflexões sobre a questão das identidades étnicas e das identidades políticas procurando perceber como essas identidades subsistem dentro dos processos de identidade hoje perceptíveis.

Entender como se processa a identidade dos povos originários indígenas no ambiente de trabalho requer desconstruir um conceito de identidade fixa e estabelecer a quebra das concepções de que esse povos considerados se restringiam àqueles pertencentes a comunidades fechadas. Buscou-se, por isso, a

compreensão sobre a existência de identidades étnicas e os processos que movem estas identidades entrelaçadas no contexto cidade.

Tomou-se como objetivo geral compreender os processos de identidade dos trabalhadores indígenas na cidade de Boa Vista/RR, considerando os processos de interações sociais. Os objetivos específicos centraram nos seguintes pontos: retomada de abordagens teóricas que remetem as concepções de identidade a partir de uma perspectiva contemporânea; análise das percepções dos trabalhadores “não índios” com relação aos indígenas; compreensão do modo como os indígenas se identificam diante do contexto cidade.

A investigação foi desenvolvida com procedimentos qualitativos, considerando a existência de uma relação dinâmica a partir das ações experienciadas no contexto citadino dos atores indígenas investigados de forma descritiva e interpretativa, uma vez que se desenvolveram através de ações, relatos e memórias dos trabalhadores indígenas, os quais se constituíram o motivo central de estudo para a elaboração da tese. Além dos atores protagonistas centrais, fizeram parte do processo investigativo outros atores, que também testemunharam sobre o processo da mão de obra dos índios em Boa Vista nas últimas décadas, entre eles, engenheiros, funcionários públicos e empresários. Os interrogados foram necessários para identificar suas percepções acerca da identidade dos grupos étnicos nesta área de atuação.

A abordagem investigativa teve um cunho antropológico, permitindo maior aproximação entre pesquisador e sujeitos pesquisados. Desse modo, os sujeitos investigados puderam interagir dentro de um processo de constante dialogicidade durante os procedimentos de entrevistas semiestruturadas. Buscou-se entender, a partir Goldenberg (2004), a pesquisa qualitativa numa relação com a biografia do pesquisador, das opções teóricas e das imprevisíveis situações que ocorrem no dia a dia da pesquisa.

Todo processo investigativo desta tese esteve alicerçado no viés reflexivo acolhido por uma etnografia apoiada em Clifford Geertz (1989), que compreende a prática da etnografia, representada pela análise antropológica, como forma de conhecimento, além de estabelecer relações com os interlocutores e manter um diário de campo em dia. O diário de campo foi o principal instrumento de pesquisa. É uma construção que possui recortes procedimentais ancorados em diversos autores oportunamente mencionados.

Enfocou-se, através de um mapeamento, o bairro que apresenta maior evidência de canteiros de obras em construção, no qual se entrou em contato com os trabalhadores para explicar sobre o objetivo da presença da pesquisadora, e em seguida solicitou-se a sua permissão para iniciar o trabalho investigativo. Desenvolveu-se observação direta com os atores escolhidos em número de nove pessoas atuantes na área de trabalho, com o objetivo de identificar as relações e interações sociais, as quais serão interpretadas nas ações do cotidiano.

Além do ambiente de trabalho, seguiu-se para o espaço familiar/residência de cada trabalhador, possibilitando um olhar minucioso sobre suas experiências. Esse procedimento foi complementado pelas técnicas de entrevistas em profundidade, o que possibilitou revelar as situações cotidianas. Além dos atores protagonistas, como já foi referido, compartilhamos com outros atores, os quais se resolveu chamar de coadjuvantes, compreendendo o ambiente de trabalho, indígenas que não tinham diretamente interesse pela investigação, mas que contribuíram indiretamente no processo de pesquisa.

A observação direta em campo é subsídio necessário para contemplar a descrição etnográfica mediante uma extensão dialógica com os trabalhadores. Neste sentido, as indagações tendem a deslanchar discursivamente mediante um caráter qualitativo, apontado por Bauer; Gaskell e Allum (2002), tendo como meta observar as maneiras como as pessoas se relacionam com os objetos no seu mundo vivencial, sua relação sujeito-objeto. Isto foi observado através de conceitos, tais como opiniões, atitudes, sentimentos, explicações, estereótipos, crenças, identidades, ideologias, discurso, cosmologias, hábitos e práticas.

Estão construídos, nesta tese, o desempenho das atividades, os instrumentos utilizados e as técnicas aplicadas às tarefas, a indumentária e as características físicas, os gestos, as falas, a entonação e as interações, bem como as condições de moradia e de vida familiar. As entrevistas constituíram-se em um dos provimentos fundantes aplicados aos atores que contemplam esta tese. Esse procedimento é considerado por Cruz Neto (1992) o mais usual no trabalho de campo, no qual o pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores sociais. Não se trata de uma conversa despreziosa e neutra, uma vez que a entrevista se insere como meio de coleta dos fatos relatados pelos atores, como sujeitos-objetos de pesquisa, os quais vivenciam uma determinada realidade que está sendo focalizada. Suas formas de realização podem ser de natureza individual e/ou coletiva.

É importante notar que a entrevista é considerada um procedimento fundamental nas pesquisas em Ciências Sociais. Assim, em todas as ações que envolvem indivíduos, é importante que as pessoas compreendam o que ocorre com os outros. Essa ação exige interação entre pessoas, tornando-se relevante como prática qualitativa. A entrevista ajuda melhor a captar estas interações. Lida-se com entrevistas semiestruturadas ou não estruturadas. A entrevista é semiestruturada, segundo Cruz Neto (1992), quando se permite a possibilidade de articular as modalidades estruturadas e não estruturadas, em que o entrevistado se sinta aberto para o desdobramento das perguntas realizadas no processo investigatório. Neste caso, esse tipo de entrevista é considerado o mais eficaz para o trabalho realizado, tendo em vista que os atores que compreendem este trabalho têm todo um jeito próprio de falar e de se comunicar pela fala. É muito importante considerar as pausas, os momentos de silêncios, o estilo de voz ou entonação de cada um, tanto no que se refere a protagonistas quanto a coadjuvantes.

A base investigativa apresenta a negociação dos atores para interpretar os processos de identidades, mediada e registrada no *diário de campo* a partir dos critérios considerados relevantes. Esses critérios nunca foram totalmente fechados durante o percurso investigativo, estando sempre sujeitos a novas variáveis, conforme os elementos fluidificados durante todo o curso em que se desencadeou o processo investigativo. Para saber sobre a etnia, perguntou-se sobre a língua, parentesco, hábitos, localidade de origem e as relações nessas localidades, e muitos outros aspectos foram sempre surgindo.

Busca-se fazer uma leitura sobre o trabalho etnográfico de Malinowski (1976), nas ilhas do Pacífico ao se referir sobre o mergulho de um olhar mais profundo da vida cotidiana dos atores, da forma mais natural possível no aprender a conhecer os costumes e crenças, considerando muito mais conveniente do que algo que se resume a um informador empresarial. Nesse sentido, a presença da pesquisadora nos canteiros de obra não se fazia apenas para obtenção de perguntas e respostas, pois passou a participar das conversas, das descontrações, além disso, havia momentos em que falava da sua vida pessoal, e isso levava os trabalhadores a falarem de seus cotidianos.

Em vários momentos, as anotações no diário de campo foram descritas ao final do dia, pois se descobriu que, sem alguns instrumentos, os pesquisados sentiram-se mais à vontade. Dessa forma, os atores coadjuvantes se tornaram mais

próximos ao ponto de contribuir significativamente sobre várias informações. Além disso, observou-se com maior propriedade o local de trabalho e, ao mesmo tempo, ouviram-se situações diversas, e visualizou-se uso de indumentárias, ferramentas e técnicas utilizadas para erguer as moradias. Buscou-se também observar e anotar os detalhes, as habilidades, relação entre comportamento de trabalho, tons de voz.

Desta forma é importante estar atento ao tipo de pesquisa que adotamos a partir da compreensão de Malinowski, (1976) quando se refere à grandeza dos fenômenos de suma importância, que não podem ser registrados apenas pelos instrumentos quantitativos, mas devem ser observados em sua plena realidade. Trata-se de um tipo de pesquisa, se recomenda ao etnógrafo que de vez em quando deixe de lado máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo. Ele pode tomar parte nos jogos dos nativos, acompanhá-los em suas visitas e passeios, ou sentar-se com eles, ouvindo e participando das conversas.

A vida na cidade envolveu perguntas sobre ocupação/profissão; rendimento médio no atendimento às necessidades básicas da família mensal e semanal e/ou quinzenal; escolaridade individual e familiar (cônjuges e filhos); segurança, garantias trabalhistas; condições de moradia (tipo e bairro); alimentação (tipo); tipo de moradia. Uma das técnicas em geral utilizadas como pertinentes para analisar a identidade ou processos de identidade é o uso da história oral com objetivo de interpretar a trajetória de vida dos trabalhadores durante o percurso comunidade e vida na cidade. Mesmo que não se tenha desenvolvido rigorosamente a técnica, as entrevistas semiestruturadas deram conta, em parte, dela.

Adotou-se como base a análise de Alberti (2005), que considera a memória atrelada à construção da identidade, resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de comunidade e de coerência. A análise contribui para uma nova reflexão acerca da identidade também revelada pela memória, que alimenta o processo de identidade, conforme Follmann (2012), estando o passado e o projeto em permanente interação.

Nessa perspectiva, é possível condensar, através das narrativas, as trajetórias de vida destes sujeitos no curso de seus processos de identidade, tendo em vista que a identidade está sempre se reelaborando na sociedade da qual participa. Por isso buscou-se a contribuição de Becker (1999) e Lalanda (1998), ao considerar as histórias da vida para alicerçar a pesquisa qualitativa. As narrativas

são instituídas no sentido de possibilitar o alongamento nas respostas, conforme Bauer (2002) é uma forma elementar de comunicação humana e, independente do desempenho da linguagem estratificada, é uma capacidade universal.

Tendo todo o cuidado para que o uso do gravador não fosse algo intimidador, utilizou-se um tempo relativamente longo para realização da entrevista gravada, de preferência em suas residências, nos finais de semanas, após terem sido realizadas entrevistas dialogadas durante o processo investigativo nas atividades dos canteiros de obras. As perguntas foram sempre abertas, seguidas de anotações. Garantiu-se ao entrevistado poder expressar-se livremente a respeito de sua vida.

A leitura através da fotografia como ponto de apoio. A máquina fotográfica foi um dos instrumentos bastante significativo em nosso trabalho de campo. O uso da imagem concebido por , GASKELL, ALLU e Gaskell (2002) é uma forma de obter informações para perceber os detalhes significativos. A imagem fotografada contribuiu na construção textual, estabelecendo aproximação entre as ações dos personagens ao longo do processo descritivo e interpretativo da referida tese.

A leitura das imagens fotografadas dos atores indígenas no ambiente de trabalho e dos instrumentos de trabalho proporcionaram um registro das ações durante a jornada de trabalho. Para Loizos (2002), a imagem é um poderoso registro das ações temporais reais, concretas e materiais. Portanto, na construção desta tese, a imagem fotográfica esteve presente não apenas como uma ilustração, e sim uma forma de contribuir para expressar e interpretar as ações cotidianas. A maioria das imagens é de autoria da pesquisadora, principalmente no ambiente de trabalho, onde se estabelecia uma interlocução mais expressiva entre nós e eles.

O cenário fotografado para um olhar sobre os fenômenos ocorridos. As imagens fotografadas seguiram como um dispositivo para realização da pesquisa em todos os momentos possíveis de serem registrados, desde os primeiros momentos de interação observados e descritos no diário de campo, especialmente no recorte etnográfico construído na quarta seção deste trabalho, até os contatos finais. Assim buscamos estabelecer um diálogo com o campo antropológico. As fotografias ajudam a denotar os planos significativos entre os atores e os contextos. Conforme Achutti (1997), o uso da fotografia, associada às técnicas antropológicas de pesquisa de campo, tem como objeto a própria antropologia visual como uma linguagem e um olhar, capaz de conhecer e oferecer dados.

Os encontros e as atividades de oficinas em que se processavam as interações foram registrados pela pesquisadora durante as atividades, a fim de estabelecer um nexo entre as leituras das imagens e a sua descrição gráfica no diário de campo. O complexo mundo compreendido pelos espaços projetados pelas mãos dos coletivos sociais étnicos indígenas da cidade de Boa Vista e espaços comunitários são visualizados através deste recurso tecnológico¹. Cauduro (1998) descreve que o processo de fotografia digital registrada em um cartão de memória introduzida no computador pressupõe a utilização de uma câmara fotográfica clássica, sendo que o fotógrafo vai decidindo o instante exato de registro de cada imagem.

No percurso de nosso recorte etnográfico a luz da abordagem construída por Malinowski (1976) encontramos uma relação dos atores e seus canais históricos a partir da oralidade, demonstrando nos objetos as formas de organização e relação de trabalho principalmente no contexto cidade. Em vários momentos das entrevistas acompanhadas de trajetórias de nossa tese as fotografias capturadas acompanhavam os gestos e posicionamentos dos atores indígenas, como o processo de construção das casas e narrativas a retomada das raízes culturais contidas na vida coletiva e principalmente nos momentos de interações sociais.

Após a captura das imagens foi possível perceber os com maior propriedade a vida cotidiana. JOLY, (1996) considera a imagem um instrumento de comunicação entre as pessoas que serve intercessão entre o homem e o próprio mundo. Portanto a maior aproximação entre os diferentes atores e suas relações com as atividades seguiram demonstradas, lidas e sinalizadas em nosso recorte etnográfico o qual interpretamos.

¹ Câmera Digital ES95 Resolução 16.1MP- Zoom Óptico 5x- Filma em HD - Cartão 4GB.

Divisão do corpo.

A tese está estruturada em introdução e as seguintes divisões: no primeiro momento, a síntese histórica do processo da mão de obra dos povos indígenas: desde o período da colônia e império no norte amazônico até a região do rio Branco, hoje Roraima, tendo em vista apresentar a trajetória da mão de obra indígena desde o processo de colonização. Dessa forma, é possível estabelecer relações entre os fatores contribuintes para a exploração da mão de obra desde a ocupação territorial e a atual situação dos índios na cidade e seus processos de identidade.

O segundo momento deste estudo segue com o encontro entre os atores índios e o Estado: trata-se dos processos de identidade para além das paredes de alvenaria, no mundo citadino. Discorreu-se mais especificamente sobre as políticas de Estado, dando ênfase à real situação dos trabalhadores instalados na cidade de Boa Vista. Destacam-se as políticas de Estado para os povos originários indígenas, embasadas pelas legislações, muitas vezes contestadas pelos pesquisadores como contraditórias e fragilizadas. Nesse sentido, foram enfocados os reflexos delicados no espaço roraimense, onde os povos originários indígenas estão em constante processo de luta e reconhecimento de suas identidades.

O terceiro momento trata das percepções sobre os povos originários indígenas e a cidade: as vivências em Boa Vista, Roraima. Essas questões proporcionaram um diálogo com diversos entrevistados e especificamente atores principais e coadjuvantes do processo de pesquisa, com a contribuição do diário de campo. Esta seção procura dar conta de explicar os elementos que constituem os processos de identidade dos atores mediante o contexto cidade e as percepções e construção de novas categorias apontadas para os indígenas, as quais são solidificadas pela sociedade, como forma de negação da etnicidade.

No quarto momento, foi tratado mais especificamente o problema dos indígenas trabalhadores na construção civil em Boa Vista, Roraima: um recorte etnográfico do contexto espacial, dos saberes e crenças no mundo do trabalho. Neste contexto, seguiu-se dentro de uma perspectiva de valoração dos nossos atores índios em seus ambientes de trabalho. Dentre suas mais diversas situações, trazemos seus conhecimentos desde suas origens, seguidas pelas cosmologias e suas ancestralidades para compreender os processos identitários na relação com o

trabalho. Desta forma, construiu-se um retorno à vida comunitária e os diferentes degraus que fornecem os conhecimentos habitacionais como melhor forma de interpretar o mundo do trabalho na cidade e os processos de identidade que nela se desenvolvem. A tese encerra-se com as curtas considerações finais e referências e com a contribuição no processo de reconhecimento dos povos originários indígenas.

2 SÍNTESE HISTÓRICA DO PROCESSO DA MÃO DE OBRA DOS POVOS INDÍGENAS: PERÍODO DA COLÔNIA E IMPÉRIO NO NORTE AMAZÔNICO ATÉ A REGIÃO DO RIO BRANCO, HOJE RORAIMA

Esta seção tem como objetivo apresentar as questões históricas a partir do período colonial, para analisar os aspectos direcionados à mão de obra indígena, a fim de compreender a situação dos atores pertencentes a determinadas etnias que transitam pelo mercado de trabalho na cidade de Boa Vista, capital do estado de Roraima, especificamente na construção civil no século XXI. Portanto, a realização de um diálogo diante dos fundamentos históricos contribui para entender o processo de identidade social dos povos indígenas, transportando significados culturais da vida coletiva e, ao mesmo tempo, interagindo no mundo dos “não índios”.

A retrospectiva sobre as ações colonizadoras se faz necessária para conduzir o olhar no trabalho de campo com os construtores, tendo em vista que suas trajetórias de vida apresentam fragmentos resultantes dos processos de ocupação e dominação. Neste tempo, ainda encontram-se personagens de uma geração que vivenciou o trabalho nas fazendas, escravizados ou raramente remunerados, cujas situações foram evidenciadas durante os relatos orais dos homens indígenas da construção civil, ao expressarem suas lembranças familiares nas fazendas instaladas nos territórios indígenas, em que a forma de pagamento era “negociada” em troca de quinquilharias ou algum valor em dinheiro.

A princípio, apreciar-se-á como condição básica o envolvimento dos povos originários indígenas no desenvolvimento dos projetos expansionistas, adentrando pelas extensas terras amazônicas, seguindo até o Vale do Rio Branco, hoje Roraima, pelas vias fluviais do rio Amazonas e rio Negro em direção à fronteira da Região do Rio Branco até meados do século XVIII.

É a partir da penetração na região rio-branquense que os colonizadores portugueses elaboravam estratégias militares e intensificavam a captura de índios com o objetivo da utilização da mão de obra escrava. Eles eram utilizados na construção do Forte de São Joaquim, nas fronteiras do extremo norte, para impedir a penetração dos espanhóis e holandeses que adentravam pelas terras em que hoje estão localizadas a República Federativa da Venezuela e a República Cooperativa da Guiana.

A expansão europeia pelo território amazônico teve grande colaboração das missões religiosas no sentido de doutrinar os índios, pois os colonos negociavam com os padres para conseguir a mão de obra dos povos originários indígenas, tendo em vista que a Amazônia é diferente das outras regiões brasileiras. Com suas florestas exuberantes, havia maior necessidade do trabalho dos índios, sobretudo para adentrar as regiões de maior densidade da cobertura vegetal.

A conquista do espaço fronteiriço se configura pela manutenção das muralhas humanas descrita por Farage (1991) “muralhas do sertão”, quando se refere aos povos originários do extremo norte. Nesse cenário, será apresentada a síntese historiográfica colonizadora sobre as etnias, tendo em vista a situação dos povos indígenas frente ao mercado de trabalho no tempo presente. Percebe-se que os longos caminhos percorridos pelos índios até então são marcados pela exploração da mão de obra e ausência de reconhecimento por parte do Estado brasileiro da morte física e espiritual dos povos originários.

Seguimos falando sobre os povos originários indígenas, compreendendo que na categoria povo está essencialmente constituída a ideia de coletivo, diferente da concepção construída na antiguidade clássica descrita por Müller (2003) como uma teoria política e de direito público. Quando falamos de povo, contemplamos a expressão grega *ethnós*. Segundo Luvizotto (2009), a ideia de etnia deve ser introduzida em contextos sociais, políticos e econômicos, a fim de situar e entender os fenômenos étnicos contemporâneos, tornando expressões como movimentos étnicos, grupos étnicos.

Desse modo, discorreremos neste primeiro momento sobre as bases históricas que retratam os povos originários indígenas nas relações de conflitos com os “não índios” estabelecendo um nexos entre o passado e a realidade atual destes para entender as vivências dos povos indígenas trabalhadores, sobretudo na construção civil em Boa Vista.

2.1 Um Olhar sobre a Exploração da Mão de Obra dos Povos Originários para a Coroa Portuguesa

O trabalho escravo dos índios no território brasileiro, principalmente nos domínios da Amazônia Legal, foi intenso devido à maior necessidade de mão de obra. Contudo, os jesuítas foram os primeiros a discutir sobre a liberdade dos índios

e manter a paz na colônia. De acordo com Perrone-Moisés (1992), os colonos buscavam garantir o rendimento econômico da colônia, para o qual a mão de obra indígena exerceria um importante papel, que conciliava os interesses desses grupos. A coroa criou uma legislação contraditória, oscilante e hipócrita.

Desde o período colonialista até o século XX, foram se construindo várias alocações sobre as populações indígenas quanto à posição destes na sociedade. Como explicar sobre essas questões frente à sociedade nacional? Como foi possível mantê-los aliados, aldeados e dominados para atender os interesses da coroa portuguesa e hoje do estado brasileiro? Entendemos que o destino dos índios já estava traçado ou delineado pelos padrões da sociedade europeia. Criam-se então, no período de ocupação, legislações em Cartas Régias e regimentos sob a ordem dos governadores gerais. Assim se estabelece uma política indigenista portuguesa no Brasil, expressada por projetos ancorados pela exploração econômica.

A discussão sobre a construção de uma política indígena torna-se contraditória quando os portugueses assinalam a proposta de liberdade aos indígenas, diferenciando os índios aliados e aldeados dos índios inimigos, bravos dos sertões, os quais são perseguidos para descimentos. Para Cunha (1992), o papel das legislações esteve relacionado ao fracasso da política indigenista.

As ações políticas empregadas de forma incoerente reforçaram aos povos originários indígenas viverem em situações vulneráveis até os dias atuais. E isto se agrava quando se detecta o distanciamento entre o entendimento dos atores índios da construção civil as constantes lutas para garantir seus direitos como índios conforme está garantido na Constituição Brasileira. Outrora, sua trajetória revela a busca constante de trabalhos nas fazendas, reflexo continuado da colonização estrangeira.

Perrone-Moisés (1992) discorre sobre a situação contraditória da utilização da mão de obra dos índios ao mencionar que o trabalho dos aldeados deveria ser remunerado, considerando que eram livres, mas não havia o cumprimento dessa norma pelos colonos, e muitos costumavam manter índios como escravos. A política homens livres deveria assegurar o bom tratamento desde que eles não fossem contrários ao aldeamento e ao trabalho no atendimento aos civilizados. Também porque eram eles os que lutavam nas guerras contra as tribos hostis e os inimigos externos. Conforme a Carta Régia de 24 de fevereiro de 1686, a segurança dos sertões dependia das estratégias de relacionamento com os índios.

Nos estudos historiográficos relatam que, a mão de obra indígena, no período pombalino, se constituiu de duas categorias distintas: escravos e livres. No que se refere aos escravizados, estes eram ligados aos chamados escravos legítimos, aprisionados na guerra justa. Eles recusavam a propagação da fé e faziam oposição aos vassallos aliados aos portugueses. Conforme Farage (1991, p. 27), “A aplicação da guerra justa variou, não só ao sabor das discussões aprendidas entre teólogos-juristas, mas também, e principalmente, devido às considerações políticas conjecturais”.

A trajetória dos povos originários do território brasileiro esteve sempre diante de várias negociações percorridas pelos séculos XVI a XVIII. No ensaio histórico jurídico social descrito por Malheiro (1867), as negociações estabelecidas pela coroa portuguesa a fim de regular a execução das leis sobre os índios em 1574 despertou a atenção da corte com promulgação da Lei de 10 de setembro de 1611, a qual contempla a liberdade dos índios reconhecida em tese. Porém deveria haver pena aos infratores, julgando-os ao cativo não só aos aprisionados em guerra justa, mas os resgatados que servirão como cativos somente durante 10 anos.

O ensaio organizado por Malheiro ajudou a esclarecer sobre a suposta proteção aos povos originários indígenas, contemplado no Diretório dos Índios, elaborado em 1755, e que só se tornou público em 1757. Tratava-se de documento que expressava a intenção do governo português no sentido de evitar a escravização dos povos indígenas, a segregação e seu isolamento, além de atribuí-los como pessoas de segunda categoria, os quais eram considerados em relação aos colonos, ou seja, que vieram para ocupar as terras e missionários.

Entende-se que os critérios estabelecidos pelo Diretório dos Índios se faziam fortemente necessários na Amazônia, tendo em vista a competência básica de assegurar as riquezas econômicas e a expansão territorial através da garantia da confiança dos indígenas, fossem eles livres ou não, como propósito de reforçar a aquisição de bons hábitos. Toma-se como base a esses aspectos a reflexão de Ramos (2004), ao considerar que o território amazônico teria sido campo inicial de experimentação do Diretório Pombalino pela particularidade da concentração indígena e pelas questões relacionadas à necessidade de ocupação colonial.

Durante o período pombalino, as reformas seguiram acompanhadas de projetos ambiciosos com planos de abolir a escravidão indígena para substituí-los pelos escravos africanos, tendo como meta também afastar os religiosos das

missões, que seriam transformadas em vilas. Ainda neste percurso, até a língua indígena deveria ser morta ou abolida.

O governador do Grão Pará Francisco Xavier Mendonça Furtado reconhece que os jesuítas eram detentores do monopólio da mão de obra indígena e controlavam o comércio na região, sendo eles acusados de serem comerciantes. Porém Furtado, em seu primeiro ano de governo, tentou persuadir os colonos a libertar os escravos índios, mas eles argumentavam a falta de capital para comprar escravos africanos.

Refletindo ao longo das discussões, avaliamos que a negação identitária de um homem índio livre está engessada na sociedade brasileira tanto quanto a negação do afro-brasileiro, mas a situação do índio no mercado torna-se mais frágil devido às concepções formuladas sobre suas disposições para o trabalho, apesar da escravidão que eles viveram. Suas vidas também foram marcadas pelos trabalhos forçados com obediência e ainda dependem, nas cidades, daquilo que a sociedade nacional lhes oferece, como a troca de serviços e outras formas de sobrevivência.

Ao depara-se com homens de diversas etnias indígenas trabalhando como construtores em Boa Vista, se constata a instabilidade financeira e os degraus tênues que impossibilitaram a esses homens melhor condição de vida. Essa afirmativa pode ser constatada nos relatos orais descritos no corpo da tese, em que se percebe a desvalorização do índio no exercício da função de mestre de obra quando um engenheiro responsável desdenhou do seu trabalho em querer exercer essa atividade.

Houve longos períodos de escravidão indígena, concomitante ao domínio jesuíta, que os consideravam “homens livres”, mas a exploração da mão de obra dos grupos étnicos por particulares se fazia exacerbada especialmente na região amazônica, onde a mão de obra negra era considerada um tanto dispendiosa em decorrência da dimensão espacial, principalmente no interior dos sertões. Situação esta entendida por Cunha (1992, p. 149), ao afirmar que “Se o trabalho compulsório foi proibido várias vezes, a proibição dirige-se, sobretudo, a particulares que a burlavam”. Pois a região marcada pela exuberância da selva tornava mais intenso o trabalho dos índios e havia maior probabilidade de descumprimento das leis.

Entende-se, diante dos fatos históricos, que os povos originários indígenas nunca alcançaram de fato o direito à liberdade por parte do colonizador e,

consequentemente, de outros que ocuparam os domínios territoriais brasileiros. Eles serviram, desde o início, como meros instrumentos no processo de exploração e ocupação dos territórios como mão de obra escrava do “trabalhador remunerado”, utilizados para orientações espaciais, guerreiros aliados e outros serviços.

Até meados do século XVII, porém, a economia amazônica é fortemente caracterizada pela atividade extrativista, com utilização exclusiva de mão de obra indígena. Dos índios dependiam não só a extração das ‘drogas do sertão’, como também todos os outros serviços voltados para a vida cotidiana dos colonos: eram os remeiros, os guias, os pescadores, os caçadores, carregadores, as mães de leite, as farinhas [...] para implantação da sociedade colonial, a disputa pelo acesso e controle da mão de obra indígena é o fio que tece a história política do Maranhão e Grão Pará. (FARAGE, 1991, p. 26).

A problemática indígena na região amazônica exige abordar subsídios que não diferem de outras regiões brasileiras, pois a instituição do Estado do Maranhão e Grão Pará como unidade separada do Brasil, ligada diretamente a Lisboa, se deu por volta de 1621. Os portugueses tiveram dificuldades extremas para acelerar o processo de ocupação na vasta região de florestas, pois, além dos obstáculos geográficos, teriam que impedir a entrada dos estrangeiros, principalmente na parte noroeste, vindos pelas Guianas Holandesas.

Manter os índios como escravos na abertura dos caminhos amazônicos era lucrativo por considerar que a vinda de negros para trabalhar nessa região tornava-se encarecido. A vantagem de permanecer o índio como escravo se dava pela utilização da força de trabalho, por conhecer as condições naturais da área e dominar técnicas de sobrevivência se ajustar como guia para o interior da região. Portanto, uma das estratégias importantes para o governo seria uma maior integração da economia, aproveitando o “trabalho livre” das atividades extrativas do trabalho indígena.

A Amazônia oitocentista era um território imenso sem fronteiras definidas, onde incursões portuguesas e espanholas não conheciam limites definidos na busca de recursos naturais e principalmente de mão de obra indígena, fato que começou a mudar com o tratado de Madri de 1750 e com a constituição de comissões demarcadoras de limites, que se arrastaram até o século XIX. O Estado do Grão Pará tinha sua jurisdição sobre toda a Amazônia, até alcançar as terras ocupadas pelos espanhóis, e era administrado sob a ordem de um governador e capitão general, nomeado pelo Rei, e ao qual se encontrava subordinada a Capitania de São José do Rio Negro, criada em 1755. Vale lembrar que a subordinação administrativa desta parte da Amazônia prevaleceu até 1852, com a criação da província do Amazonas. (RAMOS, 2004, p. 243).

O processo de ocupação portuguesa avançou pelos caminhos entrelaçados pelas montanhas, rios e florestas, ancorado ao trabalho forçado dos índios. Assim dominaram as terras ocupadas pela Espanha, a qual também escravizou e dizimou centenas de nações indígenas na América Latina. A ocupação efetiva no Rio Branco, hoje Roraima, se inicia nos anos setenta do século XVIII, no período pombalino, que se instaura a partir de 1750, então se impõem reformas estruturais na economia amazônica.

Os povos originários localizados no extremo norte do território brasileiro, especificamente no Estado de Roraima, possuem peculiaridades abarcadas pelos domínios territoriais e linguísticos na abordagem literária brasileira. Tal perspectiva se ajusta mediante o universo cosmológico estabelecido pelos atores e os conflitos destes com os colonizadores. Os longos caminhos percorridos pelos povos originários seguiram largas escalas de enfrentamento diante do processo de ocupação territorial exercida pelos colonizadores europeus assim como as demais regiões brasileiras, sendo que o que faz distingui-los é a forma de dominar as fronteiras através das muralhas humanas.

A ocupação na região se deslança numa atuação militar das frentes de conquista portuguesa na luta pela linha divisória contra a expansão espanhola e a holandesa. Com base nos achados históricos, buscamos sublinhar a região denominada Rio Branco com seu expressivo percentual de grupos étnicos, que formavam alianças com europeus através de trocas de quinquilharias ou escravos com maior precisão ao comércio holandês.

Os conflitos de alianças e escravidão com os colonizadores europeus, entre os povos indígenas e os espanhóis, holandeses e portugueses, se estabeleceram desde o século XVIII. Para Santilli (1994), a ocupação colonial portuguesa do vale do Rio Branco, teve início na década de 70 do século XVIII, e foi, por sua vez, uma ocupação marcadamente estratégico-militar, com a qual os portugueses procuraram impedir o domínio espanhol e holandês no vale amazônico.

Na análise sociológica desta tese, é possível perceber que os antigos habitantes da região de fronteira no norte do país se fazem presentes a partir do olhar do colonizador continuado pelos chamados “pioneiros” advindos de outras regiões do país. Porém os marcos arqueológicos encontrados nesta parte da Amazônia Legal datam períodos imemoriais descritos ou pictográficos em alguns paredões rochosos espalhados pelos campos e florestas. Portanto trata-se de

buscar compreender que o universo social onde habitam os povos originários é rompido principalmente quando estes povos originários entram em contato com o homem branco.

Não se trata aqui de desprezar os conflitos “entre etnias” que outrora eram inimigas, e que no tempo presente são aliadas em defesa de seus territórios e do reconhecimento da própria identidade étnica. Busca-se nesta dimensão histórica compreender a questão da etnicidade como viés político, partindo do pressuposto de que a identidade é marcada pela diferença, que, por sua vez, se difere pela história marcada pelos conflitos e pelas ações compulsivas das alianças.

Portanto, dá-se início uma extensão antropológica a partir de Cardoso de Oliveira (1979), que, por sua vez, se apoia na análise de Fredrik Barth quanto à ideia de identidade e etnicidade, podendo estabelecer uma concepção de que a etnicidade não depende de um universo geográfico exclusivo da cultura de um determinado grupo.

2.2 Penetração Europeia no Território da Região Rio-Branquense e Exploração para com os Povos Originários a partir do Século XVIII

Após adentrar o rio Negro em seus batelões, a navegação portuguesa prosseguiu dominando as nações indígenas no aproveitamento da mão de obra e dos conhecimentos sobre a geografia. Os rios se constituíam como vias de acesso para a ocupação das terras ameaçadas pelas conquistas de outros colonizadores europeus, como os espanhóis e os holandeses, conforme se detectou em outros contornos nas terras amazônicas.

A entrada portuguesa no rio Branco foi simultaneamente pelo rio Negro. Pedro Teixeira, capitão Mor da Coroa Portuguesa, foi o mentor responsável pela expedição na região. “Ao atingir a metade do século XVII, os portugueses já haviam, pelo menos, reconhecido a área ao longo de seu percuso campestre” (DINIZ, 1972, p. 27), e embora a captura de índios tenha se constituído num grande incentivo das penetrações, ao lado desses interesses de particulares havia os objetivos expansionistas da coroa portuguesa.

O cronista Sampaio (1872) descreveu os relatos sobre a existência do espaço rio-branquense no ano de 1639, mas só a partir de 1655 até 1661 foi constituída uma missão pela Capitania do rio Negro para conhecer mais sobre o rio Branco,

sendo inteiramente retido em 1670 ou 1671. Com isso, o domínio de Portugal segue fazendo o mapeamento das condições naturais e dos desafios para combater a invasão dos demais colonizadores da América. A passagem desse processo se faz presente nos escritos de Joaquim Nabuco, conforme citação abaixo.

A expedição de Pedro Teixeira voltou ao Pará com a certeza da existência de um rio que depois foi chamado Rio Branco, e de ser elle um canal de comunicação com o rio dos Holandezes. As expedições de resgate do Negro, que desde logo se seguiram, abrangiam na sua esphera a embocadura do Branco, que lhes ficava na passagem. Duas feições d'elle attrahiam especialmente os exploradores, como os desertores do Pará: sua abundância e os seus campos, a facilidade de movimento nas suas margens, uma vez vencida a região baixa da floresta. Todos os descobrimentos no Rio Negro, acima da foz do Branco, supõem a posse e comando d'esta. Já em 1639, como se vio da narração de Acunã, os Uaranacuacenas tornaram-se conhecidos aos Portuguezes. (NABUCO, 1903, p. 125-126).

Lobo D'Almada em (1787) apresentou um relatório sobre as nações estrangeiras que possivelmente teriam avançado pelo rio Branco; os espanhóis teriam se deslocado pela região do Orinoco e os holandeses do Suriname. As tentativas de penetração sobre o rio Branco pelos espanhóis foram reduzidas na prática, pois tiveram que atravessar os rios de planaltos que apresentavam o desafio das corredeiras e cortavam o Orinoco¹, e obstáculos apresentados pela larga cordilheira de Pacaraima².

As dificuldades não impediram os espanhóis de tentar conquistar a região, mas foram aprisionados em 1775. Já os holandeses não tiveram tantos estorvos, subiram o rio Essequibo. Eles já tinham seus estabelecimentos e chegaram ao Rupununi já conhecendo a navegação e o rio Tacutu, então deram continuidade ao Branco. Nos domínios naturais há pontos de encontros entre os rios Rupununi e Tacutu, os quais possibilitaram a penetração holandesa para o rio Branco.

Tanto os espanhóis como os holandeses foram impedidos de continuarem na região dominada pelos portugueses, que estrategicamente construíram uma fortaleza entre os rios Tacutu e Uraricoera, formadores do rio Branco. Além disso, já havia a negociação pautada pelas alianças com os povos indígenas, que os tornariam seus paredões de manutenção territorial. Esta forma de garantir o domínio

¹ Rio que tem sua nascente ao sul da Venezuela.

² Cordilheira localizada entre Brasil e Venezuela.

português custou aos povos indígenas a exploração exacerbada da mão de obra escrava para atender as necessidades da capitania do rio Negro.

De acordo com D'Almada (1787), uma das atividades econômicas agrárias de maior destaque na região dos campos rio-branquenses era o cultivo de algodão. Assim o trabalho dos índios se processava pela troca de um pequeno pedaço de tecido para transformar em vestimenta. Com a alta lucratividade, o algodão se mantinha por um saldo positivo. Os outros produtos também necessitavam da contribuição dos indígenas como a produção de farinha de mandioca, que era alimento básico nas povoações.

Esta descrição histórica sobre as relações de trocas entre os povos originários e brancos se fizeram continuadas até os anos de 1980, uma vez que se ouviu entre os atores índios da construção civil que em suas localidades de origem havia muita criação de animais pequenos, como porcos e galinhas, além do cultivo da roça de mandioca. Estes produtos eram negociados com os “regionais” moradores “não índios” dos povoados próximos às comunidades indígenas.

Os referenciais históricos esclarecem que os caminhos das águas pelos emaranhados dos rios Amazonas, Negro e Branco se faziam paralelamente com a captura de índios, tornando-os escravos. Em 1775, a construção do Forte de São Joaquim torna-se um ponto estratégico militar entre a confluência dos rios formadores do rio Branco (Tacutu e Uraricoera), considerando que esta área geográfica possibilitava a entrada dos holandeses e espanhóis advindos das fronteiras do Norte.

A relação de contato entre europeus e povos originários se dava em meio dos conflitos. Segundo Cruz (2008), esse contato entre índios e “não índios” após anos de conflitos, em parte, corroborou para o domínio da maior parte das terras amazônicas, em particular do território de Roraima, pelos portugueses, a Venezuela, pelos espanhóis e a Guiana, pelos ingleses.

A primeira fase sucessiva de aldeamento na região se constituiu por tentativas e fracassos, tendo em vista a resistência dos grupos indígenas perante as estratégias brutais das guarnições militares, as quais desconsideravam as relações culturais indígenas. Para Vieira (2007), esta era uma área de fronteira contestada por outros domínios coloniais, e passou-se a exigir das etnias indígenas uma espécie de nacionalização ou pelo menos uma identificação com o Estado

português, sendo proibido o uso de sua própria língua e a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa, além do incentivo aos casamentos entre índios e “não índios”.

Era fundamental transformar os índios aldeados em súditos, para que essa mão de obra se adaptasse da melhor maneira e em grande número, ficando, por sua vez, à disposição da política pombalina. Nesse sentido, não teríamos nenhuma dúvida em afirmar que se praticava nesses, como em outros aldeamentos na Amazônia - e que se estendeu para todo o Brasil - a exploração dessa mão de obra em larga escala, pois, como já se sabe, a organização do trabalho na região amazônica não teve o grande fluxo de escravos negros que teve o Nordeste canavieiro. No Rio Branco, entretanto, alguns grupos resistiram aos aldeamentos, como foi o caso dos Macuxi, que se caracterizavam como guerreiros excessivamente arduos e bravos. [...]. Se analisarmos com cuidado a carta enviada pelo comandante do Forte São Joaquim, datada de 20 de agosto de 1781, concluiremos que os índios, nos ditos diretórios, além de não serem respeitados, tiveram seus códigos culturais totalmente violados, tomando formas de um verdadeiro etnocídio. Em sua maioria, as várias etnias eram confinadas e obrigadas a conviver com culturas e inimigos históricos, em exíguos espaços no mesmo núcleo. (VIEIRA, 2007, p. 28-29).

Povoar a região era uma das preocupações relevantes para consolidar os projetos de expansão territorial e econômica, situação que objetivava não só a construção estratégica da fortificação na confluência dos rios formadores do rio Branco e alguns de seus braços, mas por considerar que o potencial do hídrico possibilita a qualidade de vida dos moradores. Após os aldeamentos, se fixaram os povoados ou vilas, assim como em outros locais de domínio amazônico.

O aldeamento dos índios na região do rio Branco se manifestou em sua forma dinâmica. Para a consolidação da prática, foram planejadas estratégias de ampliação capazes de trilhar caminhos embaraçados com a utilização da mão de obra nativa na paisagem amazônica, através de operações convencionais, demarcando uma das linhas divisórias da tríplice fronteira brasileira através das muralhas humanas alicerçada nas informações históricas colhidas por Nadia Farage (1991, p. 128), que assim descreve,

No bojo destas questões, marque-se inicialmente o caráter estratégico militar da ocupação portuguesa do Branco, exemplo extremo do próprio caráter da colonização da Amazônia [...] para além do interesse econômico que pudesse oferecer a região, tratava-se nesse primeiro momento, para os portugueses, de formar no rio Branco uma barreira contra invasões ao vale amazônico, mas, nota-se, uma barreira humana; desta perspectiva, a submissão dos índios, como vimos, permissa fundamental no projeto colonizador português para a Amazônia, como um todo, neste caso seria, mais do que nunca, o imperativo.

Para melhor centralização e expansionismo da coroa portuguesa, foram organizados na região os aldeamentos como forma de garantir e estabilizar a fronteira. As aldeias do Rio Branco se constituem de cinco povoações designadas Carmo, Santa Maria, São Felipe, Conceição e São Marinho. Igualmente, as nações indígenas foram reduzidas e o modelo civilizador europeu se instalou na região, mantendo os povos originários ao domínio dos colonos.

Apesar da tomada do território se fortalecer através das muralhas humanas em que os índios foram submetidos, eles continuavam numa posição inferiorizada. Entende-se que, apesar de esses índios possibilitarem a delimitação territorial para criação de um estado Nação, suas relações parentais estão além da ideia de fronteira ou sociedade nacional. Esta reflexão se faz quando se percebem as interações entre parentes dos territórios da República Cooperativa da Guiana, República Bolivariana da Venezuela e Brasil nos canteiros de obras, pois os índios advindos dos países vizinhos sempre estiveram transitando nas comunidades do lado brasileiro nas moradias de seus familiares.

Analisa-se que os projetos de ocupação no vale do Rio Branco ao norte do território brasileiro dependiam da fixação dos povos indígenas na região como forma estratégica para assegurar as terras. Da mesma maneira, foram utilizados métodos capazes de formar alianças com os povos originários indígenas na garantia das fronteiras. Assim como nos demais contextos do território amazônico, o trabalho dos índios prosseguia exaustivamente com a chegada dos colonos na região do rio Branco, pois toda base de produção e sobrevivência dos povoados era amparada pelo esforço da produção dos povos originários.

O aproveitamento da mão de obra indígena mobilizava essa localidade, pois havia diversas tarefas que só a eles cabiam, inclusive quando eram removidos para os serviços ao rio Negro para atender as necessidades dos moradores da capitania. A eles competiam todas as tarefas relativas à manutenção do estabelecimento português. Segundo Ferreira (1787), eles eram responsáveis pelo transporte de canoas, pela pesca, e a coleta de tartarugas no pesqueiro real (localizado no baixo rio Branco), os serviços da fortaleza, e o cultivo das roças nos aldeamentos para seu próprio sustento e o da guarnição militar.

Nabuco (1903) traz indícios de que os índios estavam sempre a serviço da produtividade para os moradores, pois a paisagem natural do rio Branco se faz expressiva sobre as selvas de cacau, com as suas águas férteis em peixe, e as

tartarugas, que depositam seus ovos nas praias daquele rio. Os moradores das vizinhanças utilizavam-se daquela voluntária dádiva para fabricarem o azeite que se extrai deles. A abundância dos recursos da natureza e o sistema de cultivo descrito por Joaquim Nabuco estavam sob a manutenção dos índios na região.

O descimento³ de índios à sujeição portuguesa possibilitou o comércio de escravos para colheita de drogas e pescarias e passou a ser necessário e conveniente na descoberta do rio Branco. Os portugueses, que iam fazer escravos para colher drogas nos sertões, não tinham motivo para publicar as suas façanhas e os seus proveitos, não moviam nenhum interesse geográfico nem político; eram gente de comércio e de indústria, que adentravam onde havia probabilidade de empregar o que levavam suas canoas e de tornar a enchê-las para a volta.

Como já foi mencionado, a escravização e o aldeamento dos povos originários indígenas no Vale do rio Branco se estabeleceram na primeira fase do século XVIII, sendo que o contato intensifica-se com a ocupação fundiária que se inicia com a chegada dos colonos civis na segunda metade do século XIX. Estes possibilitaram a base econômica através da implantação pecuarista, inaugurando a espoliação dos territórios indígenas e forçando o aproveitamento da mão de obra na atividade pecuarista. (FARAGE; SANTILLI, 1992). Exemplificam-se aqui algumas falas, ouvidas durante o trabalho de campo:

“[...] os parentes costumavam trabalhar nas fazendas’ [...] ‘meu pai trabalhava na fazenda que ficava perto da comunidade’ [...] ‘eu ajudava meu pai no trabalho da fazenda’”. (Diário de Campo, 06 de janeiro de 2012).

A criação dos primeiros currais em áreas indígenas para implantação pecuarista foi registrada pelos arquivos da “[...] ordem dos Beneditinos em 1909 na região do rio Branco, e pelo Instituto da Consolata, que veio substituir a primeira em 1948”. (VIEIRA, 2007, p. 03). Com a implantação pecuarista, os índios se adaptaram ao novo estilo de trabalho e tornaram-se peões nesses currais.

Refletindo sobre o que sublinha Vieira e as falas ouvidas no trabalho de campo, constata-se que a pecuária é ainda uma das maiores atividades econômicas do Estado de Roraima, é nela que se concentra o maior número de mão de obra dos povos originários indígenas, pois na construção civil detectamos que a maioria dos

³ Os descimentos tratava-se de deslocamentos compulsório dos povos indígenas para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses.

índios que se encontram na faixa etária acima de trinta anos, tanto eles como seus antecedentes mais próximos trabalhavam nas fazendas.

2.3 Possibilidades Estratégicas para Manter Povos Originários Indígenas a Serviço dos Povoamentos e o Reflexo no Tempo Presente

O aproveitamento da mão de obra dos índios no cenário local foi se firmando paulatinamente com a utilização de diversas estratégias para mantê-los fixados na região. Deste modo, as tarefas executadas pelas etnias contribuíram na qualidade de vida do povoado. As condições naturais também definiram a consolidação dos projetos de ocupação no território do rio Branco.

A atuação colonizadora encontrada na descrição de D'Almada (1787) relativa ao rio Branco apresenta as vantagens do povoamento nesta região. Para isso foram organizados métodos de persuasão aos índios que influíram nos interesses particulares dos grupos do poder local, os quais se beneficiaram dos seus serviços e convenceram as etnias de que suas tarefas estabeleciam valores necessários à dignidade.

A concepção dos ocupantes era ousar veemente sobre o poder de convencimento aos povos na região, mas para que se estabeleçam relações de amizade e conformidade, se aplicariam métodos que levassem aos povos a necessidade e dependência dos colonos. A relação entre patrão e empregado em harmonia possibilitou a manutenção de um trabalho escravo sem que houvesse conflitos acirrados entre as partes, porque os índios já estavam convencidos de que o trabalho era recíproco. Nesse sentido, os colonos aproveitavam os índios deslocados do interior para as vilas. Para esses povos era necessário dar uma pseudoliberalidade até sua adaptação nos plantios para suprir a necessidade daqueles colonos.

Nas descrições de D'Almada (1787), estão contidas as formas de persuasão articuladas ao cultivo das roças, considerando que elas deveriam ser compartilhadas entre as famílias cuja forma de organização se estabelecia entre os povos originários. Da roça, os índios retiravam seu sustento, como a mandioca, utilizada para as suas diferentes comidas e bebidas. Assim, as etnias passavam a obter sentimentos afetivos em relação às povoações e acreditar na sua "honestidade". Esses mecanismos foram pensados, bem arquitetados e camuflados, capazes de

conquistar esses povos para mais tarde estabelecer vínculos de uma relação de patrão e empregado, fato que perdurou até o momento.

Os referenciais históricos que contemplam os processos de ocupação dos povos europeus, avançando pelos caminhos da região amazônica, são profundamente marcados pelas relações de conflitos interétnicos. Nesta condição, depara-se com a ideia de fricção, refletida à luz de Cardoso de Oliveira (1978), ao considerar a relação de conflito entre índios e não índios. As marcas deixadas pelos portugueses se fixaram entre brancos até o momento atual.

Refletimos que a abordagem de Diniz (1972) é considerada uma das principais fontes que apontam para o trabalho dos índios nas fazendas instaladas em Roraima. Hoje ainda encontramos pessoas indígenas que vivenciaram situações que correspondiam à relação patrão e empregado, pois a herança deixada pelos ocupantes nega que os povos seriam os verdadeiros donos das terras há mais de dez mil anos. Os métodos utilizados para manter os índios pacíficos e obedientes se constituíram profundamente eficazes. Reflete-se sobre essas questões quando se ouviu uma professora indígena em Boa Vista relatar que:

[...] sua mãe havia lhe dito que sempre teria que falar com os brancos de cabeça baixa e nunca olhar nos olhos deles. A professora disse que havia perguntado a sua mãe por que deveria ser assim. E ela explicara que é assim que os parentes deveriam agir diante do branco porque ele era seu patrão. (Diário de Campo, 23/10/2012).⁴

Presenciaram-se no campo, na construção civil de pesquisa, muitos relatos sobre a relação entre patrões e empregados, porém em condição de escravo em pleno século XXI, e esta é uma situação que se repete com frequência. E de acordo com as leis trabalhistas, aquele que não recebe salário se encontra submetido ao trabalho escravo. Até mesmo na cidade, muitas famílias oriundas de outras regiões camuflam a remuneração salarial de jovens indígenas empregadas domésticas adotando-as como “filhas” ou trazendo-as para fazerem companhia às crianças (babás), escravizando-as.

Diante das práticas ocorridas pelos agentes da sociedade nacional, ainda se mantém pela região a exploração do trabalho dos índios no tempo presente. Portanto, passa-se a acreditar que as leis estabelecidas pela coroa portuguesa para

⁴ A professora nasceu na região do município de Amajari. Cujas áreas geográficas são ocupadas pelas fazendas as quais mantinham índios empregados até o tempo presente.

conceber a liberdade dos índios em tese nunca foram executadas pelos colonizadores, muito menos por aqueles que seguiram ocupando as terras no período da república.

2.4 Os Povos Originários Indígenas no Cenário Roraimense e as Relações de Contato com a Sociedade Nacional

Adotou-se neste recorte a ideia de povos originários indígenas por considerar que os antigos habitantes do território brasileiro se constituem como grupos formados pelas relações coletivas intensas e imemorais. Embora a categoria “índios” seja enfocada para os trabalhadores da cidade, percebemos que o termo foi apropriado e ressignificado como processo de autoidentificação e símbolo de resistência. Mas, sabemos que a nomenclatura “índios” trata-se de uma invenção imposta pelos colonizadores, sendo internalizada por toda a sociedade. Segundo Lima (2008), o termo índio se configurou inicialmente pela denominação genérica atribuída por Cristóvão Colombo para os povos da América, supondo encontrar as índias, cujo termo empregado representa historicamente, uma redução da realidade americana para melhor convertê-la aos interesses europeus. Apesar da imposição do termo, os povos originários se apropriam e se autodenominam num processo de luta e resistência.

Desde o período de colonização até o séc. XXI, a situação dos povos indígenas localizados nos domínios da região amazônica roraimense tem travado sérios embates correlacionados principalmente da luta pela terra. Hoje a população indígena de Roraima é composta por nove grupos étnicos distribuídos em quatrocentas e oitenta e nove comunidades pelas regiões serranas, campos e florestas. Porém a localização do povo indígena não está apenas nas aldeias espalhadas pela região geográfica natural, eles também estão concentrados nas cidades e principalmente na capital do Estado. De acordo com a Organização dos Índios na Cidade-ODIC, (2010), as etnias que vivem em Boa Vista são de aproximadamente mais de trinta mil indígenas.

Em todo o Estado, estão espalhados diversos grupos étnicos, entre os quais há três famílias linguísticas, que ainda desafiam investigadores sobre suas identidades étnicas depois de longos períodos concentrados em seus territórios. Assim, é comum encontrarmos famílias cujo casal pertence a duas etnias distintas.

O trabalho de campo da tese traz um dos atores investigados que disse pertencer à etnia Wapixana, e sua esposa é Macuxi, são pais de três crianças e eles ainda não decidiram sobre que etnia deverão escolher.

As relações de contato do índio no mundo os “não índios” neste recanto brasileiro são marcadas pela situação de conflito estabelecida entre índios e “não índios” (colonizador, fazendeiro e governo), que assim se moldaram desde os primeiros contatos entre a população com os europeus.

A descrição étnica tem como objetivo apresentar os povos indígenas, a partir de suas classificações linguísticas, no sentido de compreender a diversidade étnica do espaço territorial. Conforme os estudos etnológicos do contexto local apontado, a língua torna-se a principal referência capaz de possibilitar os conhecimentos advindos dos povos originários indígenas. Portanto entende-se, a partir de Lévi Struss (1969), que a língua, em seu conjunto de signos, pressupõe a linguagem que vai se manifestando como um arranjo cultural por excelência, sendo uma parte da cultura constituída pelas atitudes e hábitos recebidos da tradição externa como meio essencial, privilegiado, pelo qual é assimilado o modo de vida do grupo. Toma-se como referência o ponto de vista da língua indígena, como afirma Luciano (2006, p. 122) em que as línguas:

[...] como formas de vida, recortam o mundo, produzem e comunicam valores e constroem perspectivas e sociedades. Elas expressam e organizam cosmologias, racionalidades, temporalidades, valores, espiritualidades. Uma língua funda e organiza o mundo, pois é material constituído de culturas, de sujeitos culturais, políticos e humanos [...]. A diversidade linguística é extremamente relevante para a diversidade cultural, na medida em que significa não só variedade de tradições culturais e de desenvolvimento histórico dos povos, mas também diversidade humana na elaboração de conceitos sobre as relações dos homens entre si e com a natureza, refletindo experiências milenares distintas do Ocidente europeu.

A língua indígena torna-se um elemento essencial na sua identificação, é dos instrumentos mobilizadores para a ascensão política no processo de reconhecimento, se manifestando pela difusão de conhecimentos sucedidos das memórias ancestrais. Apesar da maior proporção dos moradores índios citadinos se constituírem pelos povos Macuxi e Wapixana, os demais também transitam constantemente pela cidade. As etnias são concebidas segundo três origens linguísticas.

Os povos da família linguística Karib, representada pelos Macuxi, Taurepang, Ingarikó ou Patamona, Ye'kuana ou Maingong, Wai-Wai, Waimiri-Atroari e Sapará apresentam, além da língua materna, elementos culturais semelhantes. Hoje todos estabelecem relações com a sociedade nacional e têm percorrido desde o século XVIII uma luta pela retomada de seus territórios e do sentimento de pertença. Os da família linguística Aruak são constituídos apenas pelo povo Wapixana, também são envolvidos pela aquisição das áreas junto aos de origem Karib. Eles convivem principalmente entre os povos Macuxi.

A família linguística Yanomami é dividida em quatro subgrupos, cada um com seus dialetos, sendo eles: Sanýma (ou Sanumá), localizado na Venezuela e no Brasil, nas cabeceiras do rio Auaris; Yanam (ou Nimam), localizado na região norte-oriental, entre a Venezuela e o Brasil; Yanomam (ou Yanomamè, ou Yainoma), localizado no Parque Nacional Yanomami no Brasil; Yanomamý (ou Yanomamo).

2.4.1 Povos de Origem Linguística Karib

Os povos indígenas de origem linguística Karib representam a etnia mais numerosa, estabelecendo relações frequentes com as demais etnias e com não índios, e, ainda que as outras línguas sejam diferentes, incluindo os povos Wapixana e Yanomami, eles conseguem compreendê-los, principalmente quando se organizam as grandes assembleias de atendimento aos anseios de todas as populações indígenas.

2.4.1.1 *Ingarikó ou Patamona*

Estão situados nas regiões mais extremas ao norte do espaço roraimense, conhecidos também como Patamona, e vivem nas regiões da fronteira do Brasil com a Venezuela e República Cooperativa da Guiana na circunvizinhança do Monte Roraima, marco tríplice da fronteira e também ocupam a porção da Terra alta na região indígena Raposa Serra do Sol. Para Koch-Grünberg (2006), ele é conhecido como "povo da floresta densa" do nordeste de Roraima. Na década de 1980, o termo ingarikó foi interpretado como povo do "alto da montanha".

Apesar dos conflitos no final da década de 1980, envolvendo posseiros, pequenos agricultores, fazendeiros, arroteiros e populações indígenas que vivem no

sul da região, agora formando a Raposa Serra do Sol, os Ingarikó começaram a experimentar um novo tipo de pressão sobre suas terras, pois com a criação do Parque Nacional do Monte Roraima em 1989, houve uma sobreposição de uma parte do território tradicionalmente ocupado pelos Ingarikó (duas aldeias estão localizadas dentro do Parque e outras sete estão situadas na região do entorno). Além do povo ingarikó, a terra indígena Raposa Serra do Sol abriga outros povos que recentemente conseguiram recuperar seu território.

Os Ingarikó são denominados como Patamona ou Akawaio na Guiana e poderiam ser designados como Kapon, pois, segundo Butt Colson (1985), é a autodenominação desses povos no Brasil, na Guiana e na Venezuela, respectivamente. Para a autora, o grupo Kapon compartilha um conjunto de hábitos socioculturais presentes no contexto linguístico e religioso. Isso significa que o termo ingarikó pode ser usado numa variedade de contextos por si próprios e por outros. “[...] é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato.” (CUCHE, 1999, p. 193).

Atualmente, os Patamona no Brasil tendem a identificar-se como Ingarikó no contexto das políticas nacionais. Só no Brasil é que o nome ingarikó tem um significado nacional. Nas últimas décadas, o grupo étnico vem tentando obter o reconhecimento de seu dialeto como uma língua separada. No entanto, novos estudos sobre os três dialetos podem fornecer outras informações e critérios que poderiam alterar a demanda atual. Hoje as sete comunidades que são reconhecidas entre os povos originários indígenas de Roraima como “malocas”⁵ Ingarikó revelam a presença de vários subdialetos.

Os falantes Ingarikó também se comunicam de forma clara e direta com os falantes de Taurepang e Arekuna (Pemon, índios que vivem em áreas vizinhas). Os Ingarikó conseguem falar e entender a língua Macuxi (também da família Carib) e os Macuxi apresentam certo nível de compreensão da língua dos Ingarikó. Os Ingarikó reconhecem seus parentes e “[...] tomam o grupo Kapon como base de origem”. (CRUZ, 2008, p. 119).

⁵ Distinta da organização do *Aldeamento* de estrutura urbana europeia. Na visão do índio, a “*casa de morada*” e o meio-ambiente fazem parte do mesmo ciclo natural. Tanto a maloca como a terra são renovadas pela própria natureza, enquanto que para o homem branco sentido de renovação da residência e da propriedade territorial passa pelo viés da tecnociência, da economia e do *status* social. (OLIVEIRA, 2003).

O monolinguismo ainda é predominante entre a geração mais velha; quanto ao bilinguismo e o plurilinguismo, estão presentes tendo em vista às relações de contatos, pois além da língua materna, os Ingarikó falam idiomas da língua portuguesa, espanhola e Inglesa. (CRUZ, 2008a). Essa situação foi gerada pelos vários contatos sociais e pela escola na própria fronteira. Apesar de estar fixado nas áreas de fronteira numa vasta região florestal, o povo Ingarkó também exerceu, por longos períodos, trabalhos forçados na abertura dos caminhos pelos quais os “não índios” avançaram no domínio das terras.

2.4.1.2 Os Macuxi

Os Macuxi são considerados, entre os grupos da família Karib, o mais numeroso. Eles habitam, em sua maioria, na região das serras, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi⁶, território atualmente partilhado entre o Brasil e a Guiana, porém também encontram-se em outras localidades nas regiões mais planas. Eles têm enfrentado, desde o século XVIII, situações adversas em razão da ocupação não indígena na região, marcadas primeiramente por aldeamentos e migrações forçadas, depois pelo avanço das frentes extrativistas e pecuaristas e, mais recentemente, a incidência de garimpeiros e a proliferação de grileiros em suas terras. Hoje protagonizam, juntamente com outros povos da região, um dos maiores impasses relativos aos direitos indígenas no Brasil contemporâneo.

A pesquisa etnográfica de Diniz (1972) apresenta os Macuxi em contato com os “não índios” ocupantes da região rio-branquense na segunda metade do século XVIII, após o estabelecimento do Forte de São Joaquim e o posterior ingresso das primeiras cabeças de gado bovino. Mas o convívio entre grupos indígenas e não indígenas procedeu apenas em uma pequena parte da população indígena, uma vez que esta sempre procura manter-se arredia a uma plena aproximação com a frente aos ditos regionais ou não indígenas.

A interação, que sempre foi moderada desde o final do século XVIII, com a chegada paulatina dos novos vizinhos, particularmente no século XX, tornou-se progressivamente mais acentuada com o avanço do gado pelos campos naturais onde tradicionalmente se localizavam as aldeias Macuxi. Estes foram definitivamente envolvidos de maneira total pelo crescente número de criatórios.

⁶ Rio que nasce ao sul da República Cooperativa da Guiana.

Neste contexto, muitos povos foram forçados a trabalhar para os fazendeiros em troca de algumas ninharias.

Diniz (1972, p. 60), ressalta que “[...] a interação entre esses indígenas e os regionais desenvolve-se por meio de vizinhança, de relações comerciais ou de trabalho, de proselitismo religioso, de passantes e de ocasionais vendedores ambulantes”. Atualmente esse convívio se dá de forma contínua, delineado em espaços coletivos, criatórios pastoris e povoados. Por longos períodos, os Macuxi e os “não índios” formaram relações comerciais, de trabalho, religiosas, de passantes e de ocasionais vendedores ambulantes.

No trabalho de campo, verificou-se a presença do povo Macuxi contida nos quatro canteiros de obras visitados⁷. Apesar da maioria trabalhar como autônomos, um dos entrevistados estava empregado em uma das maiores empresas da construção civil. A maioria dos Macuxi que vivem e trabalham nas obras não nasceram em Boa Vista, geralmente vieram morar na cidade ainda crianças.

Há uma intensidade cada vez maior para a participação dos Macuxi na economia regional. Isso se realiza através da venda de sua força de trabalho, da diminuta comercialização de seus produtos de roça, particularmente da farinha de mandioca, da garimpagem diamantífera rotineira e incipiente, e da criação de animais domésticos.

Hoje, no novo cenário nacional, o povo Macuxi apresenta o maior número de lideranças na busca de reivindicação de seus direitos e assim tem se destacado na luta pela terra, existindo neste processo também uma identidade política. Neste sentido, a identidade política, de acordo com Prado, Campici e Pimenta (2004), é conformada ao elemento constituído no interior do processo mobilizatório, revelando-se como elemento mediador da consistência interventiva dos grupos envolvidos na luta, e assim promove transformações subjetivas e objetivas tanto em indivíduos particulares como nas diversas esferas da vida cotidiana.

2.4.1.3 Os Taurepang

Os Taurepang, como um dos grupos minoritários no Brasil, estão espalhados pela região de fronteira internacional. A maior proporção desses povos encontra-se

⁷ Espaços com maior número de trabalhadores com projetos eram constituídos a partir de plantas baixas.

na região da savana venezuelana. Os que habitam o lado brasileiro estão alocados nas Terras Indígenas de São Marcos e Raposa Serra do Sol, nas quais também habitam outras etnias. Desde as primeiras décadas do século XX, foram acossados pela expansão da pecuária no lavrado de Roraima.

Por volta de 1976, a rodovia BR-174 passou a cortar a área indígena São Marcos e atinge a região dos Taurepang. Então, as famílias Macuxi de outras regiões foram para as malocas de Sorocaima, a cerca de dois quilômetros do traçado da estrada. Assim, sua população foi quase dobrada com a chegada dos Macuxi, mas não houve problemas com o crescimento, apenas uma divisão de aldeias com formação de outra maloca, a Sorocaima II. (ANDRELLO, 1993).

Os Taurepang formam um dos povos situados nas regiões das serras, mencionados pelo etnólogo Koch-Grünberg (2006), como os Taulipáng, moradores de grandes extensões de terras desde o rio Surumu ao monte Roraima, os quais também eram denominados de Arikúna pelos índios Wapichana e pelos “não índios”. E somente após uma convivência longa com o grupo é que eles se autodenominavam como (Taulipáng/Taurepang), pois sua identidade étnica estava supostamente sendo revelada apenas pelo “outro”, mas o “eu” ainda necessitava ser manifestado.

Migliazza (1980) apresenta a migração desses povos nos anos de 1930 da Venezuela para a Guiana, seguindo os missionários adventistas expulsos pelo governo venezuelano. Já uma parte localizada no Brasil migra para a Venezuela em busca de melhores condições de sobrevivência. Porém, nos anos de 1950, um novo movimento migratório traz de volta da Guiana parte dos que tinham migrado em busca da irmandade protestante. A pequena população Taurepang ainda ocupa uma área no alto do rio Surumu com três malocas⁸: Boca da Mata, Sorocaima e Bananal. (CDIR, 1988).

Os povos mudaram seus hábitos, deixaram de tomar a bebida típica (caxiri)⁹, além de alterarem seus hábitos alimentares. Os rituais também são proibidos, como a pajelança, e são realizados casamentos conforme os critérios adotados pela Igreja adventista. Necessitamos compreender que a adesão aos princípios da religião

⁸ Termo utilizado pelos povos originários indígenas para definir as comunidades. Maloca (casa grande) antes se tratava de uma única casa que concentrava várias famílias.

⁹ Bebida a base de mandioca fermentada, o processo acontece depois que um beiju (bolo de farinha da mandioca) é assado depois colocado de molho antes do processo de fermentação. O Caxiri é partilhado principalmente nas festas ou eventos coletivos nas malocas.

cristã evangélica é um referencial das comunidades Taurepang. Nesse sentido, buscamos entender a religião, conforme Michaelis (2009), como o culto a Deus, ou a uma divindade qualquer, expresso por meio de ritos, preces e observância do que se considera mandamento divino.

Diante desta definição generalizada, trazemos a compreensão antropológica de Ortiz, (2001) ao enfatizar que toda religião é um lugar de memória e de identidade, pois congrega pessoas, fornecendo-lhes um terreno e um referente comum no qual a identidade do grupo pode se exprimir. As crenças religiosas, como “consciências coletivas”, aglutinam o que se encontrava antes disperso.

Para os Taurepang, a religião vem acompanhada da Igreja diferenciada de suas lógicas de mundo próprias. A Igreja, como instituição exclusiva das religiões cristãs organizadas, não se ajustou às muitas cosmologias do grupo e assim os princípios dominaram o ocidente com a implantação de suas assembleias. Conforme Danel-Rops (1988), a Igreja surge desde os antigos tempos cristãos, e muito rapidamente este termo aprofundou e acentuou o sentido do vocábulo grego *ekkesia*, que significa “assembleia”. “Já no antigo testamento, no qual o termo corresponde à palavra hebraica *qahâl*, ele designava uma coisa bem diferente de uma simples reunião de homens; era “assembleia do senhor”, a “Igreja do Senhor”. (DANIEL-ROPS, 1988, p. 277).

Diante da adesão ao cristianismo e especialmente à doutrina evangélica, muitos elementos culturais tradicionalmente pertencentes ao coletivo social Taurepang desapareceram. Porém os utensílios domésticos tradicionais de palha ainda são construídos com precisão. Outro elemento bastante significativo que ainda vive entre os povos originários indígenas é a língua materna falada por todos os indivíduos. Assim é respaldado como um dos elementos que marcam a identidade étnica desse povo.

Embora a língua não seja o principal elemento que identifica um povo indígena, ela é um fator importante de reprodução e produção dos conhecimentos tradicionais e de incorporação, de forma apropriada, dos novos conhecimentos do mundo externo ao grupo. O pensamento é único e universal, mas esta universalidade é expressa de maneiras distintas e específicas em cada língua. As categorias lógicas de pensamento, tempo e espaço, de quantidade e qualidade, de causa e efeito expressam-se nas categorias gramaticais de maneira distinta em cada língua humana. (LUCIANO, MEC/UNESCO, 2006, p. 117).

As descrições etnográficas de Theodor Koch-Grünberg (1911 a 1913) sobre o norte do Brasil e Venezuela direcionam-se para a visão cosmológica da etnia quase sem contato com o mundo dos “não índios” em pleno século XX. Ao interpretar justamente a concepção dos povos residentes na mais extrema região do conhecido Roraima, ele descreve:

Os índios aqui também têm certo medo do sombrio Roraima com seus segredos. Ao que parece, não conhecem nenhum caminho entre os dois planaltos que vá para o norte. Para eles, o mundo termina no Roraima. Têm apenas uma ideia imprecisa da região que existe para além dela. Dizem que o monstro vive na mata aos pés do rochedo Kukenáng e que, numa catarata perto dele, vive uma cobra grande. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 112).

Apesar de o povo Taurepang não praticar mais seus ritos devido à interferência do processo de evangelização especificamente da Igreja Evangélica Adventista, é possível que ainda persistam elementos intrínsecos correspondentes à cosmologia dos povos indígenas. Portanto não se pode afirmar com propriedade que suas memórias sobre a espiritualidade tenha desaparecido. Essa reflexão sobre o universo Taurepang se processou quando se visitou uma comunidade. Assim discorre-se,

“Ao anoitecer, na maloca, um chefe de família nos convidou para dormirmos em sua casa, atou nossa rede no mesmo espaço em que ia dormir, e ali ficamos conversando na língua portuguesa antes de dormir. Enquanto isso, suas filhas comentavam em outro espaço da casa na língua indígena que seu pai não iria deixar que dormíssemos, conversando, segundo a tradução de seu pai. Entre uma conversa e outra, perguntamos quando resolveu ser evangélico, e ele respondeu: “há mais de trinta anos”. Ele falou muito sobre a fé cristã. Aproveitamos para perguntar sobre as antigas crenças, se já havia acreditado em pajés ou pessoas que curam. E ele afirmou que ainda acredita que há pessoas que curam sim, que elas existiam, e havia pela região das serras um pajé do bem, que curava as pessoas. Contou que sua mulher havia ficado doente de tristeza devido a um feitiço que umas pessoas novatas lhe fizeram e o mesmo queria levá-la para o pajé curar, mas por ser religiosa não aceitou e veio a falecer”. (Diário de Campo, Janeiro de 2010).

2.4.1.4 Waimiri-Atroari

O território imemorial de ocupação se localiza nas atuais regiões Sul do Estado de Roraima e Norte do Amazonas. Os Waimiri-Atroari eram mais conhecidos como *kinja*, quando segmentos expansionistas da sociedade envolvente brasileira travaram

seus primeiros contatos com eles, sobretudo a partir do Século XIX. Eles são considerados como uma das etnias quase totalmente dizimadas devido aos projetos de expansão e comunicação de nosso tempo, de acordo com a FUNAI (2010).

As terras ocupadas pelo grupo eram pródigas em produtos de grande importância comercial para a época, atraindo assim a cobiça de colonizadores pioneiros que subiram pelos rios Negro, Branco e Jauaperi. A intensificação do contato da sociedade nacional com os Waimiri-Atroari acarretou-lhes, por essa época, consequências dramáticas, pois a população foi provocada por choques armados e surtos epidêmicos de doenças exógenas, que debilitaram toda a sua população.

Vale (2002) apresenta a sùmula sobre a situaçãõ de contato, o qual aponta Barbosa Rodrigues (1884) século XVIII, como um dos primeiros sujeitos a ser considerado pacificador dos índios e a escrever um livro, cujo título é “Pacificador Crichaná”, com a expansão mercantilista e extrativista das coroas portuguesas e espanholas interessadas em delimitar seus espaços geopolíticos. Tal denominação de “pacificador” desencadeava como forma de construir uma nova imagem sobre o grupo étnico para facilitar a missão em um processo mais amistoso de contato entre índios e não índios.

Nas comunidades Waimiri-Atroari, houve sérios conflitos com os “não índios” por motivos de terra e principalmente pela procura da castanha-do-pará, no século passado e início deste século. Os contatos com os brancos até a década de 70, quando foi iniciada a construção da BR-174 (Manaus - Caracaraí), cortando na metade o seu território, provocou resistência dos índios à abertura da estrada. Muitos deles foram massacrados e aldeias dizimadas pelo lago da Usina Hidrelétrica de Balbina, e os seus moradores foram transferidos para novas aldeias, pelo Programa Waimiri-Atroari. (MILLER; WANDELLI; GRENAND, 1989).

A interferência das terras foi agravada devido à instalação de uma empresa mineradora e ao alagamento de uma parte de seu território pela construção da hidrelétrica. Após negociarem com os “não índios” hoje têm assegurados os limites de um “reserva” territorial para garantir o potencial cultural e o crescimento do grupo, sendo que a transaçãõ se processou após vários danos ambientais e humanos na região.

Três grandes empreendimentos estiveram na base desse processo: a rodovia BR 174, estabelecida dentro da terra indígena, entre 1974 a 1977; a instalação do Projeto Pitinga (do grupo Paranapanema), de extração de cassiterita, como resultado de chicanas jurídico-administrativas, tramadas nas esferas do governo federal, que culminaram no esbulho da terra dos Waimiri-Atroari em 526 mil ha, e na abertura, no interior dela, de uma estrada ilegal para o escoamento do minério extraído. Por fim, houve a construção da hidrelétrica de Balbina (concluída em 1987), único empreendimento que teve a preocupação e o compromisso ético de procurar minimizar os impactos socioambientais negativos que poderiam afetar a comunidade Waimiri Atroari, em decorrência não só do reservatório de 30 mil ha construído na terra indígena, como também de todo o contexto social, político e econômico da região. (WAIMIRI-ATROARI, [2012?]).

Devido aos impactos com a construção da BR-174 atravessando as aldeias, se fizeram negociações para que se bloqueasse a estrada no período noturno¹⁰, para atenuar os prejuízos na biodiversidade. Mas um grupo empresarial de Roraima tenta romper essa negociação, alegando entrave econômico. Mas o povo Kinja, sobrevivente da região de floresta têm se organizado de forma bastante articulada, pois possuem uma identidade política exemplar, capaz de manter a prática do bloqueio do tráfego de veículos.

2.4.1.5 *Wai-Wai*

Os Wai-Wai são habitantes localizados na região de planaltos geologicamente antigos da Guiana, irrigados pelas cabeceiras do Rio Essequibo, que corre ao norte em direção ao Atlântico, e pelo Rio Mapuera, que corre ao sul em direção ao Amazonas. O terreno é ondulado e, durante a estação chuvosa, forma uma espécie de colcha de retalhos irregular constituída de lugares entrecortados por áreas inundadas. A precipitação pluvial é maior entre abril e final de julho e de dezembro a janeiro, mas chove durante todo o ano. As castanhas-do-pará, as tartarugas grandes de água doce e os jacarés são raros ao norte da divisa; predominam, porém, a flora e a fauna típicas da bacia amazônica. (MEGGERS, 1977).

Durante séculos, sobreviveram a partir de trocas e de redes de relações na região. Em tal rede, são historicamente reconhecidos como especialistas no fornecimento de sofisticados raladores de mandioca, papagaios falantes e cães de caça. Howard (2002) descreve que os contados entre os Wai-Wai criou uma espécie de divisão de trabalho entre as aldeias com relação aos setores da sociedade

¹⁰. Uma barreira é colocada pelos órgãos do estado impedindo a passagem de veículos das 18 às 06 horas.

envolvente de onde procuravam obter bens e serviços. Apesar de sua crescente dependência do mundo exterior, o grupo tentou evitar uma associação exclusiva com apenas um desses setores, fugindo assim de uma exploração sistemática.

A descrição de Howard (2002) ainda revela que os Wai-Wai fizeram o possível por conduzir suas relações com os diversos agentes de contato de modo a preservar sua própria independência, mobilidade e liberdade para escolher alternativas, habilidade política ao jogarem deliberadamente uns “não índios” contra outros, a fim de gerar competição pela sua lealdade: contra a agência indigenista guianense, os missionários, contra a FUNAI e os missionários da Missão Evangélica da Amazônia MEVA contra os interesses do jatapu, sem falar dos antropólogos contra todo os outros. Assim procuravam novos espaços de manobra apesar da crescente intrusão dos “não índios”.

Com a chegada missionária, houve substituições de concepções cosmológicas entre o povo Wai-Wai. Outro mecanismo de contato é a escola, que tem sua existência desde a chegada missionária, tornando-se mais firme quando incorporada pelo estado através da formação dos professores indígenas em magistério para atuarem nas séries iniciais.

Atualmente, com a implantação da educação escolar, as relações com a sociedade nacional se estenderam de forma expressiva entre as diversas etnias. Esta condição se constitui na formatação de um currículo diferenciado no sentido de valorizar as peculiaridades do grupo étnico. Tal configuração curricular corresponde às outras etnias.

Outra situação de contato destacada entre os Wai-Wai se deu no início dos anos 1950, quando os missionários introduziram o ensino da escrita como forma de cumprir sua meta de catequese, e eles consideram este um meio privilegiado para difundir a Bíblia, que traduziram na íntegra e contém 600 páginas. No contexto atual, os Wai-Wai reivindicam o acesso à escrita e à educação escolar como condição fundamental para sua autonomia.

2.4.1.6 Os Ye'kuana ou Maiongong

Estão localizados na região fronteira, no Brasil, na mesma área correspondente aos Yanomami, divididos em três comunidades às margens do rio Auaris e Uraricoera, a noroeste do Estado de Roraima, fronteira com a Venezuela. A

maior parte desta etnia vive em território venezuelano, são antigos viajantes na Amazônia, na floresta e na cidade. Eles mostram como a articulação de espaços diferentes, dentro e fora de seu território tradicional, cria uma dinâmica que, longe de descaracterizar sua identidade, pode favorecer um sistema de criação e manutenção de redes de apoio, de trocas econômicas, de informação e de projetos econômicos e sociais. (ISA, 2000).

Andrade (2007) descreve em sua tese que o primeiro registro de contato com os Ye'kuana data de 1744, na Venezuela, quando o Jesuíta Manuel Román encontrou, durante sua expedição à bacia do Orenoco, o canal Casiquiare, que liga este rio ao Amazonas. Nos anos 1980, vinte anos após a chegada da Missão Evangélica da Amazônia-MEVA em Auaris, chegava uma nova missionária para atuar no setor da educação entre os Ye'kuana. Neste mesmo período Moreira (2010) ressalta que alguns dos jovens Ye'kuana já estavam em Boa Vista, nas casas dos “conhecidos”, e cursavam o primeiro e segundo graus (hoje, ensino fundamental e médio) nas escolas públicas da capital, e até mesmo na escola de Surumu¹¹, tendo esta última um regime de internato organizado por missionários católicos.

Vivendo na área indígena Yanomami, os Ye'kuana conservam valores que ainda perfazem a cultura original, entre elas os trabalhos com artesanatos de palha e a língua, porém elaboram adereços com miçangas coloridas supostamente introduzidas pelo homem branco. Hoje o grupo possui uma associação APYB¹², criada em 2006. Esta organização tem parceria com Hutkara, conduzida pelo líder Yanomami Davi Kopenawa. A comunidade já esteve ameaçada pelo garimpo clandestino, porém nos dias atuais as organizações parceiras reagem com êxito frente à problemática.¹³

¹¹ Rio brasileiro que tem seu curso no município de Pacaraima na linha divisória com a Venezuela.

¹² Associação do Povo Ye'kuana do Brasil.

¹³ O presidente da APYB, Castro Costa da Silva, recebeu ao longo da assembleia denúncias sobre garimpos próximos à comunidade Ye'kuana de Waikás, local do encontro. As lideranças dessa aldeia reclamaram da ausência da FUNAI e do poder público na região, o que facilita a atividade de garimpo ilegal ao longo do rio Uraricoera. Logo após a assembleia, a Polícia Federal deflagrou uma operação de combate ao garimpo na Terra Yanomami que resultou em diversas prisões e apreensões. (3ª Assembleia Geral do Povo Ye'kuana discute o futuro da Terra Indígena Yanomami- 2012).

2.4.1.7 Saporá

Estes são povos que vivem nas savanas do norte do Estado de Roraima, nas regiões de Amajari e Taiano. As aldeias onde vivem os *Saporá* são compartilhadas com os índios Macuxi e Wapixana. Essa “mistura” de povos a que foram legadas as aldeias das regiões de Amajari e Taiano decorre do processo de ocupação dos territórios indígenas (colonização), que teve como consequência a depopulação de muitos povos e mesmo com o desaparecimento total.

Os Saporá são um exemplo de reflexão sobre a prática colonizadora em sua forma brutal para com esses povos. Reduzidos a alguns grupos familiares, eles foram absorvidos por povos com quem mantinham intensas relações de trocas comerciais e matrimoniais, como os Macuxi e os Wapixana.

Em um determinado momento da história mundial, a descoberta do Brasil ou a Segunda Guerra Mundial, acontece o contato e os Saporá iniciam uma trajetória de fuga dos brancos, que resulta na sua dispersão e depopulação, quando ainda eram bravos [...]. (CAVALCANTE, 2010, p. 195).

De acordo com Cavalcante (2010), a memória *saporá* apresenta o processo de reconstrução da trajetória desses povos, quando estes resistiram às imposições e ao recrutamento realizado pelos “não índios” resultando na dispersão da população. As fugas não evitaram a captura de alguns membros para serem escravizados por fazendeiros. O estudo ainda revela que a presença de membros distribuídos entre domínios territoriais Macuxi e Wapixana traz reflexão inovadoras sobre outros povos que são expressos em vastas literaturas como já desaparecidos, assim, pode-se cair numa armadilha quando se afirma o desaparecimento de um determinado povo.

2.4.2 Povo de Origem Linguística Aruak: Os Wapixana

Os Wapixana são considerados o segundo maior grupo étnico do Estado de Roraima e estão organizados em seus territórios constituídos pelos processos demarcatórios homologados. Vivem na região de campos (ou do lavrado), compreendendo a área que vai do rio Branco ao rio Rupununi, região de divisão das águas das bacias do rio Amazonas e do rio Essequibo, em conformação às paisagens de florestas e elevações montanhosas pertencentes ao escudo cristalino das Guianas, que margeia a planície amazônica e é mais alta do que esta última.

A ocupação do território Wapixana, na primeira década do século XX, coincidiu ainda com o início da atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, de modo muito mais intensivo, dos missionários beneditinos. Além da região das serras ao norte, a missão beneditina atuava nas áreas centrais próximas do médio rio Branco.

Segundo Farage e Santilli (1992), as irmãs beneditinas ensinavam nas aldeias mais próximas de Boa Vista, acontecendo, assim, o recrutamento sistemático de crianças para a educação no internato mantido pelos missionários nas margens do rio Surumu, região das serras. Descreve-se aqui uma situação sobre a presença das missões beneditinas nas áreas indígenas Wapixana, quando foram buscadas informações sobre a construção de casas indígenas.

“Durante uma de nossas visitas até a casa do senhor Casimiro Cadete, na comunidade de Kanwanin, encontramos o mestre Casimiro lendo a bíblia. Como não estava usando óculos aos 92 anos, perguntamos sobre sua leitura e iniciamos um diálogo sobre sua vida de estudos, perguntando como começou a fazer leituras. E ele expressou que quando era criança foi alfabetizado pelas madres beneditinas e os estudos continuaram a cada 15 dias em dezembro, depois do natal. Assim ele desenvolveu seus estudos ao longo de oito anos”. (Diário de Campo, 05/02/ 2013).

O senhor Casimiro é considerado pela Diocese de Roraima como um grande mestre por ter traduzido o novo testamento para a língua Wapixana. Ele trabalhou desde sua juventude no comércio para os “não índios”. De acordo com John Hemming (1990), os grupos indígenas trabalhavam como vaqueiros e barqueiros. Muitos falavam em língua portuguesa e eram trabalhadores flexíveis, os quais voluntariamente se prestavam para trabalhar para os “não índios”. Estavam em permanente contato com a cidade de Boa Vista. Os Wapixana se tornaram alvos para trabalhar nas fazendas de gado perto de Boa Vista. Com isso, homens e mulheres foram facilmente arregimentados nos trabalhos agrícolas e nas residências, praticamente sem pagamentos.

A abordagem de Farage (1997) revela que as comunidades Wapixana são afetadas pelos partidos políticos em períodos de campanha eleitoral. Sem escapar às práticas correntes no país, no que tange às populações carentes, a compra de votos ali se faz homem a homem, no caso de candidatos operando individualmente, em distribuição de cobiçadas latas de óleo ou sardinha, ou então, quando o partido controla a máquina governamental, os presentes atingem toda a aldeia: desde a

campanha eleitoral de 1994, quase todas as aldeias Wapixana, do Uraricoera ao Tacutu passaram a ostentar não só tratores, mas também antenas parabólicas oportunamente doadas pelo governo do Estado de Roraima.

Hoje, com o processo de homologação das terras indígenas e a contribuição das lideranças, instituições públicas como a FUNAI e Universidades, além das Organizações indígenas, atenuaram-se os trabalhos dos indígenas nas fazendas dos “não índios”. Porém os Wapixana ainda são os principais personagens mantidos principalmente na área citadina como trabalhador doméstico, ambulante ou na prestação de serviços em muitas empresas sem os direitos devidamente garantidos.

2.4.3 Povo de Origem Linguística Yanomami

Seu território cobre, aproximadamente, 192.000 km², situados em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela na região do interflúvio Orinoco - Amazonas (afluentes da margem direita do rio Branco e esquerda do rio Negro). Formam uma sociedade de caçadores-agricultores da floresta tropical do Norte da Amazônia, cujo contato com a sociedade nacional é, na maior parte do seu território, relativamente recente.

Constituem um conjunto cultural e linguístico composto de, pelo menos, quatro subgrupos adjacentes que falam línguas da mesma família (Yanomae, Yanomami, Sanima e Ninam). A população total dos Yanomami, de acordo com Albert (2013)¹⁴, no Brasil e na Venezuela, respectivamente, é de 19.338 pessoas, repartidas em 228 comunidades (SESAI, 2011). A Terra Indígena Yanomami, que cobre 9.664.975 hectares (96.650 km²) de floresta tropical, é reconhecida por sua alta relevância em termos de proteção da biodiversidade amazônica e foi homologada por um decreto presidencial em 25 de maio de 1992.

Para os Yanomami, a terra-floresta não é um espaço inerte de exploração econômica (o que se chama de “natureza”). Trata-se de uma entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de intercâmbios entre humanos e não humanos. De acordo com Ramalho (2008, p. 10), “[...] do ponto de vista etnológico, apesar das diferenças linguísticas, os Yanomami são considerados em blocos, com base precisamente na ideia de unidade linguística”.

¹⁴ Instituto Socioambiental ISA. Primeiros contatos.

No Brasil, os primeiros encontros diretos de grupos Yanomami se deu com representantes da fronteira extrativista local, com os soldados da Comissão de Limites, funcionários do SPI ou viajantes estrangeiros, ocorreram nas décadas de 1910 a 1940. Entre os anos 1940 e meados dos anos 1960, a abertura de alguns postos do SPI e, sobretudo, de várias missões católicas e evangélicas, estabeleceu os primeiros pontos de contato permanente no seu território. Estes postos constituíram uma rede de polos de sedentarização, fonte regular de objetos manufaturados e de alguma assistência sanitária, mas também, muitas vezes, origem de graves surtos epidêmicos (sarampo, gripe e coqueluche), conforme afirma Albert (1992):

Após seus encontros com os brancos, os Yanomam do rio Catrimani mantêm contatos esporádicos com um posto do SPI e diversos representantes da fronteira regional, e assim, entre 1920 e 1965, passam por um período de contato intermitente. Nesse momento, adquirem diretamente produtos manufaturados em troca de produtos da floresta ou agrícolas e de trabalhos avulsos ou sazonais (coleta, carregamentos, desmatamentos). Suas redes de aliança política, orientadas para os Yanomam do norte, de quem obtinham fragmentos de metal provenientes dos Yekuana (caribes), são progressivamente abandonadas. Sua trajetória migratória orienta-se mais em direção ao sul, em busca de alianças com grupos yanomam em contato regular com os brancos, ou de locais mais próximos daqueles ocupados ou frequentados por estes últimos. O preço dessa busca de um acesso mais direto às ferramentas de metal são graves perdas demográficas, causadas pelas epidemias, de doenças infecciosas e malária, invariavelmente contraídas após os contatos com os regionais. Entre o final dos anos 20 e meados dos anos 60, pelo menos cinco epidemias assolam as comunidades do rio Catrimani. (ALBERT, 1992, p. 168).

O garimpo foi um dos mecanismos de contato mais devastador para os povos Yanomami, afetando profundamente os ecossistemas aquáticos, aumentando a turbidez das águas e diminuindo sua piscosidade, além de problemas de contaminação e poluição. Além disso, a prática da garimpagem afeta também a fauna e a saúde das comunidades indígenas, deixando-os sem resistência a doenças exógenas. Os Yanomami, ao se apoderarem da escrita, produziram vários documentos em que atestam seu repúdio ao garimpo em suas terras, denunciando-os, lembrando às autoridades os problemas ambientais e sanitários causados pela atividade garimpeira na Terra Yanomami. (NILSSON, 2008).

O contato da sociedade nacional com os povos Yanomami os conduziu assim como os demais povos originários no atendimento às demandas dos serviços no mundo dos brancos, são carregadores de bagagens, guias e condutores de canoas

que trafegam os profissionais de instituições que atuam nas áreas. Geralmente trocam os serviços por alimentos ou algumas peças de roupas. Assim relata um técnico em enfermagem:

“Eles caminham quilômetros conosco levando nossas bagagens, e abrindo os caminhos apesar de aparentarem frágeis em sua estrutura física estão sempre disponíveis para nos ajudar nos serviços”. (Diário de Campo 08/07/2013).

O contato dos povos originários indígenas com a sociedade nacional apresentados nesse percurso acarretou muitos prejuízos desde o século XVII através de projetos de expansão colonialista até o século XX. Com o alargamento do capitalismo industrial, foram ampliadas as vias de comunicação e exploração dos recursos naturais, que assim provocaram o extermínio de muitos membros pertencentes a etnias citadas durante este percurso desenhado para enfatizar o referencial contido nesta tese.

2.5 Considerações Refletidas no Arranjo Histórico do Quadro Social das Etnias

A síntese introdutória desta seção se apresenta como elemento necessário e norteador para perceber os subsídios utilizados no processo de dominação e escravização dos diversos povos originários indígenas e para, além disso, a apropriação das riquezas e disposição da terra. Desse modo, foram abordados recortes históricos considerados significativos, no sentido de contribuir para desvendar os fenômenos apresentados pelos atores sociais e suas identidades no campo empírico fomentado para a construção da tese.

O diálogo com as fontes históricas torna-se ferramenta básica para atender o aparecimento das possíveis variáveis apresentadas no processo identidade social do indígena trabalhador na área de delimitação da cidade. As composições abarcadas permitiram maior visualização sobre os principais mecanismos que beneficiaram o aproveitamento da mão de obra dos índios nas terras tradicionalmente ocupadas pelas etnias. Considera-se a penetração estrangeira em territórios étnicos, caracterizada pela caça às riquezas do novo mundo. Tal intenção proporcionou vários deslocamentos forçados dos habitantes originários nas trilhas amazônicas, que, apesar das barreiras infernais dos emaranhados das florestas e

dos acidentes geográficos contidos no relevo, formaram as Vilas e asseguraram a linha divisória mais setentrional brasileira, negando o sentimento de pertença e riqueza da ancestralidade dos grupos originários.

Todos os povos indígenas descritos até aqui possuem relações com as cidades, um reflexo das diversas capitais brasileiras. Em Roraima, o processo de vínculo com a cidade tem se constituído historicamente tanto na relação de trabalho com o mundo dos “não índios” quanto no envolvimento pelos movimentos indígenas em busca de reivindicações de direitos básicos, neste último caso, ocorreu em meados dos anos de 1980, com a formação de professores indígenas. Porém a vinda para a cidade acontecia de forma eventual, apenas em períodos curtos para estudos duas vezes por ano.

Para dar ênfase à questão do índio na cidade, é necessário analisar de forma mais panorâmica a situação dos atores convivendo nas cidades, levando em consideração as relações de trabalho. Quantos são? Como se apresentam? Como são reconhecidos? E como se reconhecem? É possível averiguar os elementos a partir das análises construídas quando asseguradas “[...] as necessidades de expansão econômica nas áreas de colonização mais antigas tornam as decisões em relação aos indígenas dependentes da política de terras”. (RAMOS, 2004, p. 252). Passa-se para o segundo momento, com a continuação do desenvolvimento de uma análise das políticas de Estado e os índios na atual conjuntura para explicar a atuação do índio trabalhador e a construção da identidade na cidade.

Ao longo do processo de pesquisa, percebeu-se sempre com mais clareza que se deveria trabalhar com os conceitos de “identidade étnica” (ou identidade cultural) e de “identidade política”. Isso se evidenciou na medida da luta pelos direitos indígenas e da assimilação de políticas públicas para os índios, e, sobretudo, na concepção de “processos de identidade” vividos pelos índios dentro da complexidade do mundo do trabalho na cidade e a sobrevivência das raízes étnicas e mesmo da presença da percepção política dentro desses processos.

3 O ENCONTRO ENTRE OS ATORES ÍNDIOS E O ESTADO: OS PROCESSOS DE IDENTIDADE PARA ALÉM DAS PAREDES DE ALVENARIAS NA CIDADE

Buscar-se-á apresentar as situações cotidianas dos índios trabalhadores através de uma leitura ancorada nas políticas públicas Estaduais. Para focar o objeto de análise em curso, serão tratadas algumas situações pontuais no sentido de posicionar os problemas frente aos processos de identidade dos índios trabalhadores na cidade. A ideia de processo de identidade será considerada a partir deste momento como uma perspectiva de interação. O termo processos é geralmente acompanhado pela palavra sociais no campo da sociologia. (LANGWORTHY, 1964, tradução nossa). Nessa perspectiva, a partir de Follmann (2012), enfocamos que, quando se fala em processo de identidade, vêm à mente, em primeiro plano, ideias de singularidades diferentes e de alteridade. Os processos de identidade referidos por Follmann são processos ao mesmo tempo individuais e sociais de identidade, que se dão principalmente na interface entre o social e o individual.

Apresentam-se inicialmente os organismos responsáveis pelas políticas de Estado e as relações com as ações indigenistas. Assim dar-se-á ênfase aos movimentos indígenas no processo de reivindicação e consolidação dos direitos que a eles foram garantidos pela Constituição. Em curso investigativo sobre os processos de identidade dos índios trabalhadores da cidade, apontam-se as políticas públicas como ineficazes às necessidades básicas da população indígena.

Em um segundo momento já encontrado espaço roraimense, segue-se focalizando a problemática das questões territoriais e a situação das migrações indígenas e sua permanência na cidade, seguido pelas políticas educacionais e condições de saúde. Para compreender a atuação das instituições, serão feitas interlocuções com os atores índios do campo de pesquisa como forma de compreender suas concepções, reações, expectativas e suas percepções de identidade social em seu sentido lato no mundo do trabalho.

3.1 Breve Apreciação Geral das Políticas de Estado e as Ações Indigenistas

Para entender que as políticas de Estado estão aquém das perspectivas indígenas, basta que se observem em alguns momentos as condições vulneráveis

em que se encontram os atores índios do Brasil e principalmente os atores do quadro em estudo. Essas políticas para os povos indígenas, com intensa fragilidade em sua totalidade, têm galgado por melhorias para alcançar as conquistas firmadas pelos próprios índios em constantes conflitos e negociações. Esses mecanismos estão atrelados à política indigenista, que é orientada pelo indigenismo, conjunto de princípios estabelecidos a partir do contato dos povos indígenas com a sociedade nacional.

Para Cardoso de Oliveira (1988), a política indigenista e indigenismo são categorias históricas, noções empregadas essencialmente no século XX, as quais foram estabelecidas como diretrizes vitoriosas no 1º Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940. A partir desse evento, foram formulados os princípios e metas que ocorreram nas práticas ou políticas indigenistas - pelos países do continente americano.

No Brasil, desde o século XVI, existem órgãos legais que definem e propõem uma política para os índios, fundamentados na discussão da legitimidade do direito ou não dos índios ao domínio e soberania de suas terras. O direito dos índios ao território que habitam esteve registrado em diferentes legislações portuguesas, envolvendo cartas régias, alvarás, regimentos. No período colonial, a política para os índios envolveu as guerras justas, descimentos¹ e escravização de índios e espólio de terras.

Considera-se que as políticas assistencialistas para atender os povos originários não foram pensadas em sua totalidade, independente de seus contatos com a sociedade ocidental. Por essa razão, a investigação apresenta alguns registros que ocasionam entraves na garantia dos direitos indígenas que estão concentrados no mundo citadino, deslocados de um sistema de organização coletiva. Assim, a pessoa pertencente a uma determinada etnia que está distante de uma relação comunitária não é assistida pelas instituições responsáveis, situação encontrada entre todos os trabalhadores da construção civil, pois não existe atenção específica para quem veio morar na cidade.

Cunha (2009) aponta uma análise contundente sobre a Lei das terras: (601.18/09/1850), como implantação de política hostil, pois mesmo após ser promulgada a lei, o Império determina a incorporação dos Nacionais as terras de

¹ Deslocamento de povos para as aldeias próximas a estabelecimentos portugueses.

aldeias de índios. Compreende-se que os territórios tradicionais de pertencimento dos povos originários foram desconsiderados, além de suas cosmologias ou formas organizacionais de vida coletiva.

Após longos períodos de resistência e dizimação em grande escala populacional, os grupos, ainda que reduzidos, empenharam-se ao movimento organizacional na luta contra os danos causados pela sociedade nacional. Assim, considerado pela análise de Lima (2008, p. 49)

O movimento indígena, entendido como ações organizadas para a resolução dos problemas causados pelo contato com a sociedade não indígena, sempre existiu, embora sob diferentes formas. No contexto social e político do fim da década de 1970, multiplicam-se as organizações não governamentais de apoio aos índios, e a partir dos anos de 1980, novos processos e formas organizativas surgem para enfrentar os problemas concretos das comunidades indígenas.

Para Cardoso de Oliveira (2000), antes de 1970, já ocorria, em alguns pontos do continente americano, o chamado “*red power*” estadunidense. Porém esse movimento não teve a resposta que se poderia desejar do Estado, numa época dominada pelo governo autoritário que surgiu do golpe militar de 1964, radicalizando-se em 1968, com o Ato Institucional nº 5. O governo não levou em consideração um movimento social que geraria a “União das Nações Indígenas-UNI” e, posteriormente, dezenas de outras organizações surgiram no bojo desse mesmo movimento. Porém a configuração estratégica tutelar já se constituía no início do século XIX, como modelo integrador a serviço do Estado.

Mas Lima (1995), reforça que a lógica tutelar se constitui a partir de 1918 com o Serviço de Proteção aos Índios- SPI, antes Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais-SPILTN criado em 1910. É através do SPI que a relação entre o Estado e as populações indígenas formaria o Indigenismo e política indigenista, com um léxico ideológico que marcou a ação administrativa do governo dos índios. É o que também ajuda a formular os contornos de uma identidade política.

É importante salientar que a maior notoriedade dos povos indígenas, na visão de Cardoso de Oliveira (1988), se consolidou a partir da criação do Serviço de Proteção, quando se estabeleceu uma polêmica sobre a dificuldade de pacificação dos índios Kaingang. Nesse sentido, Rondon mostrava a viabilidade de pacificá-los, contra a opinião de Von Irhing, que os considerava indomáveis. Nos anos de 1950,

ressurge a questão indígena com um movimento de opinião pública, visando à criação do Parque Indígena do Xingu. Isso deixa em evidência, de forma episódica, que as etnias dependem exclusivamente das políticas do Estado.

Com a Constituição Federal de 1988, os povos indígenas encontram novos apoios legais para recuperar os direitos originários. Com isso, buscam a afirmação como cidadãos etnicamente diferenciados, com a possibilidade de reconhecimento num Estado constituído por uma diversidade étnica. No entanto, a Constituição como Lei maior ainda não possibilitou a inserção das comunidades étnicas a uma participação integral das políticas públicas de desenvolvimento, possibilitando-lhes exercer plenamente seus direitos.

Um dos importantes fatores que ajudou a influenciar para o novo quadro legal no contexto roraimense está conformado aos movimentos a partir de 1970 como um período em que as lideranças indígenas começaram a ultrapassar as fronteiras nacionais. Dessa forma, os líderes, em comum acordo com seus grupos étnicos, buscaram a colaboração das organizações internacionais e prosseguiram até hoje. Pois, enquanto os índios clamavam por justiça pela devolução dos territórios, fazendeiros e políticos locais uniam forças para negar os pertencimentos, o que fez fortalecer o movimento.

3.2 As Ações Políticas dos Territórios Étnicos em Roraima no Tempo Presente e os Reflexos na Cidade/Índios Trabalhadores

No cenário político, é possível sinalizar as ações que foram decisivas para entender a atual situação dos povos originários indígenas em Roraima com relação às questões agrárias, educacionais, serviços e de assistência à saúde. Com base nos acontecimentos sociohistóricos, busca-se entender as situações de migração e a permanência dos índios no espaço cidade, especialmente na construção civil em Boa Vista, Roraima.

Apesar do distanciamento sobre as ações políticas, percebe-se que os índios trabalhadores na cidade discorrem sobre as ações do governo com o seu povo. Para eles, o governo impunha formas de organizações políticas para inseri-los na sociedade nacional, desde a obtenção do registro civil de nascimento até a inserção na educação escolarizada.

Considera-se na tese que as políticas públicas para os povos ainda caminham de forma paulatina, buscando melhores perspectivas para os povos em Roraima. Porém, apesar da existência de áreas homologadas e comportadas pela diversidade étnica, há uma grande concentração de índios na cidade, e é na construção civil que a maioria está buscando sua sobrevivência, principalmente nesse campo de trabalho, e até então não se conseguiu encontrar políticas públicas para índios que vivem na cidade.

Os diversos grupos étnicos estão constituídos mediante uma esfera territorial que se desdobra pela constante negociação de sua identidade étnica. Estes também se vinculam ao exercício da cidadania plena. Os territórios tradicionais são recuperados (ou parte deles) perante a transação de um quadro político conciso que tem como princípios as regras estabelecidas pelo Estado. As terras indígenas localizadas em Roraima têm recebido um apoio significativo da Igreja, Universidades e sindicatos quanto ao processo de identificação, demarcação e homologação.

Como assinala Lima (2008), na área geográfica compreendida atualmente como Estado de Roraima, o reconhecimento do território indígena foi editado na Lei Estadual nº 941 em 1917 pelo Governo do Amazonas, terras delimitadas entre os rios Surumu e Cotingo aos índios Macuxi, sendo que o reconhecimento dessa demarcação não aconteceu e sofreu forte pressão contrária por parte dos interesses políticos e regionais. Dessa forma o problema se estendeu até os processos jurídicos finais como homologações.

Uma das grandes problemáticas enfrentadas diante da homologação das terras contínuas está na forma como os índios são hostilizados, principalmente na cidade. Mesmo com apoio da Igreja Católica, os índios são personagens insignificantes neste cenário. Há casos de pessoas que se diziam católicas praticantes terem se afastado da Igreja por não suportarem sermões de padres em defesa das terras para os índios. Assim, os trabalhadores indígenas da construção acabam sendo penalizados com pagamentos irrisórios de suas obras, e não reconhecidos como trabalhadores que podem colaborar na engenharia civil. Assim expressa o pedreiro indígena Valmir, nosso ator coadjuvante:

“Os brancos me contratam, mas eu nunca fui fichado com carteira assinada, acho que eles gostam do meu trabalho, mas não pagam o que é justo. Aqui eu faço várias coisas, como alvenaria, carpintaria e

hidráulica, mas sei que não sou reconhecido". (Diário de Campo, em 20/05/2012).

A homologação em terras contínuas provocou grandes repercussões devido aos alarmes provocados principalmente pelos políticos locais de que, por trás do discurso de terras para índios, havia interesse de organizações internacionais e também pelo fato de que as terras homologadas causariam entrave econômico. Por outro lado, as lideranças já estavam buscando apoio em países europeus para que fossem devolvidas as terras.

Outros agentes responsáveis pelo resultado foram os movimentos ambientalistas e entidades de apoio aos povos das florestas tropicais. Para entender essas questões, avalia-se que as regiões geograficamente comprometidas pelo processo de ocupação, como é o caso da região de São Marcos e Raposa Serra do Sol, foram utilizadas para projetos econômicos tendo em vista a implantação pecuarista e rizicultura. Com a implantação das fazendas de arroz, a mão de obra dos índios nesse período estava presente mesmo com um sistema de mecanização que substituía a mão de obra em grande escala.

As comunidades indígenas apresentavam um acentuado crescimento populacional e, para eles, o que restava antes dos anos de 1990 eram a produção agrícola de subsistência e algumas pequenas criações. Segundo um ator indígena coadjuvante da pesquisa, índio ajudante de pedreiro, sua vinda para a cidade se devia à falta de recursos básicos para a família na comunidade, pois, além da alimentação, é necessário comprar roupas e calçados principalmente para as crianças, e o trabalho na roça não atende as expectativas. Assim, chegando ao espaço cidade, uma das formas mais rápidas para obter um recurso financeiro é a construção civil. Então, numa atividade como de ajudante de pedreiro, geralmente o pagamento é semanal.

Em todo caso, os índios que trabalham na construção civil reconhecem que não basta apenas demarcar as áreas e homologá-las, mas são necessários maiores investimentos, no sentido de proporcionar políticas públicas efetivas para as etnias. De acordo com Baines (2008), o índio tem condição de viver em uma área de reserva, mas não basta ter uma terra. Eles precisam de apoio para se desenvolver da forma como quiserem. A homologação continua torna-se necessária uma vez que as áreas demarcadas em ilhas são comprimidas pelos grandes empreendimentos trazendo as populações indígenas sérios problemas sociais.

Observa-se que, apesar da homologação contínua, ainda há muitas barreiras que devem ser superadas para garantir aos índios a segurança e os direitos básicos, mesmo se tratando de grandes proporções territoriais. A área Yanomami², considerada como uma das maiores reservas ecológicas do mundo, é invadida pela prática de garimpagem. Mesmo depois da homologação, os povos pertencentes a esse território fundam suas organizações para autodefesa, isso porque os órgãos estatais ainda são inconsistentes no sentido de proteger e garantir a qualidade de vida dos povos da floresta.

Assim, as organizações indígenas buscam ajuda internacional e exigem do governo brasileiro a elaboração de projetos na área da saúde, educação e segurança das diversas etnias. Essas “[...] organizações foram criadas para atuar como interlocutoras entre comunidades, Estados e a sociedade civil”. (LIMA, 2008, p. 49).

Mesmo com uma área significativamente expressiva do ponto de vista do Estado, os Yanomami necessitam de instalações na cidade, pois alguns permanecem longas temporadas na cidade, cursando o ensino médio e superior. Ainda que de forma sazonal, as interações dos sujeitos Yanomami na sala de aula são fatores que devem ser considerados relevantes, pois é esse contexto que muito contribui para desenvolver suas potencialidades.

Ao vir para a cidade, é comum encontrar rapazes Yanomami vendendo alguns artesanatos como forma de garantir a sobrevivência durante sua permanência e comprar alguns objetos de suas necessidades, como sandálias, camisetas e jeans, pois já necessitam desses recursos para transitar fora da aldeia.

As discussões sobre políticas de Estado em Roraima para as etnias são refletidas a partir das informações históricas na primeira seção dessa tese, as quais se referem às práticas implementadas desde a colonização. Segundo Lima (1995), as questões fundamentais relacionadas entre população nativa e conquistadores

² A etnia Yanomami possui uma diversidade interior já explícita na literatura, com diferenças linguísticas e em parte culturais, mas com evidente similaridade entre seus diversos grupos. O contexto histórico e geográfico, da relação intercultural com os atores da sociedade nacional e internacional, aumenta essa pluralidade, num território de 9.664.975 hectares. A organização política sempre privilegiou a comunidade, como coletivo de grupos familiares, que se unem ou se dividem conforme os consensos alcançados. A comunidade média é de 50 indivíduos, mas algumas alcançam 600 indivíduos, já denotando um processo de sedentarização maior, muitas vezes aglutinados por algum entreposto não Yanomami, um quartel, um posto ou uma missão. Maurice Seiji Tomioka Nilsson (*Organización Indígena yanomami: desde las amenazas a su territorio hasta la representación política en una sociedad sin estado. Yanomami indigenous organization. p. 27, 2008*).

têm provocado grandes contrastes, sobretudo nas informações históricas, que, por muito tempo, não conseguiram explicar a problemática da destruição e submissão, aliança e recomposição desses povos desde os primeiros contatos com os variados instrumentos de conquista portuguesa até os mais recentes períodos de expansão nacional sobre o território.

As instalações das fazendas nacionais, a partir do século XIX, pelo Estado brasileiro, através das frentes de expansão territorial, fizeram com que os índios aldeados passassem a dar lugar à ocupação dessas fazendas para a criação de gado. Dessa maneira, são expulsos das chamadas “malocas” locais de moradias, representadas pela coletividade dos grupos étnicos. Tais informações são fundamentadas e constatadas por Viera (2007) sobre situações vivenciadas em sua tese “Missionários, fazendeiros índios de Roraima” no antigo Território do Rio Branco. A tese apresenta uma análise, sobre as relações de conflitos e a resistência dos povos indígenas na região de fronteira.

Essa abordagem histórica fez refletirmos sobre os relatos dos trabalhadores índios na construção civil quando mencionam as trajetórias vividas por seus parentes que trabalhavam nas fazendas durante várias décadas. Enquanto demais membros das comunidades adentravam áreas de mata e cultivavam roças comunitárias à base da mandioca, da qual se extraía a farinha e o beiju, alimentos básicos para a sobrevivência dos grupos étnicos.

Através dos depoimentos, direcionou-se a metodologia da área citadina para o campo para ouvir alguns atores em uma comunidade a 150 km de Boa Vista, próxima às fazendas do município de Amajari, região onde se localizam diversos grupos étnicos e uma boa proporção de fazendas de gado. Lá aconteceu o diálogo com um índio idoso de 80 anos, que havia sido peão nas fazendas daquela região. Nem foi preciso perguntar sobre sua vida, ele mesmo já apresentou muitas informações, que assim discorre:

“Sejam bem-vindos aqui onde vivemos. Nós lutamos muito para estarmos aqui hoje, temos nosso gadinho, nossa rocinha, nossos filhos e netos e somos felizes. Antes não era assim, não tínhamos nada e passamos a maior parte de nossas vidas trabalhando para os fazendeiros, levantamos bem cedo, às quatro horas da madrugada, e não recebíamos dinheiro. O que eu ganhava era pancada, mas hoje não precisamos apanhar, temos muitas coisas e trabalhamos para nós mesmos. Olhe, eu tenho muito orgulho de ser índio”. (Diário de Campo, 01/01/2013).

Outro depoimento apresentado pelo um ator da comunidade de Juracy fez perceber que os fazendeiros assumiam uma postura escravocrata no século XX. Como já mencionado anteriormente, é comum encontrar índios que já trabalharam ou tiveram parentes explorados nas fazendas em troca de algumas ninharias. Os pedreiros, ajudantes e mestres de obra encontrados no processo de pesquisa não negaram suas origens, assim como as histórias de exploração de seus antepassados.

Outra questão considerada significativa neste relato é a expressão: “*eu tenho orgulho de ser índio*”, uma autoafirmação vinculada aos movimentos de resistência, como assinala Cardoso de Oliveira (2000, p. 42): “[...] a autoafirmação da identidade indígena passou a ser uma regra de aceitação absoluta pelo movimento. O ser índio passou a ser fonte de dignidade e de autovalorização para nós”. Conforme base teórica, isto se constitui a partir da existência de outro grupo ou sociedade que se contrastam.

Os relatos sobre os embates entre os índios e “não índios” são apresentados pelos índios sobre suas trajetórias no tempo presente e também comprovados pela literatura regional em períodos anteriores. Vieira (2007) descreve situações constrangedoras para os índios, como a expulsão de povos originários indígenas inteiros de suas terras para implantação da atividade pecuarista. Esses episódios possibilitaram maiores reflexões e apoio por parte dos defensores das causas indígenas.

Com os princípios estabelecidos no evento internacional latino- americano no México, vão avançando as ações indígenas e, a partir das discussões, são alavancadas as políticas reivindicatórias que asseguram os direitos constitucionais em 1988. Com isso, os próprios indígenas, junto às organizações não governamentais, entre as quais o próprio CIMI e muitos intelectuais, buscam os direitos fundamentais às etnias em Roraima.

As análises percorridas pelo viés histórico trazem elementos significativos para entender que as políticas de Estado em Roraima em relação aos povos indígenas ocorrem desde 1946. Vale ressaltar que a situação das terras indígenas em Roraima apresenta como um dos pontos de referência os frequentes conflitos entre brancos e “não índios” desde a colonização até o tempo presente. Situação refletida por Pedro, o ajudante de pedreiro assim expressa:

“Quando eu morava no interior, era comum pegar carona no trajeto da BR 174 até Boa Vista. Depois da demarcação das terras, os brancos não oferecem mais carona, e quando param é para dizer que nós não precisamos mais de seus favores porque tomamos as fazendas das pessoas que realmente trabalhavam no Estado”. (Diário de Campo, 25/08/2012).

O relato do índio mostra uma concepção de que o colonizador/e ou homem branco ou “não índio” é considerado um personagem superior, numa lógica desenvolvimentista de ocupação dos territórios e domínios de povos que consideram como pertencentes a “culturas inferiores”. Essas visões são configuradas na formação do Brasil como “[...] produto de três raças: o branco europeu, que, sendo do ‘ramo greco-latino’, era inferior ao ‘ramo anglo-saxão’, o negro africano, que jamais havia criado uma civilização, e o índio aborígine, que era de baixo nível cultural.” (SOUZA, 2010, p. 04).

As tomadas de direcionamentos com relação às terras indígenas se constituem desde as demarcações, registros e homologações. Nesse processo, a identidade étnica é definida por Poutignat e Streiff-Fenart (1998) como uma forma de organização social cujo sistema de categorização fundamenta-se em uma origem suposta. Assim, incorpora-se aos índios uma identidade política assinalada por Prado (2002) como um conjunto temporário de significados que delimitam fronteiras na questão dos direitos sociais e, exatamente por isso, ela é experienciada como um NÓS que está sendo impedido por um ELES de realização de suas demandas sociais, portanto como uma relação antagônica.

No cabedal etnográfico construído por Diniz (1972), sobre o povo Macuxi, já havia certo rompimento entre “índios e não índios” sendo que tal situação não se manifestava de forma violenta, tratando-se de uma prática silenciosa e camuflada. Os fazendeiros agiam de forma inescrupulosa na exploração da mão de obra dos índios, em condições de escravidão e/ou sem remuneração e assistência. Os povos originários não se conformavam com a exploração e submissão. Assim havia furtos e outras situações que os tornavam intrigantes à ordem pública da época. Com isso, muitos índios adotados pelos fazendeiros fugiam das fazendas.

Como os índios eram mantidos nas fazendas como vaqueiros/ou lavradores por tempo indeterminado, os “não índios” se utilizavam da categoria de “caboclos” com “índio civilizado” ou “empregado”. Nesta condição, entende-se que a identidade adquire uma nova categoria. Segundo Pollak (1992), uma identidade produzida

pelos outros. O caboclo era o serviçal, que deveria estar numa relação de submissão e obediência. Porém, em várias ocasiões, os fazendeiros se indignavam com os índios, quando esses se rebelavam. Assim se expressou um fazendeiro: *“caboclo é mal agradecido [...] quando começam a servir, vão embora [...]”*. Esse fazendeiro por sinal criou um Macuxi, o qual, em 1964, trabalhava como ajudante do vaqueiro em uma de suas fazendas sem receber remuneração. (DINIZ, 1972, p. 123).

Nesta abordagem, o autor apresenta várias situações de conflitos, as quais proporcionaram aos índios, ainda na década de 1970, disposições políticas capazes de criar estratégias de comunicação para se organizarem politicamente através da mobilização das lideranças de várias localidades. Mesmo com a existência de uma dimensão territorial em larga escala, os índios localizados em Roraima ainda enfrentam os rechaços por parte da sociedade envolvente, porque reivindicam os territórios e o reconhecimento de suas ancestralidades.

Só é possível averiguar a luta dos povos indígenas em busca da retomada dos territórios quando se depara com os relatórios do SPI sobre a invasão dos fazendeiros nas terras indígenas. Com ideais positivistas, o órgão estava voltado para o objetivo de transformar os povos indígenas em lavradores, integrando-os no mundo dos “não brancos”. Como objetivo de integrar os povos, havia a necessidade da obtenção do registro de nascimento, contendo a nacionalidade brasileira. Em um dos momentos marcantes do trabalho de campo, um dos índios, que se identificou no primeiro momento como Macuxi, relatou sobre a expedição do seu registro de nascimento:

“Fui registrado porque umas pessoas do governo foram lá na nossa comunidade registrar quem morava lá e a maioria se identificou com Macuxi porque estava em território Macuxi”. (Diário de Campo, 03/10/2012).

Este relato é abarcado numa lógica de que “[...] as identidades são construídas dentro e fora do discurso e que se precisa compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos”. (HALL, 2009, p. 109). Essa concepção é definida historicamente, e não biologicamente. A pessoa assume identidades diferentes em diferentes ocasiões, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coeso. Dentro de nós, as identidades seguem conflitantes, investindo em diferentes direções, de forma que as identificações acontecem contínuas e deslocadas.

Os índios teriam que existir através do registro civil como pertencentes à nação, não havendo uma preocupação com suas origens étnicas. Conforme Lima (1995), a desconstrução das informações fragmentadas acercadas por um imaginado território brasileiro é enfocada através de novas reflexões sobre os aparelhos fundantes utilizados pelo Estado, na elaboração de estratégias empreendedoras para os povos originários.

Nos últimos anos, as reivindicações e pressões por parte das organizações indígenas fizeram a FUNAI em Roraima promover algumas ações em busca de projetos autossustentáveis. Mas os projetos ainda caminham timidamente e não conseguem avançar com maior propriedade entre as comunidades, devido à baixa produtividade e o crescimento familiar. Os índios migram para a cidade em busca de melhores condições de vida. Assim assinala Luciano Macuxi, ajudante de pedreiro.

“Um dos motivos que me fez vir morar na cidade é que na comunidade onde eu morava a única forma para sobreviver era a roça, o projeto de gado ainda não tinha chegado quando estava lá. As fazendas fizeram a caça diminuir, então teria que esperar a implantação de outros projetos da FUNAI. Daí seria uma forma de permanecer por lá, mas a forma mais prática para melhorar as condições da minha família é sair de lá”. (Diário de Campo, em 25 /06/2012).

Os povos originários especificamente localizados no espaço roraimense ainda dependem do poder estatizado e de suas decisões judiciárias, os quais se constituíram como forma de assegurar e criar mecanismos de controle sobre as populações indígenas. São esses meios de controle que ainda decidem as condições básicas dos povos indígenas, com a saúde ainda fragilizada e a educação escolar diferenciada.

Analisou-se que, apesar de demarcarem terras indígenas consideravelmente “extensas”, como a Raposa Serra do Sol, a dimensão territorial perante suas lógicas de mundo são irrelevantes, considerando a relação entre homem e terra em suas cosmologias. Essas façanhas expressam percepções, interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades, que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade. (SILVA, 1994).

As populações étnicas de Roraima, assim como as demais do território brasileiro, também foram forçadas a se integrarem na sociedade nacional. Situação ainda presente no momento atual, pois os discursos reproduzidos pelos fazendeiros

e a própria imprensa local é que os índios sempre dependeram dos fazendeiros para sobreviverem como trabalhadores e que assim se constituíam de forma harmoniosa. Nas informações adquiridas através dos índios trabalhadores da construção civil, um índio revelou que sempre trabalhou com os “não índios” (fazendeiros) e hoje com os empresários e demais pessoas que necessitam de seus serviços.

É visível a presença de índios trabalhando oito ou mais horas diárias durante a semana nas construções. Encontram-se índios, a maioria brasileiros, exercendo atividade de pedreiros, já os guianenses, em sua maioria, eram ajudantes de pedreiro, com muita dificuldade de falar a língua portuguesa. Suas situações tornam-se mais complicadas porque são considerados estrangeiros, sem naturalização no País. Então buscam parentescos nas comunidades do lado brasileiro para adquirir cidadania. Se chegam diretamente para a cidade, há dificuldades quanto às instalações.

A situação dos índios guianenses é bastante complicada, já que as instituições públicas responsáveis pelos serviços de atendimento aos índios só atendem as etnias que vivem no território brasileiro. Não há nenhum tratado sobre o trânsito de pessoas de diferentes países da fronteira, pois não é simples tirar documentação na Guiana ou no Brasil quando se trata de estrangeiro. Porém as relações de parentescos nessas regiões ultrapassam as fronteiras geopolíticas de Estado.

Segundo Ferri (1990), os índios guianenses representam para a sociedade boa-vistense mão de obra barata, sendo explorados e discriminados por não se expressarem bem na língua oficial e aceitarem qualquer trabalho. Eles vivem fugindo da polícia devido a não regularização da nacionalidade. Os índios que vivem no contexto citadino advindos da Guiana, de acordo com Oliveira (2003), pertencem às etnias Macuxi e Wapixana e vêm à procura de melhores condições de vida na capital Boa Vista.

Durante as visitas, deparou-se com um senhor guianense que, a princípio, teve medo de falar, e só quando houve o diálogo com os demais trabalhadores e um de seus companheiros apontou para ele e disse que era guianense é que ele se sentiu seguro de que não se representava uma ameaça judiciária. Perguntado se poderia contribuir com a pesquisa, o homem disse que sim, sem problemas. Então, quando questionado sobre a nacionalidade, ele salientou:

“Eu nasci na Guiana, mas tenho parentes aqui no Brasil, tios e primos, uma parte mora aqui na cidade e outra na Serra da Lua. Eu ainda não regularizei minha situação aqui no Brasil. Estou trabalhando aqui nesse serviço para ajudar os parentes. Lá na Guiana, as coisas lá são mais difíceis para nós”. (Diário de Campo, 28/01/2012).

Entende-se que atualmente parte da migração dos índios jovens para o espaço cidade é fruto das ações fragilizadas das políticas públicas no processo de reorganização das terras indígenas, pois a busca pela educação escolar e profissionalizante é um dos fatores contribuinte para que as famílias venham morar na cidade. Esse fato é apontado por alguns índios citadinos, os quais justificam que seus deslocamentos se dão em busca de trabalho e estudo. Avaliou-se que a ineficiência na área educacional faz com que os jovens migrem para a cidade para prosseguir os estudos. Ou seja, as políticas são insuficientes para que eles se mantenham nas comunidades de origem.

As políticas indigenistas apenas delimitaram os espaços, sem a composição das bases necessárias para garantir a qualidade de vida dos povos originários como ativos em seus próprios territórios. A apreciação do arranjo estatal é compreendida como um grande cerco de paz delimitada pelo poder tutelar. Assim assinala Lima (1995, p. 131):

A imagem do grande cerco de paz revela-se em toda sua complexidade nas palavras do militar, sumarizando numerosos mecanismos ainda hoje em ação: técnica militar de pressionamento e forma de manter a vigilância, ao mesmo tempo assédio de um inimigo, visando cortar-lhe a liberdade de circulação, os meios de suprimento e a reprodução social independente (sem implicar o ataque dos sitiados), além de defesa contra os de fora do cerco, como num cercado para as crianças, estabelecendo limites e restrições aos por ele incluídos/excluídos, numa amplitude que deveria justificar um numeroso quadro administrativo de fato hoje em dia existente.

A questão agrária vivenciada pelos povos originários indígenas de Roraima, nos últimos anos, segue se reajustando perante as ações políticas de governo e principalmente com as organizações. Então, durante o percurso de reconhecimento das terras, houve muitas pressões por parte dos fazendeiros e políticos locais que causaram repercussão nacional e internacional. Entre estas, a concepção de que as áreas indígenas seriam vistas como um entrave para a economia local, situação que refletiu por todo o Estado e até mesmo algumas lideranças mantiveram uma posição contrária ao processo.

Os discursos contrários principalmente às causas indígenas, sendo reproduzidos em todas as esferas sociais, fomentam cada vez mais o preconceito aos grupos étnicos. Presenciaram-se, em muitos momentos, situações desconfortantes nas instituições de ensino e demais órgãos públicos locais principalmente quando se iniciaram as demarcações das *terras contínuas* para os povos indígenas. No espaço cidade, muitos índios vivem dependendo do trabalho informal e são frequentemente estereotipados como preguiçosos e inúteis ou outros adjetivos que ainda hoje são manifestados na sociedade boa-vistense. Mas o que se observa é uma grande massa de índios trabalhadores nas construções da cidade.

É diante desse quadro que as lideranças, ainda que fragilizadas pelas pressões advindas das elites locais, se organizam na tentativa de viabilizar novos procedimentos com recursos autossustentáveis para as áreas indígenas e evitar o fluxo migratório das diversas etnias para o espaço cidade. Para as lideranças, a cidade não é considerada um local adequado, principalmente para os jovens, devido às influências negativas da sociedade não indígena, onde eles acabam envolvidos com os problemas das drogas e alcoolismo. Então, a melhor saída é investir em programas de atividades agropastoris e educação básica completa nas próprias comunidades.

Um fato curioso para entender a constante permanência da população tradicional na cidade está na formação dos primeiros bairros dos arredores do centro de Boa Vista. Neles há um elevado número de pessoas pertencentes a etnias Macuxi e Wapixana. A pesquisa desenvolvida por Ferri (1990) aponta uma forte migração das etnias advindas de comunidades próximas de Boa Vista para os primeiros bairros adjacentes do centro da cidade (São Vicente, 13 de Setembro). Logo após, são encontradas também várias famílias em bairros mais afastados, como o Asa Branca³, um dos bairros considerados periféricos.

Hoje muitas pessoas de diferentes etnias vivem em bairros ocupados por invasões. Mas a chegada dos diversos parentes para viver na cidade é ancorada aos parentes que já se encontravam na região onde a cidade foi planejada, realidade evidenciada quando se percebe uma grande proporção de pessoas indígenas instaladas nos bairros mais próximos do centro da cidade de Boa Vista.

³ Um dos primeiros bairros distantes do centro da cidade a partir dos anos de 1980.

Com acelerado crescimento da cidade, os projetos de edificações aumentam intensamente na cidade, sendo um dos atrativos empregatícios para índios, no exercício da atividade de pedreiros, ajudantes, carpintaria, hidráulico, eletricidade e até mesmo mestre de obra em residências, prédios comerciais e algumas obras públicas. Sabe-se que muitos indígenas hoje seguem a vida sobrevivendo do trabalho pesado, pertencendo às comunidades mais próximas do município, como é o caso do povo Wapixana⁴.

Segundo um índio trabalhador: “não importa o que o “não índio” pensa sobre o índio, o importante é gostar do nosso trabalho”. Esse mesmo índio ainda relatou que tem muita facilidade de aprender, seus colegas o admiram, mas ele explica que é fácil porque é uma coisa que faz todos os dias, então se torna algo comum fazer uma leitura de um projeto e estabelecer medidas através de escalas, além de organizar projeções nos espaços reais.

Quando o índio afirma que o importante é a realização da prática, há uma significação do profissional. E é expressamente ancorada a identidade étnica. Essa construção é confirmada, segundo Erikson, (1976), como um processo de reflexão e observação simultânea, que ocorre em todos os níveis do funcionamento mental, pelo qual o indivíduo (se) julga a si próprio à luz daquilo que percebe ser a maneira como outros o julgam e percebe a si próprio em comparação com os demais. (ERIKSON, 1976, p. 21).

Muitos atributos relativos ao reconhecimento para com índios no tempo presente estiveram vinculados às ações católicas, pois como uma das instituições mais próximas da realidade, houve momentos na história em que se estabelecia uma relação harmoniosa com os regionais que tomavam posse de terras, mas depois de longos percursos, passa a apoiar os índios na recuperação dos territórios. De acordo com Vieira (2007), a Igreja rompeu com as elites locais e se interessou pelos problemas enfrentados pelos índios, como a demarcação das terras na implantação de projetos econômicos e políticos de cunho autossustentável para os povos.

Os conflitos Interétnicos incitaram os índios a unirem-se em prol da demarcação dos seus territórios. Com isso, as organizações não governamentais e universidades, além da Igreja Católica, formaram as alianças com intelectuais

⁴ Comunidades da região da Serra da Lua, a 20 km do município de Boa Vista.

(antropólogos, historiadores, linguistas e outros). Os centros de pesquisa das universidades, principalmente de São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro, junto às lideranças, foram fundamentais para o processo de reconhecimentos. O período das agitações referentes à demarcação dos territórios causou grandes revoltas na cidade por parte dos moradores advindos de outras regiões do país.

Mas a grande problemática em questão é tentar discutir com os atores investigados na cidade. Quais são os atores que estão diretamente envolvidos nessa questão? Que razões lhes fizeram índios empregados no mundo dos “não índios”? Razões que apontam uma população significativa no mundo do trabalho. Assim será tratado mais especificamente no último momento desse referencial “o processo de identidade do indígena trabalhador no espaço cidade e especificamente na construção civil”.

Durante a triagem para adentrar o objeto de investigação, deparou-se com expressões dirigidas aos povos indígenas extremamente preconceituosas, resquícios de um discurso reproduzido desde a entrada do branco ou “não índio” no continente americano. A seguir há uma das falas apresentadas pelo engenheiro da obra quando se buscou autorização para entrevistar índios trabalhadores:

“Eu desconheço índios trabalhando nas obras, porque esses são muito preguiçosos e a gente não tem nenhum interesse de contratá-los”. (Diário de Campo, 07/08/2012).

Esse tipo de percepção com relação aos índios co Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior mo preguiçosos já mencionados em outra situação mostrou-se como um forte estereótipo ainda visível nas falas dos demais grupos da sociedade envolvente nos dias atuais. Isso tem propiciado um absurdo desconhecimento sobre os costumes e as formas estabelecidas de vida dos povos originários. Outra leitura a respeito do pequeno depoimento do engenheiro faz com que se entenda certa incapacidade de enxergar por parte dos “não índios” os atores índios, possivelmente resultado da negação de uma pessoa capacitada para desenvolver práticas que são corriqueiras para os “não índios”.

De acordo com Luciano (2006), a partir da penetração europeia no continente americano, há mais de 508 anos, a designação “índio”, dada aos povos originários, sempre foi e continua sendo até os dias de hoje fortemente carregada de um sentido pejorativo, resultando em todo o processo histórico de discriminação e preconceito. Luciano, ainda reforça sobre a representação do índio na sociedade ocidental como

um ser sem civilização, sem cultura, incapaz, selvagem, preguiçoso e traiçoeiro, dentro de outra perspectiva também preconceituosa, o índio é um ser romântico, protetor das florestas, símbolo da pureza, quase um ser como o das lendas e dos romances.

No século XVIII, os povos originários passaram a ser vistos como representantes de uma era primitiva da humanidade e tornaram-se objeto de estudo para a observação de leis evolucionistas. Eles eram vistos como seres do passado, enquanto a civilização ocidental apontava para o futuro. Os índios eram associados a um estado de preguiça intelectual e indefinição entre coisas e homens, entre natureza e cultura. De acordo com Pereira (2007), o mundo ocidental representaria o futuro, o desenvolvimento e a evolução do trabalho e das ciências, o que afastaria os homens das antigas superstições.

Seriam os índios aprisionados em um tempo longínquo e primitivo, que fariam parte desse passado habitado por homens preguiçosos e atrasados. Mas a base de sustentação que foi presenciada em diversos canteiros de obra se concretiza pelas mãos de uma maioria indígena. Assim como nas fazendas, a mão de obra era necessária. A ocupação dos seus territórios originários negou-lhes os pertencimentos durante longos períodos.

Através dos movimentos junto às organizações não governamentais, as reivindicações pelas questões agrárias (direito a terra) e as políticas de Estado voltadas aos interesses agrários dos povos indígenas foram expressamente contempladas a partir da constituição de 1988 com um capítulo exclusivo dirigido aos índios. Portanto, para percebermos a condição das terras indígenas, buscamos, através do percurso histórico, a concepção de territorialidade indígena adotada pelo Estado brasileiro.

Segundo a Constituição Federal em vigor, artigo 231, são reconhecidos aos índios os direitos originários sobre as terras que estes tradicionalmente ocupam, destinadas a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. As terras, tradicionalmente ocupadas pelos índios, são consideradas também pela Constituição como bens da União. Tais terras são definidas no parágrafo primeiro, do referido artigo 231 e 232: Capítulo V e VIII da ordem social dos índios:

No artigo. 231 são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam competindo à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens.

No artigo. 232 os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos seus direitos e interesses intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 1988).

Os artigos constitucionais reforçam um reconhecimento da identidade a partir das delimitações geográficas e culturais dos povos. Contudo, ainda sob os domínios do Estado, o qual decide sobre o destino dos índios. Esta centralidade controladora do Estado tem a ver, em grande parte, com o fato de que o processo de demarcação e homologação das terras indígenas em geral desagradam os grupos dominantes. Em Roraima não é diferente, as demarcações e homologações desencadeadas na década de 1970 causaram desgosto para os grupos dominantes da região.

Luciano (2006) recorda que as terras indígenas foram regularizadas antes da Constituição de 1988, demarcadas, na sua grande maioria e de forma muito reduzida, a partir da ideia dominante na época de que os índios constituíam populações minoritárias sobreviventes, decadentes e transitórias, cujo único futuro era a integração total à “comunhão nacional”. Essa tese foi sustentada por elites políticas, econômicas e intelectuais da Academia.

As graves consequências decorridas do processo de reconhecimento das terras indígenas foram discriminações contra a cultura dos povos originários em sua totalidade, as quais contribuíram para a negação da identidade étnica e abusos de poder por parte das elites locais. A partir daí se desenvolve um ciclo vicioso, com expressões já citadas pelos brancos (não índios) “os índios são preguiçosos”, “tanta terra para pouco índio”, “para que demarcar terras para índios”. Até mesmo uma banda de forró nomeada “*Pipoquinha de Normandia*” compôs uma música extremamente preconceituosa. Eis os trechos da letra:

Não sou preconceituoso, Mas certas coisas eu não aceito. Se o índio é igual à gente, por que ele tem mais direitos? Área contínua, não. Área contínua, não.

O índio tá querendo é ser nosso patrão. Roubar gado, tocar fogo em ponte. Pro índio é uma diversão. Rouba tudo do fazendeiro e ainda quer uma demarcação. (PIPOQUINHA DE NORMANDIA, [1996?]).

Essa letra reforçou, na década de 1990, um grande sentimento de aversão por parte da sociedade envolvente para com os povos indígenas. A interpretação se

configurava como sujeitos totalmente desqualificados e desprovidos de integridade, acusados de furtos, indivíduos ameaçadores do bem público. Era assustador ouvi-la várias vezes ao dia tocar na rádio local. Só depois de uma longa luta das lideranças na justiça é que a música foi proibida de tocar nas emissoras de rádio, TV e demais eventos⁵. Assim observa-se que, ao longo da história, o poder público não tem se preocupado de forma efetiva com o futuro dos povos indígenas na região, ficando claro que só após muitas reclamações por parte das lideranças e a Igreja é que houve uma reação judicial para que os índios fossem respeitados como cidadãos.

A demarcação dos territórios indígenas em Roraima causou muitos danos às etnias, os quais ainda ressoam diante da justiça. Recentemente houve um julgamento do assassinato de um líder indígena Aldo da Silva Mota. Índio da etnia Macuxi, Mota foi assassinado em janeiro de 2003, aos 52 anos. Os acusados do crime foram absolvidos. As sucessões de crimes repercutem também entre os construtores índios.

Segundo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a morte do líder é apenas um dos vários crimes cometidos em virtude da disputa por terras na região. De acordo com levantamento do Conselho Indígena de Roraima (CIR-RR), 21 índios foram assassinados durante os 30 anos de luta, e ninguém foi condenado. O Conselho também contabiliza 54 ameaças de morte e 51 tentativas de homicídios contra índios, além de 80 casas destruídas e 71 prisões ilegais. Cinco roças e um centro de formação foram queimados e há pelo menos cinco casos de índios mantidos em cárcere privado.

⁵ O juiz federal Valisney Oliveira proíbe a venda do disco "Macuxi Esperto", da banda Pipoquinha de Normandia, de Boa Vista (RR), lançado neste mês pela gravadora Amazon Records. A Justiça também determinou a apreensão do disco e proibiu a execução pública de "Área Contínua, Não", de Zerbini Araújo. Para a Procuradoria da República em Roraima, a letra da música tem teor discriminatório. A ação cita a lei 7.716 de 89, que proíbe "praticar, induzir ou incitar, pelos meios de comunicação social ou por publicação de qualquer natureza, a discriminação ou preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência". Para o vocalista da Pipoquinha de Normandia, Clóvis Gadelha, a música, em ritmo de marcha carnavalesca, apenas descreve "fatos reais que aconteceram no Estado há algum tempo". Gadelha refere-se à acusação de que índios teriam destruído uma ponte e matado gado de fazendeiros em 94. O caso ainda é investigado pela PF. Para o índio Nilino Calé, um dos líderes dos macuxis e membro do Conselho Indígena de Roraima, a proibição da música foi "boa". "Essa música mostra que a população de Roraima não tem compromisso com a causa indígena." De acordo com Calé, os índios macuxis ficaram ofendidos por serem chamados de ladrões. Ao todo, foram prensados 6.000 CDs. Cerca de cem foram apreendidos. A banda estima que 3.000 foram vendidos antes da proibição. O advogado da banda, Netão Souto Maior, pretende entrar, na próxima semana, com pedido para que o juiz reconsidere sua decisão. O título da música refere-se à demarcação da área indígena de Raposa-Serra do Sol. O vocalista Gadelha diz que a proibição "gerou uma enorme divulgação" e que o procurador Ozório Barbosa Sobrinho quer censurar o disco para se promover. "Estou cumprindo a lei. É dever do procurador defender os direitos do índio", diz Barbosa Sobrinho. (MUGGIATI, 1996).

Depois de longas batalhas com mortes e muito sofrimento, os índios não só procuraram apoio total do Estado brasileiro, como também romperam as fronteiras através de Organizações Internacionais. Hoje Roraima possui *trinta e duas terras* indígenas registradas e homologadas, muitas foram demarcadas em pequenas áreas pontuais denominadas de ilhas; outras, contínuas, como a terra indígena “Raposa Serra do Sol”, depois de muita resistência dos políticos locais.

A ideia de uma área contínua, abrangendo as diversidades étnicas, é relativamente recente. Surgiu nas discussões das assembleias dos tuxauas realizadas anualmente desde 1971, palco de discussões e de troca de experiências entre as comunidades indígenas do estado. Inicialmente patrocinadas pela Diocese de Roraima, com missionários na comunidade do Surumu, essas reuniões culminaram no Conselho Indígena de Roraima (CIR), a principal organização política em prol da homologação da área. Foi assim que se iniciaram o grito de guerra “ou vai ou racha” para demarcar o território, as campanhas contra o álcool nas aldeias e a busca por financiamento para projetos econômicos, como a criação de gado. (FUNAI, 2006, p. 18).

As extensões territoriais étnicas representam uma singularidade para o Estado com um peso muito grande à questão indígena, tornando sua influência visível em todas as áreas de atividades em Roraima, como, por exemplo, a cerâmica Macuxi, os trabalhos em madeira, palhas e esculturas de pedra sabão. Em áreas florestais são encontradas grandes áreas contínuas de terras indígenas, como a dos Yanomami, Waimiri-Atroari, Wai-Wai, Trombetas-Mapuera e a Jacamim, situadas no oeste.

Com a demarcação e homologação das terras indígenas a partir do Conselho Indígena de Roraima-CIR, surgem os projetos autossustentáveis, os quais traçam programas de ação para recuperar e melhorar a qualidade de vida das etnias e as condições ambientais na região. Esses projetos considerados autossustentáveis são efetivados com as instituições como a Igreja Católica e alguns órgãos governamentais. Entre os projetos mais solicitados pelos povos originários indígenas, está o projeto de gado, seguido de outras criações e produção agrícola.

O projeto de gado, um dos que teve maior impacto duradouro e gerou uma grande expectativa e desejo de consumo por parte das comunidades, assim encontramos em comunidades projeto de gado (entenda-se doações de gado) da Diocese da FUNAI, do governo estadual e até de prefeituras. Isto sem contar que existe gado individual nas comunidades devido aos trabalhos que muitos fizeram em fazendas e que este era um meio de pagamento de serviços. Talvez por esta ser uma atividade bastante conhecida tornou-se uma reivindicação certa, mas do que outros projetos ou criações. (REPETTO, 2008, p. 77).

Foto 1 - Fotos da área indígena Raposa Serra do Sol



Fonte: Registrado por Fausto Carneiro.

Fonte: Registrado por Roseli Santos.

Presenciaram-se índios construtores oriundos das várias áreas indígenas, em uma das visitas na parte mais extrema do estado aos povos Ingarikó na região da Serra do Sol. Soube-se que um dos membros havia tentado se instalar na cidade para trabalhar na construção civil, mas logo sofreu um acidente e não permaneceu na atividade. Apesar de os principais interlocutores do trabalho de pesquisa pertencerem às etnias de maior população na cidade, Macuxi e Wapixana, houve contatos intermitentes com outras etnias além dos guianenses.

Foram encontrados membros pertencentes à etnia Taurepang atuando na área da construção civil, os quais não costumam dialogar com frequência na cidade e por isso preferem se manter distantes da atuação no processo investigativo. Eles são mais reservados na comunicação na língua portuguesa, preferindo responder só àquilo que lhes convém. Entre os Taurepang, aconteceram alguns diálogos com João Firmino, que teria vindo para Boa Vista para estudar e morar na casa de uma tia empregada doméstica, mas preferiu trabalhar para ajudar a família.

Conforme os contatos da pesquisadora nos espaços de trabalhos, a presença Macuxi em primeiro lugar e depois Wapixana é marcante na cidade, mas suas atuações nos movimentos reivindicatórios também são expressivas, pois somam o maior número de pessoas. As conquistas referentes às ações para o etnodesenvolvimento correspondem ao resultado dos movimentos de resistência e reivindicações dos próprios indígenas apoiados pelo CIMI. Tais ações buscam maior aproximação com todas as áreas indígenas, conforme mapa abaixo.

Figura 1 - Mapa do Estado de Roraima - 32 áreas indígenas



Fonte: Instituto de Terras e Colonização de Roraima (2010).

Muitos daqueles que pertencem a segmentos da população que não são indígenas e desconhecem o total de áreas demarcadas acham esse número um absurdo por desconsiderarem o percentual populacional indígena, situação fomentada pelos políticos através dos meios de comunicação. Assim apresentado pela Imprensa Brasil de Comunicação Agência Brasil de Gabriela Guerreiro e Iolando Lourenço Repórteres da Agência Brasil em 2005. **(Deputados apresentam decreto para suspender homologação da reserva Raposa Serra do Sol)**

Brasília - Os deputados de Roraima na Câmara dos Deputados vão tentar derrubar a homologação contínua da reserva indígena Raposa Serra do Sol, efetivada na última sexta-feira pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Hoje (20), seis dos oito deputados de Roraima apresentaram à Mesa da Câmara projetos de decreto legislativo que propõem a suspensão do decreto que homologou a reserva. Todos com o argumento de que o governo tomou a decisão sem acertar os termos para os limites das terras com os parlamentares de Roraima, entre eles parlamentares de partidos que integram a base aliada do governo no Congresso.

Na próxima semana, a bancada vai protocolar ação no Supremo Tribunal Federal (STF) para pedir a derrubada do decreto presidencial. "Fica claro que a Constituição não deu ao Poder Executivo, muito menos ao Ministério da Justiça e à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a liberdade para demarcar áreas a seu bel-prazer. Foram estabelecidos parâmetros que devem ser observados", afirma o deputado Almir Sá (PL-RR).

Já o deputado Francisco Rodrigues (PFL-RR) questiona a homologação por ferir, na sua opinião, o artigo 5º da Constituição Federal que garante o direito de propriedade ao cidadão e não prejudica o direito adquirido - em referência aos agricultores que terão que deixar as suas propriedades na reserva com a homologação. "O processo demarcatório não reconhece o direito dos proprietários de terras e desconsidera todas as cadeias sucessórias de mais de um século, numa época em que o ordenamento legal dava embasamento jurídico para as aquisições de terras", afirma Francisco Rodrigues.

O deputado Almir Sá disse que a bancada de Roraima, que sempre votou favorável ao Executivo na Câmara dos Deputados, a partir da semana que vem vai mudar de postura. "A bancada vai votar fechada contra o governo em protesto à homologação", garantiu. Segundo o deputado, a maioria da população que vive na reserva é contrária à homologação contínua. "O comércio ficou fechado hoje, com tarjas pretas e faixas com dizeres: estamos de luto. Tudo isso em protesto contra a homologação. Nesse momento, cerca de 30 mil pessoas estão no centro de Boa Vista protestando contra a medida", disse Almir Sá.

Os deputados que apresentaram projetos de decreto legislativo para reverter a homologação da reserva indígena são: Alceste Almeida (PMDB), Francisco Rodrigues (PFL), Maria Helena (PPS), Rodolfo Pereira (PDT), Luciano Castro (PSDB) e Almir Sá (PL). Os deputados decidiram que um representante de cada partido apresentaria o projeto à Mesa Diretora da Câmara. Para serem aprovados, os projetos de decreto legislativo vão precisar tramitar na Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara, por tratarem de questão indígena, e na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara. Depois, seguem para votação em plenário. (GUERREIRO; LOURENÇO, 2005).

Luciano (2006) argumenta que os parlamentares anti-indígenas e representantes dos grupos econômicos interessados nas terras indígenas encheram o Congresso Nacional de projetos de lei que visam reduzir ou mesmo anular direitos indígenas conquistados, pondo em risco o futuro dos povos indígenas brasileiros.

Além dos deputados citados na seção editada pelo jornal **Agência Brasil**, senadores e governos do passado e presente também apresentaram manifestações contrárias à homologação das terras indígenas. Apresenta-se aqui mais um parágrafo do artigo transcrito pelo Carvalho Pires na Folha de Boa Vista em 2003 publicado no site: socioambiental.org.

Mozarildo Cavalcanti acha um absurdo que no Brasil, que tem menos de 0,5% de indígenas, já existam demarcados para esta população 12% do território nacional. Acrescenta que um dos casos mais graves está em Roraima, onde a população indígena é de 7% e aqui mais de 50% das terras já estão destinados a reservas indígenas. (PIRES, 2003).

A visão desenvolvimentista dos parlamentares e chefes de estado negam a história, a identidade e os direitos dos povos originários, sobretudo para defender os latifundiários que, ao longo da história de ocupação na região, se utilizaram da mão de obra escrava ou semiescrava destes “[...] quando já não era possível explorar a mão de obra escrava dos negros, após a abolição da escravatura no país, em 1888, os índios continuavam sendo escravizados no extremo norte do país”. (VIEIRA, 2007, p. 41).

Com as declarações ineficazes dos políticos da região, constata-se deficiência nas políticas públicas locais no atendimento às necessidades fundamentais relacionadas às questões étnico-territoriais dirigidas ao reconhecimento e sentimento de pertença dos atores índios. As ações contrárias aos direitos para esse fim têm causado sérios problemas nas áreas indígenas, vários projetos destinados às áreas homologadas são obstruídos no processo de execução.

O antropólogo Maxim Repetto (2008), professor da Universidade Federal de Roraima-UFRR, apresenta uma análise incisiva sobre a implementação dos projetos nas áreas indígenas. Sublinha que os projetos são submetidos à avaliação técnica e política, sendo que esses também dependem da disponibilidade de recursos. O Estado ocasiona grandes incertezas para as organizações indígenas que trabalham com projetos, pois os financiamentos por projetos não têm segurança de continuidade de um edital a outro, uma vez que estes dependem da continuidade das atividades.

Devido às barreiras enfrentadas para efetivação dos projetos autossustentáveis nas terras indígenas, surgiu a insegurança e falta expectativa na garantia da qualidade de vida de muitos moradores das comunidades. Provavelmente, com o aumento populacional nas comunidades se fazem necessários projetos mais dinâmicos capazes de impedir o desconforto e a incerteza. Mas a migração é um fenômeno constante antes da retomada das terras indígenas; eles vêm à procura de trabalho na cidade e não se desligam por completo das comunidades. Esse fato se apresenta na fala de um índio trabalhador da

construção civil na etnografia da pesquisa: *“estou sempre em contato com os parentes lá da maloca” disse Joel.* (Diário de Campo, 25/10/ 2012).

Foi também importante para a referência desta tese a contextualização das questões territoriais, cujo objeto de estudo é o índio trabalhador na cidade capital boa-vistense, de forma que possa analisar a localização dos atores etnicamente pertencentes aos respectivos territórios, com os quais estabelecem vínculos de parentescos. Contudo esses homens migram e constituem uma relação de interdependência com o mundo dos “não índios” e suas identidades fluem constantemente, se posicionando como trabalhadores, estudantes, profissionais. Para Coelho (2008), pode-se chamar o fenômeno de identidades polifônicas que nascem a partir da globalização.

É através de várias reflexões que se busca entender além das questões territoriais e outros retalhos que abarcam os sujeitos em sua totalidade. E um dos mais fortes fatores que se fazem presentes nas políticas de estado é a educação escolar, como um dos meios fundamentados para uma política integracionista e que assume no tempo presente uma extensão de resistência.

3.3 Educação Escolar para os Povos Indígenas e as Reflexões das Políticas Afirmativas nas Instituições de Ensino da Cidade

A situação educacional para os povos originários indígenas é o resultado de todas as ações sociais já discutidas ao longo do panorama que foi descrita até o momento, no qual se apresentou a luta dos atores em busca do reconhecimento das diferenças. Entretanto, percebe-se até o momento que a vinda do índio para Boa Vista depende de novas instabilidades para que esses sejam assistidos, porque na cidade, apesar de a maioria se concentrar nos bairros periféricos, ainda são dispersos. Isto é, não convivem em aldeias na cidade mediante as relações de parentescos, não têm convívio comunitário com seus cotidianos, o que é comum nas localidades de origem às quais pertencem.

O exemplo dessa realidade foi encontrar dois irmãos trabalhando no mesmo canteiro de obra e morando em bairros diferentes, distantes do centro de Boa Vista. Um deles é casado com uma moça do Maranhão e o outro é solteiro e mora sozinho. Entre os demais, existiam primos, os quais também residiam em locais diferentes. Diziam encontrar os parentes ou colegas de trabalho apenas aos finais

de semana para pescar ou realizar outras atividades. Dos atores pesquisados, apenas um estava estudando e tinha cursos de capacitação profissional de curta duração pelo SENAI.

A leitura sobre a história oficial brasileira mostra os povos originários indígenas brasileiros “aldeados”, sendo-lhes impostos programas de educação escolar desde o século XVI, pela ação catequizadora, civilizadora ao processo de integração dos índios na sociedade nacional. Dos missionários jesuítas aos positivistas do serviço de proteção aos índios, a tônica foi uma só, negar a diferença, assimilar os índios, fazer com que eles se transformassem em seres diferentes do que eram.

Nessa metodologia, a imposição da escola para os grupos étnicos serviu de instrumento de imposição dos valores alheios e de negação da identidade, línguas e culturas diferenciadas. Hoje há uma grande necessidade de que os índios busquem os conhecimentos do mundo dos “não índios” para que possam interpretar as leis e até mesmo adquirir outros saberes técnico-científicos para o ingresso no mundo do trabalho, como é o caso dos índios que vivem na cidade, como aqueles que estão exercendo atividade na construção civil e dependem do uso de técnicas para sobreviver.

Na realidade, a proposta de uma educação indígena verdadeiramente diferenciada se dá através de uma escola adequada para os povos indígenas que visem vigorar seus projetos socioculturais. Além disso, essa educação deve abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais necessários, com ajustes capazes de contribuir com a aprendizagem, de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global. (LUCIANO, 2006).

Com base nos princípios das políticas indigenistas, após a década de 1960, e a fluidificação dos movimentos para a educação popular, surgem novas concepções educativas, na qual se constroem as bases políticas para os trabalhadores rurais, que até então eram considerados desprovidos de qualquer modelo educacional. Em meio de muitos conflitos, a concepção libertadora dos ideais de Paulo Freire emerge para uma educação com emancipação, porém foi intimidada pelos ditames militares por ser uma concepção contrária ao sistema capitalista.

Devido às longas distâncias territoriais, o Estado de Roraima ainda caminhava numa tentativa de organizar o sistema de ensino regular, sendo que já havia, por parte da Igreja Católica, um trabalho de educação escolar para indígenas,

com alunos internos, para meninos e meninas, porém atendendo apenas uma região. Na realidade, a educação formal se destaca com os filhos de fazendeiros e/ou políticos da região, entre os quais muitos foram estudar em outras capitais do país para formação em nível médio e superior.

Como não havia ainda estrutura básica necessária que possibilitasse a entrada de alunos indígenas no processo educacional formal, muitos jovens de comunidades próximas de Boa Vista vinham estudar na cidade. Chegavam, no entanto, à cidade sem roupas adequadas para ir à escola, e acabavam sendo rechaçados pelos colegas. Não havia possibilidade de enfrentamento porque eles eram “caboclos”, designação do mundo dos “não índios” dirigida aos índios peões das fazendas. Essa ocorrência está contemplada nas entrevistas, por um índio trabalhador que relatou seus episódios na adolescência quando veio estudar e trabalhar na cidade. Este recorte será discutido mais adiante nas descrições de caráter mais etnográfico.

Muitos jovens indígenas que hoje vivem na cidade, especificamente nos canteiros de obras, relatam seus momentos difíceis no mundo dos “não índios” principalmente quando vêm à escola. Este é um universo muito diferente daquele que eles tiveram na infância. Já para os filhos desses trabalhadores, já nascidos na cidade, o estranhamento não é tão grande como era para seus pais.

No segundo semestre de 2012, a pesquisadora esteve em duas escolas com o objetivo de averiguar se elas desenvolvem atividades relacionadas às ações afirmativas contempladas na Lei 11.645/2008 no espaço escolar. Isso porque os índios trabalhadores estão inseridos na escola pública, e nelas a visibilidade e o reconhecimento dos jovens estão aquém das diretrizes educacionais brasileiras.

Prosseguiu-se então com objetivo de entender a aplicação da referida Lei mediante o currículo escolar. No contexto educacional, ficou evidente um grande distanciamento entre a aplicação da Lei e a prática pedagógica. Há educadores que desconhecem sobre questões étnico-raciais, ao ponto de uma professora dizer que essas *“coisas de índio, preto e branco não deveriam existir mais, pois isso reforça mais ainda o preconceito”*. (Diário de Campo, 30/11/2011).

A fala da professora pareceu bastante reveladora, mas um tanto irreal na percepção da realidade, já que se tratava de indivíduos em constantes conflitos consigo mesmos e com o outro. Além disso, sua expressão parecia de revolta contra as políticas afirmativas e processos de resistência, pois ela apresentava um discurso

sem fundamentos convincentes. Percebe-se nesta educadora a perfeita reprodução da cultura preconceituosa e discriminatória genuinamente assimilada.

No pátio da escola, meninos e meninas estavam circulando durante o intervalo, entre uma brincadeira e outra, suas identidades eram reveladas ali mesmo, com algumas expressões como “cabocos ou cabocas”, que querem dizer “caboclo” e até “Macuxi”⁶ pelos demais colegas, assim como o afrodescendente era apontado pelo colega como “negão”, com sentido pejorativo, em algumas ocasiões.

Essas designações são comuns nas escolas. Durante as observações, identidade étnica se revelava bastante expressiva, fora de contextos culturais e comunitários, numa relação social que delimita a afirmação do “eu diante do outro”, numa posição relacional no sentido contemplado por Barth em Poutingnat e Streiff-Ferrt (1998). Trata-se de uma fronteira como produto do contato e mutabilidade cultural em processo intranacional, em que, nos contextos específicos, cada grupo define quais as diferenças expressivas que delimitam sua etnicidade.

Com essa observação, foi estabelecido um nexos com os depoimentos dos índios trabalhadores, quando um relatava sua trajetória pela escola, tendo que brigar muito com os colegas que o haviam discriminado por ser um menino diferente que veio da maloca. Hoje há uma nova concepção educacional à luz de uma política reivindicatória para as diferenças, apesar das práticas inconsistentes, mas enveredar-se-á em busca das ações no contexto escolar.

Para dar ênfase, será exibida uma situação bem reveladora pelo índio Rodrigo, que iniciou sua trajetória como ajudante de pedreiro e hoje se considera um pintor profissional nas construções. Ele problematizou que, em sua época, a situação de quem vinha estudar na cidade era difícil.

“Vim para a cidade estudar, mas achei tudo um pouco distante de minha realidade, então tive muita dificuldade de me adaptar, principalmente na sala de aula. Não existia interação comigo, então eu ficava ali, calado, fazendo minhas tarefas e no intervalo era melhor porque não precisava ficar perto, só aos poucos eu fui me inteirando com os colegas”. (Diário de Campo, 08/08/2011).

Nas visitas às escolas, procurou-se saber se as instituições de ensino já desenvolviam algum programa ou projeto para trabalhar as diferenças étnico-raciais com relação às duas categorias afrodescendentes e indígenas. Segundo os

⁶ Afirmação étnica situacional. A etnia de maior número toma uma representação popular em destaque.

gestores, o único meio de trabalhar essas questões são os projetos da escola aberta, que acontecem aos finais de semana para desenvolver atividades artísticas como música, dança e capoeira.

A capoeira realmente traz certa valorização da identidade afro-brasileira, e como não há atividades que expressem a arte indígena, os estudantes índios acabam absorvendo raízes artísticas afro-brasileiras como a capoeira e outras atividades. Porém “[...] culturas afro-brasileiras e indígenas constituem um rico manancial a ser trabalhado nas escolas, em aulas, projetos, eventos e atividades, de forma lúdica e prazerosa”. (UNICEF, 2011, p. 14).

Com esses acontecimentos, ficou claro o não aproveitamento dos vários campos artísticos no processo de reconhecimento da identidade étnica indígena que seria oportunizada pelo próprio contexto escolar. E é nesse sentido que as fragilidades das práticas estabelecidas nas legislações são apontadas quanto ao seu cumprimento no desenvolvimento das ações pedagógicas, pois os próprios trabalhadores da construção civil desconhecem essas ações.

Para enfatizar os elementos que constituem as novas diretrizes educacionais, toma-se como ponto principal a realidade atual sobre as diferenças, no nexos com os movimentos sociais brasileiros. Nesta perspectiva, são elencados subsídios sociohistóricos e antropológicos relacionados às diferenças étnico-raciais, numa visão voltada aos interesses culturais dos povos indígenas e afro-brasileiros, como forma de retomar questões de cunho político no contexto educativo.

As concepções políticas proporcionam ascensão sobre as possibilidades de uma educação específica e diferenciada para os indígenas, que se desdobra nas diversas regiões brasileiras e reservas ecológicas compreendidas pelas diferentes etnias. A Lei de Diretrizes e Bases de 9.394 de 1996 sustenta no artigo 78 a garantia de uma educação para os índios bilíngue e intercultural:

- I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a afirmação de suas identidades étnicas; a valorização de línguas e ciências;
- II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não indígenas. (BRASIL, 1996).

Apesar da especificidade para a educação indígena, a legislação indígena salienta que índios são aqueles que convivem em comunidades devidamente reconhecidas como grupo étnico, no entanto, na cidade de Boa Vista, há famílias

indígenas vivendo distantes de suas “aldeias” de origem, em situações de risco e sobrevivendo de forma precária.

O governo federal, ao qual compete à gestão da política indígena no Brasil, não consegue traçar programas de assistência aos índios nessa situação, visto que todo o desenho de suas atividades está voltado ao atendimento dos índios que vivem em aldeias, moralmente os que habitam as regiões mais afastadas dos grandes centros. Além disso, os índios que vivem em cidades encontram-se em uma espécie de limbo jurídico, tendo dificuldades para fazerem valer qualquer direito, na medida em que também a legislação está construída para proteger os índios que vivem em seus territórios tradicionais ou afastados do convívio com o chamado “mundo dos brancos”. Morar em cidades tem sido equivocadamente entendido como um dado revelador da perda da intenção de manter a condição de indígena, o que implicaria uma certa renúncia tácita à proteção especial garantida pela legislação. Infelizmente, este entendimento desconsidera os processos históricos mencionados, dando margem a novos tipos de preconceito ainda não vislumbrados por nosso ordenamento jurídico. (ARAÚJO et al., 2006, p. 70-71).

A Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional expõe as possibilidades educacionais indígenas, e os princípios legais para as populações afro-brasileiras no âmbito da sociedade em geral no artigo 26-A, que estabelece para a educação básica o estudo da História da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinente à história do Brasil. (incluído na Lei nº 10.639, de 9-1-2003). (BRASIL, 1996).

A educação escolarizada para os indígenas ainda está a caminho de uma prática com as devidas atenções. Não obstante, houve grandes avanços nas escolas indígenas, desde que estas se encontrem nas aldeias. Isto se deve aos debates constituídos pelas organizações, nas assembleias e conferências dirigidas pelas lideranças comunitárias e principalmente educadores indígenas.

Sabe-se que ainda é carente a aplicabilidade da educação escolar diferenciada, principalmente no centro-sul e parte do nordeste brasileiro, pois, com a expansão das cidades, houve grandes impactos culturais e as etnias foram suprimidas. A Amazônia brasileira destaca-se nos projetos educacionais e biosustentáveis nas comunidades, além da maior expressividade étnica.

Pensar em uma educação para as diferenças é estabelecer diálogos através das políticas educacionais afirmativas. Estas devem estar vinculadas ao currículo de forma abrangente na construção histórica e cultural dos povos indígenas e dos

afrodescendentes, cujos valores, ao longo dos séculos da história brasileira, não foram reconhecidos, ao contrário, foram vítimas de preconceito social.

Na expansão da cidade, é incontestável o fato de negros e índios estarem trabalhando na informalidade.

É comum encontrar nas grandes cidades negros catadores de materiais recicláveis como uma única fonte de renda e indígenas sobrevivendo da venda de artesanatos e outras quinquilharias. Assim, numa sociedade desigual em que esses atores estão em posição de desvantagem, é através das políticas afirmativas no contexto escolar que acontecem as possibilidades de reconhecimento e afirmação de suas identidades. Igualmente, a valorização do cabedal histórico-cultural é considerada instrumento de resistência.

Nas culturas indígenas e afro-brasileiras, as histórias são a forma principal de transmissão e preservação do conhecimento e da cultura em si. Dessa forma é que têm resistido, com o passar do tempo, à massificação, que tende a ditar um padrão cultural uniformizante. (UNICEF, 2011, p. 12).

É a partir de muitas discussões acadêmicas, advindas dos próprios movimentos sociais, que surgem novos projetos de reconhecimento da identidade dos povos afrodescendentes e indígenas. Então, o processo de formação educacional nas escolas básicas altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que incluía no artigo 26-A a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que já consentia “História e Cultura Afro-Brasileira” sendo abarcada pela nova Lei 11.645 de 10 de março de 2008, que estabelece a obrigatoriedade da inclusão, no currículo das instituições de ensino, a história dos povos indígenas. (BRASIL, 1996, 2003, 2008).

Com os devidos ajustes nas diretrizes educacionais brasileiras, é possível galgar para que haja maior compreensão sobre as diferenças étnico-raciais do povo brasileiro, mesmo com muitos entraves, para que a responsabilidade social sobre as diferenças seja algo concreto. Porém, há que considerar que a educação escolar foi implantada no Brasil mediante os padrões da sociedade ocidental europeia, uniformizada, na qual se propagava um universo limitado sobre cultura e diversidade. Portanto é grande a importância da proposta em consolidar o ensino de História e Arte a partir de uma lógica que valorize as relações sociais, religião e cultura étnico-raciais.

Os índios, em suas comunidades, vivem dos recursos oferecidos pela natureza e das atividades agrárias, sendo que os índios que moram nas cidades

sobrevivem geralmente de prestações de serviços no mercado de trabalho. Portanto, a perspectiva de vida dos índios moradores das devidas comunidades torna-se mais focada no que se refere à valorização dos seus conhecimentos tradicionais, produção, consumo e distribuição de bens; enquanto os índios que moram nas cidades e não estão em comunidades estarão propensos a apostar na qualificação profissional e na capacidade de inserção no mercado local e global.

Diante dessa realidade, surge a necessidade da implantação dos projetos na escola e de formação diferenciada para as duas realidades indígenas distintas. Com isso, se quer destacar que, em relação aos jovens indígenas, os quais, por alguma razão histórica, se distanciaram aparentemente de suas comunidades e culturas tradicionais, a sua identidade étnica ainda permanece e está em constantes processos, sendo possível e desejável que eles mantenham seus vínculos afetivos, culturais e políticos, ainda que a distância.

Diante disso, percebe-se nos trabalhadores da construção civil um desejo de querer aprender novas técnicas. Nos diálogos, havia expressões “*quero voltar a estudar*”, e ao mesmo tempo diziam que o trabalho se tornava muito cansativo e lhes faltavam forças para estudar no período noturno. Tal situação era muito comum não só entre os índios, mas também entre os pertencentes a outras identidades que se encontravam trabalhando.

A marcação da identidade étnica permanece em inúmeros casos nos jovens indígenas. Quando os indígenas na construção foram indagados sobre o que gostam de fazer aos finais de semana, a maioria afirma que adora ir pescar, prática que está explicitamente marcada pelos povos originários da Amazônia. De acordo com Luciano (2006), muitos jovens que saíram há muito tempo de suas aldeias para estudar fora, ou mesmo para se aventurar mundo afora, voltaram e se tornaram lideranças de muito prestígio nas suas comunidades, colocando a serviço do seu povo toda a experiência acumulada e as lições aprendidas no mundo exterior.

A problemática sobre as migrações indígenas para as cidades e sua inserção na escola têm sido motivos de maiores discussões frente às políticas educacionais. Nesse sentido, os diálogos não partem necessariamente de critérios para implantação de escolas específicas na cidade, mas da execução de políticas afirmativas para indígenas e afrodescendentes, ou seja, a Lei 11.645 de 2008 já possibilita o repensar sobre as diferenças étnicas na escola na cidade. A elaboração

das leis complementares na atual política educacional é resultado das longas caminhadas percorridas pelos movimentos sociais.

Assim, passou-se a discutir os processos educacionais no contexto local na atualidade, considerando que em Roraima a educação para os povos indígenas tem contribuído para a valorização cultural e principalmente para agregar outros valores e atender as necessidades fundamentais das comunidades na preparação dos sujeitos em suas ações políticas.

3.4 Educação para os Índios: Da Educação Básica e Profissional ao Ensino Superior

A escola primária na comunidade é um dos marcos significativos nas memórias dos índios trabalhadores. Suas origens estão vinculadas às ações religiosas pelos sertões de Roraima e que sequencialmente seguiram as escolas próximas às fazendas, pois em sua maioria já haviam estudado na infância em suas comunidades de origem, sendo as aulas ministradas por apenas um docente. Hoje ainda há escolas multisseriadas, conforme a pesquisa e a fala dos índios trabalhadores investigados. *Existem escolas em comunidades com um professor para todas as séries de 1ª a 4ª série.* (Diário de Campo, 01/09/2012).

As missões religiosas foram às bases necessárias para a consolidação da aprendizagem baseada nos valores exógenos da cultura original, como falar a língua portuguesa, ler, escrever, tomar a bênção aos pais, entre outras coisas, ser leal com os superiores, além disso, havia a formação instrumental, como aprender a fazer. Essas informações foram trazidas por uma professora indígena que havia sido internada quando criança em um educandário⁷ na região da Raposa Serra do Sol. Em vários locais de moradia, são vistos comportamentos que são próprios dos princípios religiosos cristãos. O exemplo maior é a bênção dos parentescos entre pais e filhos, tios e sobrinhos, avós e netos.

As políticas educacionais escolares para os povos indígenas se desdobram moderadamente a partir da década de 1980. Contudo, a prática educativa ainda prosseguia numa perspectiva de integrar os índios aos valores nacionais, desconsiderando os conhecimentos socioculturais das etnias. Conforme Santos

⁷ Internato do Surumu, (Rio que corta a região). A Igreja Católica manteve um internato misto para indígenas na região do rio Surumu

(2001), ao analisar os conteúdos programáticos da disciplina de Geografia em uma escola indígena em uma comunidade, ele confere o distanciamento entre os mesmos conteúdos e a realidade local no período de 2001, apesar das críticas sobre a aplicação descontextualizada terem ocorrido desde a década de 1980.

É possível afirmar, pois, que o modelo de escola existente nos anos de 1970 seguia o pensamento integracionista, segundo o qual a escola deveria preparar os indígenas para se integrarem à nova ordem econômica que a condição política de Roraima impunha aos seus atores sociais. (MATOS, 2013, p. 72).

A maior efervescência das discussões, reflexões e ações da educação escolar surgiu após a Constituição de 1988, apesar da existência dos movimentos indigenistas para reivindicações dos territórios étnicos e reconhecimento no cenário nacional desde a década de 1970, já citado na abordagem deste estudo. Diante desses acontecimentos, as várias reflexões sobre os processos educacionais propuseram diretrizes educacionais capazes de atender as necessidades. Porém ainda houve no percurso imposições por parte da Secretaria de Educação Cultura e Desporto de Roraima que deveriam ser superadas, entre essas, as concepções de aprendizagens com uma visão universalista de conhecimentos durante esse período.

As transformações resultantes de movimentos sociais, organizados entre as décadas de 1970 a 1980, rompem com os paradigmas das escolas liberais. Nesse período os grupos étnicos reivindicam, além do direito às terras, uma educação escolar que garanta atendimento às diferenças culturais das comunidades indígenas. Neste cenário, Roraima, por apresentar uma diversidade étnica significativa, foi palco das discussões acerca desta necessidade organizacional. Contudo até os meados dos anos 1990, eram estabelecidas pela Secretaria de Educação do Estado de Roraima listagens de conteúdos dissociados da realidade cultural das comunidades indígenas. (SANTOS, R.; SANTOS, J.; EVERTON, 2005).

As organizações surgiram nos movimentos em meio dos conflitos entre fazendeiros, entidades religiosas e principalmente o governo local. De acordo com o Núcleo de Educação Indígena (NEI), o debate nacional sobre educação escolar fez com que se formasse uma comissão vinculada à Secretaria de Educação de Roraima para participar do evento, cuja ideia surgiu do tema: "*Que escola temos? Que escola queremos?*". Nesse cenário, representantes indígenas, entre eles,

professores, tuxauas⁸ (lideranças comunitárias), secretários e membros comunitários reuniram-se para discutir, em 17 de setembro de 1985, e, pela primeira vez, expressaram suas necessidades e foram ouvidos.

Neste encontro, tuxauas e professores criticaram as práticas pedagógicas integracionistas e o papel impositor das escolas e, além disso, apresentaram propostas de mudanças: a) a implementação de cursos de formação e a contratação de professores indígenas e; b) o direito dos alunos aprenderem a falar suas línguas. Como resposta a tais reivindicações, a SECD-RR instituiu um espaço administrativo com representação indígena, o Núcleo de Educação Indígena (NEI), no ano de 1986, que foi criado com o objetivo de organizar, acompanhar e coordenar as atividades educativas desenvolvidas nas escolas indígenas. (UFRR, 2002, p. 09).

O grande marco histórico da educação diferenciada aconteceu de fato na cidade de Manaus, no período de 13 a 18 de maio de 1989. Foi o primeiro encontro de professores indígenas do Amazonas e Roraima, quando iniciou a articulação de uma política em prol da implementação de um modelo de educação escolar comprometido com a autonomia dos povos indígenas em todos os aspectos da vida social, nos encontros e debates nacionais e regionais sobre problemas e propostas de educação escolar em áreas indígenas. Estes acontecimentos marcantes estiveram na memória de um trabalhador da construção, “[...] quando conversávamos sobre as escolas indígenas, disse lembrar que os professores das malocas iriam se reunir para ver como deveriam ser as aulas”. (*Diário de Campo*, 01/11/2012).

Com a realização do encontro na missão de Surumu⁹, no atual município de Pacaraima, nos dias 26 a 28 de outubro de 1990, reuniram-se oitenta e quatro professores dos povos Macuxi, Wapixana, Taurepang e Ingarikó, com o objetivo de fortalecer a luta em defesa de uma educação escolar indígena. Nesse encontro, foi criada a Organização dos nove Professores Indígenas de Roraima, OPIR, uma ferramenta de resistência indígena ante o modelo oficial de educação escolar imposta aos povos indígenas de Roraima. (RORAIMA, 1994).

Com apoio do Conselho Indígena de Roraima, CIR, que cedeu uma pequena sala para o desenvolvimento dos trabalhos da OPIR em Boa Vista, os professores indígenas intensificaram a luta dos tuxauas por espaços de participação nas

⁸ Líder Indígena* (cacique).

⁹ Região da antiga missão católica na margem do Rio Surumu localizado na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

instâncias de decisão oficiais. Foram feitos, então, mutirões pedagógicos em todas as regiões indígenas do Estado.

O desafio maior dos trabalhos era de desconstruir os aspectos que não correspondiam ao projeto de educação indígena diferenciada e, ao mesmo tempo, construir referências de ensino-aprendizagem que correspondessem às necessidades vigentes das comunidades. Professores Yanomami, Taurepang, Patamona, Wai-Wai, Ingarikó, Macuxi, Y'ekuana e Wapixana, que vivem situações particulares de contato, se empenharam nessas jornadas. (UFRR, 2002).

No ano de 1994, professores, tuxauas e comunidades reivindicaram, junto ao Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação Cultura e Desporto de Roraima, um projeto de Magistério Indígena. A partir dessa reivindicação, várias reuniões com representantes da Secretaria e lideranças deram suporte para a formulação do **Projeto de Magistério Indígena Parcelado**. O período de formação acontecia na escola de Formação de Professores em Boa Vista, sendo as aulas ministradas no período de recesso ou férias. Essa condição permitia certa permanência dos estudantes na cidade de Boa Vista. Muitos ficavam em alojamentos no próprio prédio da escola de formação e outros hospedados em casa de parentes.

Tratava-se de mais uma conquista do movimento indígena que, a partir de então, formava os professores em nível médio. Atualmente, de um total de 470 professores com título de magistério, 230 foram formados por meio do Projeto de Magistério Parcelado Indígena. Nesse mesmo ano, o CIR transferiu para a OPIR um terreno com uma casa, em Boa Vista, onde os professores passaram a se reunir para planejar suas atividades pedagógicas, a serem desenvolvidas nas áreas indígenas, que intensificaram as reivindicações junto à Secretária Estadual de Educação, ao MEC, à FUNAI e à Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Alguns índios que não ingressaram no Magistério Indígena Parcelado cursaram a formação de professores no curso regular em docência “magistério nível médio” e permaneceram três anos cursando na capital boa-vistense. No retorno da pesquisadora às comunidades com o objetivo de conhecer sobre os fluxos para a cidade, foi encontrado um ex-aluno do magistério regular que teria trabalhado nas construções durante sua permanência na cidade.

“Martins foi ex-aluno do curso e trabalhou durante sua vida estudantil como pedreiro. Hoje Martins retornou para a comunidade e trabalha como professor. Em nosso encontro, disse que sente muito orgulho de sua trajetória de vida até tornar-se a professor de educação básica.” (Diário de Campo 15/03/2012).

Com a extinção do curso de formação de professores nível médio em 2002, o projeto de Magistério Parcelado também foi extinto e o prédio deu lugar a uma academia de polícia. O fim do magistério profissionalizante acarretou uma carência de profissionais para as comunidades. Diante disso, as lideranças e professores criam um novo projeto de formação profissional docente para atenuar o problema acordado com a Secretaria de Educação do Estado.

O projeto Tamïkan, que na língua Macuxi quer dizer “sete estrelas”, teve início em dezembro de 2006, desenvolvido pelo Centro de Formação dos Profissionais da Educação de Roraima, da Secretaria da Educação, Cultura e Desportos (SECD), e tem trabalhado com as etnias Yanomami, Wapixana, Wai-Wai, Macuxi, Ye’kuana, Ingarikó, Saporá, Taurepang. Esses professores lecionam em comunidades indígenas localizadas em nove municípios de Roraima: Cantá, Bonfim, Normandia, Uiramutã, Pacaraima, Amajari, Alto Alegre, Caroebe e São Luiz do Anauá. O projeto tem como principal objetivo formar professores que já atuam como docentes nas comunidades indígenas, mas que não têm formação em magistério.

A educação escolar para os indígenas ainda é um processo em negociação para atender as diferenças. Apesar disso, se obtiveram alguns avanços nas escolas indígenas, pois já se configuram como diferenciadas. Porém há ainda dificuldades por parte da Secretaria de Educação para compreender as questões socioculturais dos grupos étnicos e a organização de um sistema de ações didáticas de acordo com a realidade de cada povo, fato bastante evidenciado quando os professores indígenas enviam seus projetos políticos-pedagógicos para avaliação no conselho estadual de educação. Tais projetos devem estar de acordo com os critérios estabelecidos pela Secretaria de Educação, organizados conforme sistema educacional.

A construção de um projeto político-pedagógico em uma escola indígena é um referencial da identidade escolar. Nele é contextualizada a história da escola na comunidade, a relação da escola com a comunidade, os parâmetros pedagógicos para atender as necessidades comunitárias e principalmente estabelecer um nex

com os conteúdos curriculares. Além disso, fomenta a participação ativa dos sujeitos escolares nas decisões político-comunitárias.

O projeto pedagógico deve fazer parte da realidade de todas as escolas, sendo possível constatar sua existência nas atividades realizadas no decorrer do período letivo, nos detalhes do dia a dia, ou seja, na prática escolar, independente de estar ou não formalizada em documento. (MONTYSUMA; MATOS; SANTOS, 2007, p. 60).

Essas diretrizes são importantes como processo de reconhecimento e resistência cultural dos grupos étnicos. Porém, os índios que **vivem na cidade** estão distanciados das políticas educacionais diferenciadas. Os conhecimentos sobre suas ancestralidades para reconhecimento de suas identidades necessitam ser contemplados através de políticas afirmativas. Mas a educação indígena em suas localidades tem se preocupado com o contexto cultural e histórico nas propostas curriculares.

A formação técnica profissionalizante torna-se a cada dia uma exigência no mercado de trabalho nas cidades. Nessa perspectiva, a presença de índios nos cursos de capacitação profissional está em evidência com os de curta duração oferecidos pelo SENAI, conforme foi detectado durante a investigação. O Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia-IFRR atua com vários cursos técnicos profissionalizantes, no qual se encontram índios buscando a capacitação profissional e atividades de extensão a pedido de algumas comunidades. *“Um dos professores declara que no curso de edificações há caboclos fazendo o curso”.* (Diário de campo, 28/07/2011).

A qualificação profissional via educação formal foi uma das temáticas discutidas nas oficinas do projeto Kuwai Kîrî desenvolvido pelos acadêmicos da UFRR, junto à pró-reitora de extensão com finalidade de discutir com índios suas condições de vida em Boa Vista-RR. As discussões apontaram para os motivos da vinda dos índios para a cidade.

Alguns chegaram em Boa Vista em busca de melhor capacitação uma vez que em muitas comunidades não haviam escolas, ou quando tinham, restringia-se ao ensino fundamental. Hoje esses indígenas estudam em programas de educação de jovens e adultos, e desejam se qualificar na tentativa de conseguir um trabalho com carteira assinada. Acreditam que podem melhorar sua condição de vida e de seus familiares, pois muitos mantêm vínculos com seus parentes nas comunidades indígenas oferecendo sempre hospedagem aos seus parentes que chegam em Boa Vista. (SILVA, Jeane; SILVA Jeanise, 2010, p. 24).

O senhor Waldomiro é um dos exemplos que tem buscado a capacitação no SENAI, em vários campos assim como os demais. Luiz já fez vários cursos e coleciona os certificados, fazendo todo tipo de serviço nas obras, e segue se preparando para a realização do sonho de se tornar engenheiro. Para isso, já tentou dois vestibulares, inclusive o vestibular específico para os povos indígenas.

Apesar das burocracias, há uma busca constante pela qualificação profissional do ensino superior para os índios residentes na cidade, especialmente no município de Boa Vista. Muitos procuram capacitação técnica em instituições privadas ou públicas, independente das políticas indigenistas. Geralmente encontramos trabalhadores que afirmam pertencer a uma determinada etnia ocupando funções públicas nos hospitais, sendo que a maioria deles é de técnicos de enfermagem, assistentes administrativos nas secretarias de escola.

No momento atual, não há evidências claras de ações pedagógicas na área de Ciências Humanas conformadas às diretrizes educacionais já mencionadas para valorização da identidade étnica dos estudantes indígenas inseridos nas escolas públicas na cidade de Boa Vista/ Roraima.

Vivenciando os cotidianos dos índios trabalhadores, percebeu-se que entre eles ainda há recordações de elementos simbólicos de suas tradições. Perante essa observação, buscou-se averiguar junto aos processos educacionais quais as possibilidades de as instituições de ensino organizarem estratégias para valorização e revitalização das tradições indígenas e ao mesmo tempo prepará-los dentro do mundo do trabalho dos “não índios”.

A Formação Superior indígena é outro motor resultante dos movimentos por uma educação diferenciada. Apresentou-se uma síntese dos relatórios organizados pela Universidade Federal de Roraima (2012) a respeito das questões de cunho educacional, cujo objetivo é estabelecer um diálogo sobre as ações afirmativas e processos de negociação das identidades dos índios que residem nas comunidades e aqueles que, por alguma razão, optaram por viver na cidade. A partir da referida síntese, será evidenciado o papel das organizações e as políticas de estado no atendimento às reivindicações dos povos originários indígenas.

A Organização dos Professores Indígenas de Roraima apresentou, no ano de 2000, uma pauta de reivindicação para a Universidade Federal de Roraima, na qual pleiteava reais condições de acesso e de permanência para os indígenas ao ensino superior. Em resposta a essa demanda apresentada pelos povos indígenas, a UFRR

montou uma comissão interdepartamental e interinstitucional, cuja finalidade era a de, primeiramente, construir um espaço nessa instituição voltado para a discussão das questões indígenas e, em seguida, elaborar uma proposta de inclusão de indígenas no ensino superior.

Com a parceria das organizações indígenas de Roraima, a Associação dos Povos Indígenas de Roraima, APIR e a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima, OMIR, além da FUNAI e do Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação, a UFRR criou, em 2002, o Núcleo Insikiran de Formação Superior indígena, e, em 2003, o curso de Licenciatura Intercultural. Este tem o objetivo de dar formação superior a mais de mil professores indígenas que hoje atuam nas escolas das comunidades indígenas em Roraima.

Estas ações promoveram a construção de uma educação escolar realmente diferenciada e voltada para os projetos de vida específicos das comunidades indígenas. Para tanto, no início de 2003, foi realizado o primeiro processo seletivo diferenciado, quando foi selecionada a primeira turma da licenciatura Intercultural, com sessenta professores. As aulas do curso foram iniciadas em julho do mesmo ano.

São atendidos os professores indígenas regularmente matriculados no Departamento de Ensino de Graduação da UFRR, os quais vivenciam um processo de formação em serviço. Em razão disso, o objetivo maior da Licenciatura intercultural é formar e habilitar professores indígenas em Licenciatura Plena com enfoque intercultural, para atuarem nas seguintes áreas de concentração: Ciências Sociais, Comunicação e Artes ou Ciências da Natureza, de acordo com as especificidades dos povos indígenas de Roraima e com a legislação vigente. O processo seletivo estabelece critérios de comprovação étnica e atende os índios residentes tanto da cidade atualmente como das respectivas comunidades.

Atualmente, o Instituto oferece, além do Curso de Licenciatura Intercultural para formação específica de professores indígenas da região, o curso de Gestão Territorial Indígena, que nasceu das demandas sociais no âmbito do Ensino Superior Indígena e da necessidade de produção e reprodução de conhecimentos que atendam as especificidades das comunidades. No ano de 2009, o Projeto Político Pedagógico do Curso de Gestão Territorial Indígena foi aprovado e, em 2010, ocorreu o ingresso da primeira turma. Neste curso está matriculado Aldemir Santos, pedreiro da etnia Macuxi, um dos atores desta pesquisa.

O curso de bacharelado em Gestão Territorial Indígena destina-se à formação e habilitação de indígenas para atuarem profissionalmente no âmbito da região amazônica, com atividades que envolvam a gestão de territórios, particularmente a formulação, desenvolvimento, monitoramento e avaliação de políticas, projetos e ações que garantam a autossustentação, a defesa do patrimônio cultural e natural, a gestão da infraestrutura e dos empreendimentos necessários que possam viabilizar a qualidade de vida de suas populações.

Existe também o Processo Seletivo Específico para Indígenas para o ingresso nos Cursos de Graduação em: Agronomia, Ciências Biológicas, Ciência da Computação, Ciências Econômicas, Ciências Sociais, Comunicação Social, Direito, Engenharia Civil, Matemática, Medicina, Psicologia, Relações Internacionais, Secretariado Executivo e Zootecnia. Com isso são distribuídas as vagas em turmas regulares.

Nesta investigação, averiguaram-se as possibilidades da inserção dos índios citadinos na universidade. Desde então, ficaram aparentes alguns problemas relacionados à questão do ingresso para os moradores da cidade, entre estes a questão do reconhecimento da identidade étnica dos atores e suas respectivas comunidades de origem. Os indígenas que moram fora de seus contextos espaciais étnicos podem participar do ingresso de cotas desde que comprovem, através do RANI, sua etnia.

Neste sentido, a identidade étnica indígena precisa ser comprovada através de um registro administrativo de nascimento de índio. Caso ele não possua o documento, deve buscar através de declarações com a liderança da comunidade de origem, ou documentos dos parentes que residem na localidade.

Diante de tal circunstância, a identidade é comprovada pelos caminhos burocráticos. Ela se define através de um fichário dependente de uma única definição geral (cultural e histórico), tratando-se de uma categoria diferente da análise definida, conforme Barth em Poutingnat, Philippe e Streiff-Ferrt (1998), em que os grupos étnicos são categorias adescritivas de identificação, que são empregadas pelos próprios atores e apresentam as características organizacionais interativas entre os indivíduos.

Além da inserção dos índios nos programas de graduação da Universidade Federal de Roraima, há índios acadêmicos na Universidade Estadual de Roraima e no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia. Porém essas últimas

instituições ainda não desenvolveram programas de educação diferenciada às etnias.

A educação diferenciada para as etnias indígenas em Roraima obteve avanços significativos a partir da educação básica nas respectivas localidades paralelamente à formação de professores em magistério indígena profissionalizante. Mesmo diante das dificuldades encontradas pelos índios devido à insuficiência de materiais didáticos necessários e principalmente apoio pedagógico para os professores por parte da Secretaria de Educação do Estado, as escolas se mantiveram firmes em consonância com as organizações indígenas até a criação da formação do ensino superior.

A formação superior docente torna-se um importante motor para os educadores, pois ela tem como base um projeto construído em comum acordo com as organizações, lideranças e professores de forma que atenda as diferenças culturais e sociais. Quanto aos demais cursos preparatórios para o mundo do trabalho, já não podemos afirmar que existe uma prática pedagógica diferenciada, pois os estudantes estão junto com as demais categorias identitárias exceto a formação em gestão territorial. Com a formação profissional, muitos índios que moram na cidade acabam trabalhando para os “não índios” em diversas atividades.

Durante a pesquisa de campo com os trabalhadores indígenas na cidade, foi identificada a situação do indígena na cidade na mesma condição que o negro, ou seja, ainda dependendo de uma política de cota para ingressar na universidade. Para eles as dificuldades são maiores devido às longas jornadas de trabalho, e a maioria dos cursos acadêmicos funcionam durante o dia. Esse fato gera um descontentamento dos trabalhadores e muitos preferem buscar a formação técnica em nível básico e médio para prosseguirem nos seus aprendizados.

3.5 As Condições de Saúde dos Indígenas e as Limitações no Atendimento Específico para Aqueles que Moram na Cidade

Para abordar sobre as condições de saúde das populações indígenas (povos originários), se faz necessário compreender como está processado o verdadeiro sentido de saúde e doença para estes povos. Na investigação constatamos que junto aos povos originários indígenas há situações mais incisivas sobre a percepção de saúde e doença. No trânsito de suas experiências e cosmovisões, existem

explicações advindas do mundo mítico, onde se trabalha também com feitiçarias através da mistura de ervas e de outras explicações. Igualmente, para que se estabeleça a cura, é preciso buscar o pajé ou mesmo os rezadores (benzedores) para afastar o mal, que pode até matar. Dessa forma, a concepção de saúde ou doença para os atores do campo investigativo ainda merece maiores discussões. Um dos atores entrevistados, Waldomiro, nos contou:

“que em sua comunidade pessoas ficavam doentes e seu pai sabia rezar para curar as pessoas, mas para ficar curado, além da reza ele buscava ervas para dar banho nestas pessoas, mas seu pai não era pajé, apenas sabia rezar sobre as pessoas. [...] Na comunidade do Aakam, a espiritualidade está latente, pois um grupo de adultos explicou sobre o mal provocado pelo encantamento, pessoas ficam tristes e podem até morrer”. (Diário de campo casa do Waldomiro 15/04/2013 e comunidade do Aakam 17/08/2013).

Em todos os casos, os cuidados e o desenvolvimento do corpo se constituíam dentro de um vasto domínio ampliado pelo repasse das experiências ancestrais, assim descritas em nosso quarto momento do recorte etnográfico, mostrando que patriarcas indígenas apresentam cosmovisões e relações com os produtos da natureza capazes de dar ao corpo potencialidades no sentido de prevenir contra as possíveis doenças. Nessa perspectiva, existe uma visão de mundo desafiadora para o mundo dos ‘não índios’. Porém, trata-se de uma visão curiosa e que ainda merece maiores investigações no campo científico.

Pereira (2005) traz sua reflexão no campo antropológico, considerando a saúde e a doença de natureza multidimensional, ou seja, um conjunto de práticas e representações. Entre os povos indígenas de Roraima, uma das práticas de cura consideradas de maior propriedade para as etnias Macuxi e Wapixana, conforme nossas conversas com os interlocutores no trabalho de campo, tem sua representação através de ritual de passagem dos jovens para a vida adulta, uma vez que são feitas pequenas incisões nos membros inferiores e superiores, especialmente nas panturrilhas, para aplicar uma porção de um molho de pimenta nestas partes do corpo. Há prevenção da cura com as picadas de formigas especialmente nas articulações. Nesta perspectiva, o fenômeno transcende as concepções delimitadas a partir da lógica do mundo dos ‘não índios’, ao se tratar de uma percepção significativa de mundo.

Em decorrência de tal percepção, socialmente válida, entre a comunidade de pares, a opção pelo significado de saúde – doença como itinerários investidos de sentidos, tanto êmicas quanto éticas, adquirem relevância para assunção de tais fenômenos os quais podem ser interpretados como construções sociais. (PEREIRA, 2005, p. 38).

As políticas de saúde ainda se distanciam da verdadeira essência do estilo de vida dos povos indígenas do Estado de Roraima, pois os programas de atendimento a estas populações são desprovidos de uma preparação técnica e profissional. Nossa pesquisa demonstrou indícios da falta de preparação e investimentos para atenuar as dificuldades de um técnico de enfermagem recém-capacitado, quando conversamos com um dos técnicos do serviço terceirizado na SESAI.

“Ao me formar eu logo fui trabalhar como técnico, [...] na reserva indígena Yanomami e mesmo sem experiência para atuar com a cultura deles, eu aprendi todos os procedimentos da prática, inclusive sutura na primeira semana, fazemos tudo que nos compete. No começo achei tudo muito estranho, mas depois fui me acostumando. Nosso contrato vence todos os anos e depois segue recontratando.” (Diário de Campo, 08/10/2013, Alfredo, técnico de enfermagem).

Verificamos a necessidade de uma antropologia da saúde do corpo. Langdon e Wiik (2010) tomam como referência Garnelo L, Langdon EJ., para explicar sobre a importância dos centros interdisciplinares universitários e núcleos de pesquisa, envolvendo antropólogos e demais pesquisadores e teóricos da saúde coletiva e pública, dedicados à investigação de aspectos culturais, sociais e político-econômicos atrelados às questões da saúde. O autor, desse modo, ressalta sobre a necessidade de consolidação de uma antropologia da saúde nas últimas décadas.

Pereira (2005) traz sua contribuição numa perspectiva contemporânea com a chamada antropologia do corpo e da saúde, considerando que as manifestações empíricas e simbólicas de incidência de saúde e doença tanto em sociedades tradicionais quanto em sociedades complexas conforma-se como um espaço privilegiado para o exercício e a colaboração interdisciplinar.

Portanto, sabemos que os órgão responsáveis (FUNASA/SESAI) não correspondem aos anseios de uma saúde diferenciada, conforme determina a Constituição Federal de 1988. Além de ser uma política fragilizada nas áreas indígenas, ela não contempla as demandas e necessidades das famílias que vivem nas cidades. Não existe uma extensão na Casa de Saúde indígena para povos

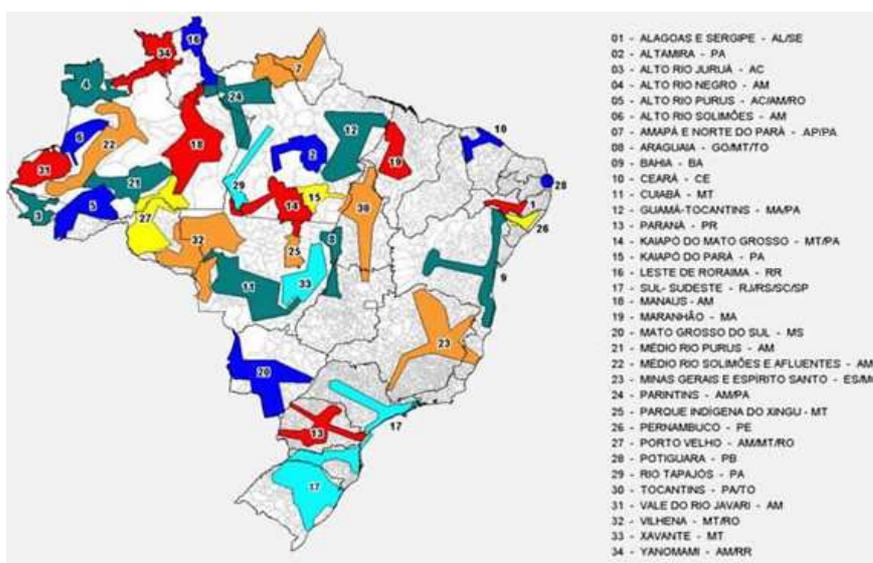
originários indígenas urbanos, colocando-os no campo da invisibilidade no atendimento à saúde.

Para o atendimento à assistência de saúde para os índios, está presente o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), que é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS).

O DSEI pode ser conceituado como um modelo de organização de serviços, orientado para um espaço etnocultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado. Ele é pensado para contemplar um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com controle social.

As crises frequentes nas políticas enfrentadas pela SESAI para o atendimento às populações têm contribuído para descaracterizar o sentido de um verdadeiro investimento na saúde que atenda aos interesses das populações indígenas originárias, uma vez que a instituição foi criada para atender as peculiaridades, conforme observamos nos mapas em sequência.

Figura 2 - Localização dos distritos sanitários especiais indígenas

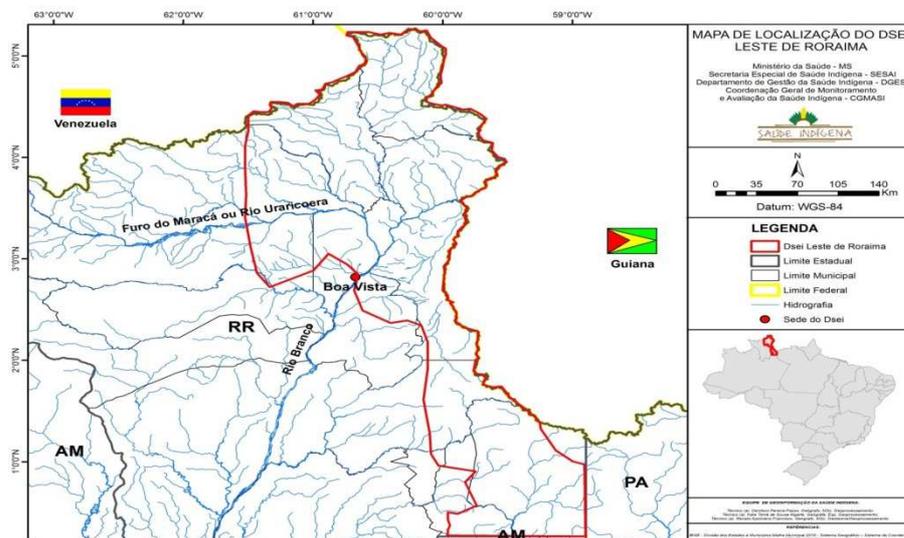


Fonte: Roraima (2013).

O DSEI Leste de Roraima fica localizado na região leste e norte de Roraima, fazendo fronteira com a Venezuela e a Guiana. Nesse distrito, a população é de

40.611 índios, com predominância da etnia Makuxi. As demais atendidas são: Wapichana, Taurepang, Ingaricó/Patamona, e Wai-Wai.

Figura 3 - Distrito Sanitário Leste de Roraima



Fonte: Roraima (2013).

Distrito sanitário Yanomami (DSEI), situado nos Estados de Roraima e Amazonas. População atendida é de 18,995 indígenas, a maioria Yanomami. As outras compreendem os povos Aicaba, Sanumá, Xiriana, Yekuana. Polos-base: 37 e 6 Sub-Polos-bases, 277 aldeias têm como parceiros a Missão Evangélica Cauia, Brasil Norte e Vale Serviços Terceiros.

Figura 4 - Mapa da localização do Distrito Sanitário Yanomami



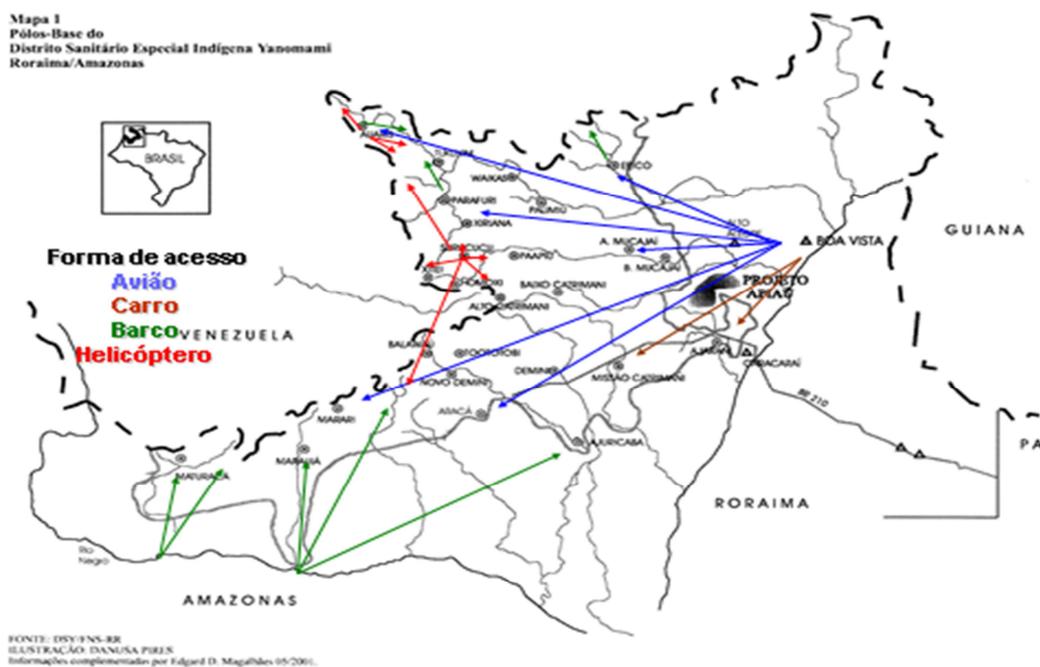
Fonte: Roraima (2013).

Figura 5 – Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Y'Ekuauna



Fonte: Roraima (2013).

Figura 6 - Acesso as aldeias do ao distrito sanitário



Fonte: Roraima (2013).

Os distritos sanitários indígena são organizados conforme o atendimento nos postos de saúde de cada comunidade e ligados a um polo regional de referência do SUS que dependendo da gravidade tem seu direcionamento para a Casa de saúde indígena.

Figura 7 - Organização de Dseis



Fonte: Roraima (2013).

Os índios trabalhadores da construção civil, assim como os demais moradores índios da cidade, não buscam o serviço de saúde nos hospitais ou casas de saúde específicas citadas acima. Eles procuram os serviços públicos em geral, como os hospitais e postos de saúde. Durante as estadas nos canteiros de obras, havia alguns dos homens resfriados, os quais tomavam medicamentos por conta própria para melhorar, mesmo se queixando de febre e dores no corpo. Perguntados se teriam ido ao médico, eles destacaram que só procuravam consultas quando aconteciam situações graves com dores muito fortes ou acidentes de trabalho. Assim também acontecia com os familiares, segundo eles, “Levar ao médico só em último caso”.

“Quando os meninos ficam doentes, minha mulher leva para o atendimento no hospital da criança. Dependendo da situação também leva ao posto de saúde da prefeitura. Dentista por exemplo, tem que sair mais cedo para conseguir uma ficha porque tem um número exato para atender os pacientes”. (Diário de Campo, 19/12/2012).

Os povos indígenas originários, que vivem na cidade e nas comunidades têm suas explicações a cerca em sua maioria que coletiva ligada a uma lógica de mundo sincrético devido o entrecruço com os europeus. portanto a implantação

de novas políticas publicar que se alie as questões indígenas conhecendo sua forma de relação com mundo

Constatou-se que os índios da cidade se encontram na mesma condição que os demais trabalhadores da classe menos favorecida. Eles procuram através do SUS o atendimento básico necessário quando estão com maiores enfermidades, pois ainda não há em Boa Vista um plano de ação capaz de atender a população carente através da saúde preventiva, salvo as campanhas de vacinação e controle ao mosquito *Aedes aegypti*, considerando que a região é bastante predisposta a casos de dengue seguidos de morte. Então os distritos sanitários são mais ativos e direcionados para as populações localizadas em comunidades nas áreas de domínios naturais (campos e florestas).

O DSEI Leste de Roraima fica localizado na região leste e norte de Roraima, fazendo fronteira com a Venezuela e a Guiana. Neste distrito, a população é de 40.611 índios, com predominância da etnia Macuxi. O DSEI Yanomami fica situado nos Estados de Roraima e Amazonas, e atende uma população de 18.995 indígenas. A etnia mais populosa é a Yanomami, com mais de 95% da população.

A Casa de Saúde Indígena é uma das mais conceituadas no Brasil, no que diz respeito à busca de uma maior adequação funcional às especificidades dos seus usuários. Casai/RR conta hoje com ambulatório, laboratório de análises clínicas, centro de atendimento à saúde da mulher, centro de atendimento à saúde bucal, centro de terapia ocupacional e educação em saúde, e enfermarias simples e uma enfermaria especial de isolamento.

Atualmente a Casai/RR atende por mês, em média, 350 indígenas de várias etnias do Estado de Roraima, do Amazonas e das fronteiras da Guiana Inglesa e da Venezuela, tais como: Macuxi, Sanauna, Xiriana, Xirixana, Wai-Wai, Saporá, Taurepang, Wapixana, Ingarikó, Maiogong, Patamona e Yanomami, dentre outras. Além de possuir uma gestão administrativa voltada para a satisfação de usuários, a Casai/RR possui um quadro de 180 profissionais distribuídos em quatro plantões distintos, prestando serviço médico nas especialidades de clínica geral, cirurgia geral, cardiologia, dermatologia, endocrinologia, gastroenterologia, ginecologia, patologia clínica, pediatria e pneumologia.

A Casa tem serviço de enfermagem com assistência 24h e mais laboratório; atenção à saúde bucal; nutrição e dietética; serviço de assistência social; atendimento farmacêutico; serviço de educação em saúde e terapia ocupacional;

serviço de apoio nas unidades saúde do SUS. Conta ainda com os programas de vigilância epidemiológica, imunização, pré-natal e outros exames específicos. A saúde indígena ainda enfrenta sérias dificuldades devido à falta de aplicações de recursos para as áreas indígenas. Portanto há uma longa jornada a ser efetivamente edificada.

3.6 Novas Considerações Parciais

As políticas públicas afirmativas exercem, de certa forma, o papel de reforçar a identidade étnica, por meio de mecanismos políticos. Foram referidas diversas vezes a ideia de identidade social ou identidade política, sugerindo que esta se afirma no confronto com o domínio da sociedade dos não índios e recebe reforços nas políticas indigenistas.

Foram, sem dúvida, grandes os avanços nas políticas em nível de educação. Foram muitos os esforços no sentido de ir ao encontro de uma adequação educacional para a população indígena, no entanto, em outras áreas como, por exemplo, a saúde, a moradia, os índios sofrem as mesmas vicissitudes dos não índios mais pobres e marginalizados, com o agravante de pesar sobre eles o preconceito étnico-racial.

Isto se aplica, sem dúvida, também às condições de trabalho, como se verá nos próximas seções. Repete-se o que já foi apontado no final das seções precedente sobre os valores étnicos originários e também a força exercida pelos mecanismos políticos, mas sem dúvida, deve-se estar muito atentos à pressão exercida pela simples sobrevivência no meio citadino. O papel da educação é fundamental neste contexto.

4 PERCEPÇÕES SOBRE OS POVOS INDÍGENAS NA CIDADE: AS VIVÊNCIAS EM BOA VISTA - RORAIMA

Será apresentado nesta seção um arranjo de apreciação dos condicionantes aportados nas questões indígenas nos centros urbanos no sentido de analisar as vivências, sobretudo dos trabalhadores da construção civil. Portanto, parte-se das seguintes interrogações: Quais os fatores responsáveis pela vinda do indígena para os centros das grandes cidades? Como vivem? E quem são eles? Sabe-se que muitos povos que estão concentrados nas cidades sempre estiveram nesses mesmos espaços e outros migraram em busca de uma melhor condição de sobrevivência devido a algumas impossibilidades autossustentáveis em seus locais de origens.

O projeto de integração dos povos indígenas à sociedade nacional, segundo Santos (2013), surge a partir de uma concepção voltada para a modernidade, tendo em vista a identidade nacional. Esse parâmetro forjado pela modernidade se reconfigura na contemporaneidade, buscando um novo entendimento para a questão étnica. Com isso, procura-se interpretar as situações particulares dos atores indígenas na cidade para entender a identidade e seus mecanismos de interação, reconhecimento e autorreconhecimento dos atores sociais influentes na sociedade estruturada pela divisão do trabalho.

Segundo dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o censo demográfico realizado em 2010 no Brasil encontrou 896,9 mil pessoas que se declaram indígenas, o que representa 0,4% do total da população brasileira. O número representa um crescimento de 11% em relação ao registrado no Censo de 2000, que era de 734 mil pessoas, as quais representavam apenas cerca de 0,2% de uma população de mais de 180 milhões de outros brasileiros, espalhados por todo o território nacional, com apenas uns 50 mil índios nas cidades. (IBGE, 2010). Hoje há 230 povos e 180 línguas localizados em 670 terras indígenas em todo território nacional que se declararam indígenas. Aproximadamente 150 mil encontram-se residindo nas capitais brasileiras, e um total de 324, mil e 834 pessoas estão vivendo nas cidades. (ISA, 2010).

Com base nesses dados, buscar-se-á compreender como acontece o deslocamento dessas populações para as cidades e como estas buscam sobreviver na cidade de Boa Vista. Como conseguem superar as dificuldades e conviver de

forma deslocada de uma vida coletiva, a qual se caracteriza pela divisão das atividades coletivas. A vida na cidade traz para o universo indígena uma relação que contraria suas cosmologias de mundo, baseada em um conjunto de práticas movidas pela coletividade.

4.1 Concepções Sobre os Índios Citadinos a partir de um Olhar Investigativo do “Outro” e da Vivência do “Nós”

As questões fundamentais sobre a problemática dos índios nas cidades ainda pedem investigações mais aprofundadas. Ainda há necessidade de estabelecer diálogos entre as entidades governamentais e não governamentais. Atualmente Roraima já dispõe de uma Organização dos Índios na Cidade ODIC, e mesmo sendo parceira de outras organizações indígenas, ainda faz um intenso esforço para desenvolver suas ações junto à Universidade Federal de Roraima. Pois o próprio Conselho Indígena de Roraima está voltado para as ações comunitárias, porém o índio morador da cidade não se enquadra nos planos de ações das organizações tradicionalmente voltadas às comunidades indígenas e demais instituições governamentais responsáveis.

Um dos propósitos da Organização dos Índios da Cidade-ODIC é trabalhar no processo de reconhecimento do índio na cidade através da expedição do registro indígena administrativo de nascimento. Esse documento é expedido pela FUNAI, para que a eles sejam assegurados os direitos pelas políticas públicas educacionais acadêmicas ao ingresso à universidade pública através do sistema de cotas e vestibular indígena.

Atualmente, Marineide Peres da Costa é a atual presidente da ODIC, e cabe a ela e a duas articuladoras de bairros avaliarem a documentação das pessoas que residem na cidade, nascidas ou não em uma comunidade. Para isso, todos que se declararem índios devem comprovar, através das relações de parentescos e registro civil de nascimento brasileiro, sua descendência, que pode ser feita até os avós da linhagem materna ou paterna. Com esses procedimentos, o indígena recebe um documento assinado pela presidente e pelas articuladoras da organização.

De posse da documentação, segue o encaminhamento final à FUNAI para expedir o Registro Administrativo de Nascimento de índios. Apesar de todos os trâmites apresentados, a política Geral da OIT, no artigo 1 da convenção 169,

contempla que “A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerado um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”. (OIT, 2011, p. 08).

Foto 2 - Fotos do processo de expedição do RANI com a presidente da ODIC Marineide Peres



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Hoje, um dos grandes desafios para a Organização dos Índios na Cidade é a busca dos meios legais para reconhecer não só os povos que vivem no território brasileiro, mas também os povos advindos dos territórios da fronteira da República Cooperativa da Guiana e da Venezuela, os quais estão vivendo no Brasil porque têm parentes que vivem do lado brasileiro e não possuem ainda registro civil brasileiro. Esta é uma das principais problemáticas enfrentadas pelas burocracias do Estado, sobre as quais se falará ao longo dessa seção, portanto é necessário visualizar o entendimento do que é ser índio a partir de vários ângulos, no sentido de entender como os outros percebem o que sabem sobre eles.

Apesar das dificuldades enfrentadas pelas organizações indígenas, é notório que a Organização Internacional do Trabalho, através da convenção 169 sobre os povos indígenas tribais a propósito dos “contatos e cooperações além da fronteira”, o artigo 32, traz a resolução dos problemas enfrentados pelos povos indígenas que estão localizados nas fronteiras e necessitam transitar pela fronteira.

Os governos tomarão medidas adequadas, inclusive por meio de acordos internacionais, para facilitar contatos e cooperação além-fronteiras entre povos indígenas e tribais, inclusive atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e ambiental. (OIT, 2011).

Os indígenas que transitam na fronteira geralmente vêm ao Brasil em busca de trabalho, pois há uma situação de carência no país vizinho guianense quanto à assistência para os povos indígenas. Não há registro indígena na política guianense, e os índios são colocados em seus deveres como os demais sujeitos que vivem naquele país. Nessa pesquisa, foi dada especial atenção aos eventos sobre as questões indígenas, especificamente no ano de 2013, no sentido de compreender de forma mais clara a problemática da mão de obra destes em Boa Vista.

Depois de encontrar vários serventes de pedreiros indígenas que não compreendiam bem a língua portuguesa, sentiu-se a necessidade de compreender melhor as condições sociais dos povos guianenses e até mesmo venezuelanos no território roraimense. Será apresentado aqui um dos elementos que marcaram a investigação sobre a problemática guianense ao participar do IV Encontro de Fronteiras das Igrejas Brasil-Venezuela-Guiana, abordado por *Willian Perters*, um dos representantes dos povos originários da Guiana.

“Na Guiana existe um grande problema, os povos indígenas não são chamados de índios, são chamados de ameríndios. Eles querem o apoio do governo guianense, para que venham se chamar indígena. Na Guiana a demarcação de terras indígenas precisa ser consolidada. A situação é complicada entre governo e povo indígena. É um dos lugares em que se percebe que não se trabalha de forma coesa esta ideia. Existe um discurso contra a vida coletiva. As pessoas querem trabalhar na luta pela terra com as mesmas práticas sociais do Brasil. Então de que forma os irmão brasileiros podem contribuir para unir forças com o povo guianense? O palestrante enfatizou com veemência que metade das pessoas de sua Comunidade de Santa Maria tem mais de um documento. Isso ocorre devido à carência em seu país, então muitos visam buscar algum recurso do lado brasileiro. Há uma necessidade de trabalhar com as comunidades do Brasil. Um dos maiores problemas é o acesso à saúde. Pois é muito difícil. Muitas vezes tem que trazer as pessoas doentes para se tratar no Brasil devido às dificuldades encontradas na Guiana para acesso à saúde”. (Diário de Campo 01/03/2013).

De acordo com o representante dos povos guianenses, a situação dos índios da Guiana é um tanto delicada. Eles buscam a nacionalidade brasileira com perspectiva de melhorar sua condição de vida e tratamento de saúde no Brasil, pois essa última questão permite que esses povos venham viver principalmente na cidade de Boa Vista. Porém esbarram nas questões burocráticas do processo de migração, pois para o estado brasileiro não importa se a pessoa é indígena ou não. Ao cruzarem a fronteira, mesmo que tenham alguns parentes no território brasileiro,

precisam regularizar suas permanências no país¹. Mas esses povos procuram uma identidade nacional a partir da ligação com algum parente.

[...] pessoas que se identificam como ‘índios guianenses’, mas se dizem filhos de ‘índios brasileiros’ e vice-versa; e ‘índios guianenses’ que migraram para o Brasil cujos pais haviam migrado do Brasil para a Guiana. Reconhecem, frequentemente, dupla nacionalidade, conforme o contexto. (BAINES, 2004, p. 81).

Segundo a representante do Conselho Indígena de Roraima (CIR), e também representante dos povos indígenas nas Nações Unidas (ONU), existem sérios problemas nas fronteiras quanto à questão de nacionalidades dos indígenas². Isso acontece porque o índio tem direito de ter uma nacionalidade, e é dever do Estado proporcioná-la. Se a pessoa é da Guiana e os pais são brasileiros, podem-se adquirir os documentos brasileiros. Porém existe um procedimento legal para se naturalizar brasileiro, sendo indígena ou não, assim não há necessidade de fugir da Polícia Federal porque não nasceu no Brasil.

Foto 3 - Fotos do IV Encontro de Fronteira das Igrejas 2012/ Brasil –Guiana - Venezuela



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

¹ Depoimento da representante da FUNAI em 01/03/2012. Atualmente não há nenhum tratado sobre o trânsito de pessoas de diferentes países da fronteira, pois não é simples tirar documentação na Guiana ou no Brasil quando se trata de estrangeiro.

² Diário de campo, descrição no IV encontro das Igrejas das Fronteiras – 01 de maio de 2012.

Nos canteiros de obras, os índios trabalhadores advindos da República da Guiana não aceitavam participar da investigação para a construção da tese, posicionando-se um pouco assustados com a presença da pesquisadora. (Diário de Campo em 2012, 2013). Logo ficou claro que esta situação estava relacionada com as questões referentes à legalização de sua permanência no país, ao ser estabelecido um nexos com os posicionamentos jurídicos apresentados no encontro das Igrejas dos povos da fronteira em Boa Vista.

Apesar de não aceitarem que suas imagens fossem divulgadas, após várias visitas, os guianenses passaram a obter alguma confiabilidade na pesquisadora, acreditando que não representa perigo quanto à questão da sua permanência “ilegal” no Brasil. Igualmente dialogaram um pouco sobre suas perspectivas de vida e trabalho. Além dos imigrantes ilegais, um naturalizado no Brasil contribuiu para a prática em campo.

“Eu nasci na Guiana, vim para o Brasil com uns dois ou três anos, ainda criança, e fui registrado com dez anos de idade. Aí, eu me naturalizei, também servi o Exército brasileiro, e lá do fundo do meu coração eu respeito muito o Exército brasileiro porque aprendi muitas coisas lá.” (narrativa do trabalhador Eloí Moises, gravado em 26 de julho de 2013, bairro Monte das Oliveiras).

Esta declaração é evidenciada nas descrições focalizadas pelo CDIR (1988) sobre situações das famílias guianenses que se instalam nas comunidades do território brasileiro próximo à fronteira. Elas adquirem a certidão civil de nascimento e adquirem a nacionalidade, porém, quando essas pessoas migram para a cidade, têm mais dificuldade de buscar os meios legais para permanecer no país. Algumas moças, quando migram na perspectiva de encontrar trabalho, só adquirem a cidadania no território brasileiro através da maternidade. No caso do trabalhador Eloí, seus avós já moravam na comunidade indígena de Moscou, na Região da Serra da Lua.

“Em uma das reuniões da ODIC, na casa de uma das articuladoras, localizada num bairro distante do centro, uma participante guianense de dezenove anos se encontrava com um bebê com idade de um ano e meio, a qual buscava informações sobre os critérios para adquirir a cidadania no Brasil já que seu filho havia nascido em Boa Vista”. (Diário de Campo, 26/05/2013).

Constatou-se, através de observações, que as fronteiras são compreendidas por uma significativa presença de grupos étnicos, cujas relações de parentescos ultrapassam a delimitação geográfica do poder de Estado. É neste cenário que se dão as relações interétnicas, conforme abordagem descrita por Oliveira (1999 *apud* BAINES, 2004, p. 4), sobre a compreensão da etnicidade e nacionalidade nesta fronteira internacional.

É assim que em ambos os lados da fronteira pode-se constatar a existência de contingentes populacionais não necessariamente homogêneos, mas diferenciados pela presença de indivíduos ou grupos pertencentes a diferentes etnias, sejam elas autóctones ou indígenas, sejam provenientes de outros países pelo processo de imigração. No caso das etnias – se me é concedido o direito de especular –, não se trata mais de considerá-las em si mesmas, enquanto tais, mas de inseri-las num outro quadro de referência: o quadro (inter)nacional. A rigor, poder-se-ia dizer que tal quadro teria sua configuração marcada por um processo transnacional, apontando esse termo para o caráter dinâmico das relações sociais vividas pelo contingente populacional localizado na fronteira. E é precisamente esse processo transnacional que, a meu ver, se impõe ao observador como uma instância empírica sujeita à descrição sistemática.

A partir das observações e de escutas nas reuniões com a Organização dos Índios da Cidade ODIC, ouviu-se alguns guianenses expressarem que não tinham parentes do lado brasileiro, então a expedição do Registro Administrativo de Nascimentos de Índio não seria possível. Hoje, com as ações afirmativas e a aceleração do crescimento das cidades, eles querem ser reconhecidos como indígenas, pois, na Guiana, a política de reconhecimento para efetivação dos “povos ameríndios” ainda se faz distante, conforme a declaração do representante dos povos guianeses já citada anteriormente.

Nesta pesquisa, dois trabalhadores da construção civil são moradores do bairro Monte das Oliveiras. Um nasceu na Guiana, e o outro relatou “*que há muito tempo atrás os índios do Brasil eram perseguidos e fugiram para a Guiana*”³, situação também confirmada por sua esposa, cujos pais também são brasileiros.

Baines (2004) explica a história desta região e os processos de construção de dois Estados nacionais sul-americanos: o Brasil, ex-colônia portuguesa, independente desde 1822, e a República Cooperativista da Guiana, ex-colônia holandesa e depois inglesa até sua independência em 25 de maio de 1966. No território brasileiro, os intelectuais construíram uma identidade nacional como um país latino-americano.

³ Entrevista gravada em 27 de agosto de 2013 na casa do senhor Waldomiro e dona Cândida.

O autor acima volta a explicar que, apesar de se distinguir radicalmente dos Estados nacionais e da antiga colonização espanhola, a Guiana se encontra numa situação ambígua: a de não ter uma identidade nacional voltada para a América Latina e de não se enquadrar em uma identidade caribenha, apesar de ter laços culturais estreitos com outras ex-colônias britânicas da região caribenha, como Trinidad e Tobago, Barbados, e migrações de pessoas entre estes países.

Com uma história de litígios sobre as suas fronteiras com a Venezuela, Suriname e o Brasil, a Guiana atual se identifica histórica e culturalmente mais com as Guianas com população concentrada na faixa do litoral atlântico, altamente heterogênea etnicamente, produto de políticas coloniais britânicas, holandesas e francesas de importação de mão de obra africana e asiática, do que com o Brasil. (BAINES, 2004, p. 6).

A problemática dos povos da fronteira, especificamente Brasil e Guiana, “índios guianenses”, é retratada neste trabalho, a medida em que uma boa parcela dessa população indígena instalada na cidade de Boa Vista é de trabalhadores de serviços diversos que vivem em condições vulneráveis, sem infraestrutura básica e um grau elevado de violência. Entre os povos da fronteira, vale ressaltar que, embora a delimitação espacial seja reconhecida, é prioritariamente social, e é nesse meio que se expressam e se validam as diferenças entre grupos em interação. (SANTOS, 2013).

Cabe entender, mediante os processos de identidade, as posições ou entendimentos dos pesquisadores sobre a fixação desses povos indígenas nas cidades para maior reflexão em Boa Vista-RR. Os vários projetos de reconhecimento aos povos indígenas em Roraima contribuíram para um olhar político. Entre eles destaca-se Paulo Santtile, que, desde seu primeiro trabalho sobre Os Macuxi: História e Política no Século XX em 1989, contribuiu para o processo de reconhecimento das terras indígenas. Desta forma, se faz necessário buscar os pontos de vistas intelectuais para incorporar novas contribuições em nossa tese.

Objetiva-se neste momento apresentar as concepções dos intelectuais atuantes nos processos de reconhecimento dos povos indígenas. Para isso, foram entrevistados alguns pesquisadores docentes da Universidade de Brasília, que têm suas trajetórias investigativas voltadas para as questões étnicas. Entre eles, foram selecionados José Pimenta e Cristian Teófilo, os quais apresentam suas análises a respeito dos índios instalados nas cidades. Segundo os estudiosos, trata-se de uma

categoria que necessita de maiores reflexões no sentido de entender os processos de reconhecimento identitário.

“De fato, historicamente, a situação dos índios em áreas urbanas não recebeu muita atenção, nem do poder público, nem de pesquisadores. Na antropologia, por exemplo, houve estudos pioneiros de Roberto Cardoso de Oliveira no final da década de 1950 entre os Terena e alguns trabalhos de seus alunos da UnB no final da década de 70/início de 80, mas, até recentemente, essa problemática era muito marginal. Atualmente, ela ainda continua marginal. Embora o assunto tenha surgido com mais força nos últimos anos, ainda são poucos os estudos acadêmicos, pelo menos na antropologia, sobre povos indígenas em áreas urbanas. Cabe, no entanto, salientar alguns trabalhos recentes que valem a pena serem mencionados. Por exemplo, o trabalho de Geraldo Andrello intitulado ‘A cidade do índio’. Ouvi também falar muito bem de uma tese defendida recentemente no Museu Nacional (acho!) sobre os Pankararu na cidade de São Paulo”. (José Pimenta, entrevistado 03/03/2013).

É possível constatar que as questões relativas à condição do índio nas cidades ou áreas urbanas ainda dependem de maiores contribuições do ponto de vista dos estudos antropológicos no sentido de compreender as relações para além do espaço comunitário. Há uma percepção de que muitos dos povos originários que estão concentrados nas cidades já estavam lá ou foram aldeados para que se formassem as vilas e conseqüentemente os complexos maiores para acomodar a malha urbana. Os atores índios tornam-se imperceptíveis ou compreendidos como a figura exótica no espaço, o qual é cercado pelas relações de trocas mais expressivas.

“A impressão de que ‘índios em áreas urbanas’ é uma realidade nova deve ser revista. Como se sabe historicamente, muitas grandes cidades brasileiras foram construídas a partir de aldeias indígenas e de aldeamentos missionários. Isto é verdade para Manaus, Boa Vista São Luís, São Vicente, Salvador etc. A urbanização em terras indígenas também é um fenômeno antigo. Desse modo, o juízo que se faz de que os ‘índios na cidade’ estão fora do lugar costuma ser a expressão de uma noção arraigada de que o ‘lugar dos índios é nas florestas’. Isto ocorre pela secular desvalorização do trabalho indígena no país, seja na condição de força de trabalho escravo, desde períodos coloniais, passando à condição de serviçais até chegar ao momento atual em que muitos são profissionais liberais e funcionários do Estado”. (Depoimento de Cristian Teófilo, entrevistado 13 de março de 2013).

Essa análise apresenta pontos críticos a serem refletidos, que é a concepção de que a ocupação dos espaços de pertencimento aos povos indígenas estaria limitada a campos e florestas. Portanto, na urbanização, o índio torna-se invisível diante de uma lógica ocidentalizada. Não se reconhece como um habitante da cidade, é um personagem fora do padrão moderno e avançado, é também uma forma de desvalorização do trabalho e da possibilidade de estar na cidade.

De acordo com Nunes (2010), no imaginário nacional há uma associação entre índios e floresta/natureza, enquanto o mundo dos “não índios” se agrega à cidade/civilização, sendo que a passagem dos índios ao meio ambiente citadino tende a ser pensado como um processo de “desagregação cultural”, conseqüentemente, perde-se de seu próprio ser.

Nessa perspectiva, os índios citadinos, além de estarem desvinculados dos territórios originais, também não são reconhecidos como habitantes da cidade. Para Baines (2001), a argumentação popular de que o índio na cidade "deixa de ser índio" é fruto de um preconceito altamente pejorativo para com o índio, congelando-o no tempo e no espaço, colocando-o em oposição à vida urbana e relegando-o ao atraso, à pobreza e à ignorância.

Teófilo⁴destacou em entrevista que Roberto Cardoso de Oliveira foi o principal autor a desenvolver a ideia de trânsito de indígenas entre aldeias e cidades para trabalhar. A autoria dos trabalhos entre os Terena deu conta da situação e de suas análises sobre a identidade étnica. São trabalhos com os quais se aprende que cultura e identidade são conceitos distintos, porém interdependentes. O pesquisador expressou ter aprendido que as culturas mudam enquanto o sentimento de pertença de um grupo ou povo pode se manter.

Teófilo ainda revela que Roberto Cardoso designou "identificação histórica". Entretanto, em contextos cidades, o sistema interétnico é distinto e os sujeitos indígenas tendem a se identificar e serem identificados como "índios genéricos" ou "caboclos" apenas para não serem tratados como "brancos", que são relacionados a posições de maior prestígio no sistema social. Este ocultamento e desvalorização das identidades indígenas nas cidades variam conforme os maiores graus de instrução dos grupos envolvidos. Em contextos universitários, por exemplo, os índios tendem a ser identificados e a se identificarem por suas etnias de origem.

⁴ Explicação da entrevista digital realizada com o professor pesquisador. Em 13 de março de 2013.

Ou seja, o encontro e a convivência dos pares proporcionavam manutenção e resistência do processo de identidade étnica. Assim considera-se que a cidade de Boa Vista, vista como uma grande aldeia pela pesquisa de Ferri (1992), também favorece os processos de resistência na medida em que os grupos estão em constantes contatos com os parentes e ao mesmo tempo estabelecendo relações de conflitos com outras identidades nos cotidianos citadinos.

Além da visão interpretativa dos nossos entrevistados vinculados à UNB, que já possuem certa tradição investigativa sobre as questões étnicas, busca-se, através de entrevista, analisar também as percepções de pesquisadores locais quanto à presença dos povos indígenas nas cidades, tendo em vista suas aproximações investigativas já abordadas como objetos de estudos para elaboração de teses e dissertações.

Jonildo Viana dos Santos, pesquisador das questões educativas, considera que a presença indígena no contexto cidade já se constituía junto ao processo de colonização, em decorrência das condições geográficas situacionais da cidade e o aproveitamento da mão de obra dos índios. Outro elemento considerado significativo que o entrevistado revela é que um dos mecanismos que demarcam a presença indígena em Boa Vista foram os projetos de expansionistas da agropecuária e extrativismo, questões ligadas à segurança nacional; missões religiosas; expedições científicas e demais projetos. *“[...] os projetos de colonização chegam com o argumento de “integrar para não entregar”. Com isso o governo trouxe grandes levas de colonos das mais diversas regiões do Brasil”. (entrevistado Jonildo em 16/03/2013).*

Na análise acima contextualizada, o pesquisador traz a relação de elementos vinculados ao estudo histórico e etnográfico de Diniz (1972), que já apontava dados expressivos sobre as condições dos povos indígenas na região do Rio Branco, hoje Roraima, especificamente na cidade de Boa Vista, onde já havia a concentração da mão de obra dos grupos étnicos para o abastecimento dos projetos econômicos por parte dos colonizadores, tendo em vista o expansionismo integracionista.

Para a professora Maristela Bortolon de Matos, a qual também desenvolveu investigação sobre os povos indígenas de Roraima, sobretudo em relação às questões educacionais, avalia a presença dos índios na cidade no contexto atual na relação das políticas de estado. Ela apresenta elementos que merecem ser avaliados quanto às políticas públicas para índios, dando a entender, dentro das

áreas ou localidades/comunidades, que eles são assistidos por essas políticas públicas e diferem dos que vivem na cidade.

“Os indígenas que vivem na área urbana pouco aproveitam de suas conquistas nas políticas públicas de sua condição de indígena. Muitos buscam na cidade uma melhor qualidade de vida através de estudos, atendimento específico destinado aos indígenas. Poucos conseguem um bom emprego, pois não possuem formação e não participam de formação porque têm que trabalhar para se sustentar. Devido ao fato de estarem na cidade não têm acesso à formação, capacitação e à saúde destinada especificamente aos indígenas”. (Relato da entrevista em 23 de março de 2013).

Na percepção da professora, as políticas públicas são direcionadas especificamente para áreas indígenas. Porém, acredita-se que esta política, embora diferenciada, ainda galga por melhorias, apesar dos muitos avanços após a Constituição de 1988. Mas em Boa Vista, como já foi mencionado anteriormente, a Organização dos Índios da Cidade (ODIC) é um marco articulador para que esses povos possam ser ouvidos e, no futuro, assistidos assim como nas áreas indígenas.

Foto 4 - Fotos do encontro das oficinas realizadas pela ODIC na casa de dona Ana

Momento de discussão



Almoço à base de peixe com a contribuição de todos



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

As reuniões da ODIC acontecem a cada dois meses, com a parceria da Universidade Federal, na qual acontecem oficinas para possibilitar interações entre

as etnias e levantar questionamentos sobre as dificuldades encontradas na cidade, tendo em vista novos horizontes para os processos de reconhecimento e valorização de suas identidades étnicas. Em curso do processo investigativo, detectou-se que já há indícios de políticas públicas para os povos indígenas na cidade, porém estas se divergem. Um dos entrevistados, o professor Reginaldo Gomes de Oliveira, hoje vice-reitor da Universidade Federal de Roraima, afirma,

“[...] que existem diferentes ações de políticas públicas para os povos indígenas de Boa Vista. Contudo, na prática essas políticas não acontecem. Há uma dificuldade dos setores governamentais programarem essas ações que necessitam de normatização diferenciada das ações para a população nacional. O conjunto de ações desencadeadas pelo Estado brasileiro no campo da educação e da saúde nem sempre é um conjunto de ações suficiente por causa da normatização que necessita de melhores ajustes, como políticas públicas específicas para os indígenas”. (Entrevista 28/03/2013).

O entrevistado demonstra que as políticas de estado para os índios estão estruturadas de forma debilitada e não correspondem em sua totalidade às reais necessidades e interesses dos índios. Porém, há um empoderamento do poder tutelar do estado abordado por Lima (1995), em que relações entre índios e estado mantêm-se distantes das verdadeiras aspirações das populações originárias, na medida em que criam organismos incapazes de responder por estas populações.

Na percepção do professor pesquisador Reginaldo Gomes de Oliveira, as vivências entre índios na cidade seguem numa perspectiva contemplada pelas relações entre diferentes grupos. Nesse sentido, morar na cidade não impede de *“fazer uso da cultura desse meio incorporada em todas as manifestações que dão as identidades étnicas de cada grupo indígena”*:

“Makuxi, Wai-Wai, Patamona, Wapixana entre outros. Quando o índio habita o espaço da cidade, ele mantém uma estreita relação de organização social e cultural indígena misturada com os diferentes aspectos da identidade da cultura urbana nacional, e mesmo não falando a língua original, a sua identidade é reconhecida no contexto urbano”. (entrevista em 28/03/2013).

Reginaldo Gomes apresenta uma situação que corresponde aos processos de interações sociais no qual os índios, ao interagirem com a sociedade em geral, permanecem mantendo seus vínculos culturais com os demais sujeitos de diversas etnias. Para Silva (2005), os grupos étnicos são tipos organizacionais, resultado de

interações sociais que selecionam e estabelecem traços físicos ou culturais, valores, instituições etc., como signos diacríticos entre pessoas e grupos para definir formas, regras e padrões de relacionamento com eles, propiciando, desse modo, o surgimento e a manutenção das fronteiras étnicas.

A busca pela sobrevivência é assinalada por Baines (2001), ao se referir que a migração indígena para as cidades ocorre em diferentes caráteres, desde a instalação familiar em bairros onde já há um contingente grande de índios organizados politicamente, até casos de migração de indivíduos para a cidade em busca de empregos, tratamento de saúde, educação ou um novo estilo de vida. Este segundo exemplo se encaixa em Boa Vista hoje, uma situação detectada a partir dos diálogos no ambiente de trabalho dos índios construtores.

A partir desta reflexão, interpreta-se que o índio trabalhador que mora na cidade vai se ajustando às necessidades do mercado de trabalho, incorporando novos saberes da vida cotidiana no mundo do trabalho, movido por uma relação de trocas diferente da vida comunitária. Uma das diferenças consideradas relevantes sob uma lógica de mundo dos índios, a qual não se expressa em suas práticas, é a ambição acentuada, presente nos demais sujeitos pertencentes a outras identidades no que se refere à acumulação de bens. Todos os atores índios pesquisados não priorizam desejos por objetos de maior valor no mercado. Essa situação foi descrita nas falas de diferentes atores, em 28 de agosto de 2012.

Relato dos Índios

“O importante para mim é ter um trabalho e ter saúde” [depoimento do senhor Joel]. “O mais importante na vida de uma pessoa é a humildade, o que é importante para uma pessoa ser feliz é estar bem consigo mesmo” [Senhor Luiz]. “O que vale mesmo na vida da gente é ter o suficiente para sobreviver com a família e garantir os estudos dos filhos”. [Gilberto]. “Ser feliz com a minha família e garantir o pão de cada dia já é algo importante” Waldomiro. (Diário de Campo, 12, 13, e 14 /12/2012).

Relato dos “não índios”

“Para mim uma das coisas mais importantes é a saúde porque sem ela não dá para trabalhar, depois ganhar um bom salário e ter uma boa moradia” [Marcio]. “Poder ganhar bem para comprar o suficiente, sem dinheiro como vamos viver?” [Antônio]. “Além das condições básicas, é necessário um transporte decente”. [Leonardo]. “Saber investir para garantir o futuro porque ninguém sabe o dia de amanhã”. [Raimundo].

“Ter um salário digno e dar aos filhos uma boa educação para que eles não se tornem marginais” [Vicente]. (Diário de Campo, 19, 20 e 21/12/2012).

Nas entrevistas, percebem-se algumas semelhanças que as duas categorias seguem de forma horizontal, cujo objetivo está enquadrado nas perspectivas de vida de uma grande massa da população brasileira, porém há algumas diferenças entre ambas. Os trabalhadores considerados “não índios” apresentam depoimentos com uma visão voltada ao acúmulo de bens, enquanto os índios declaram em suas perspectivas de vida uma acumulação diferenciada, não expressando que precisam reservar bens ou adquirir de forma mais intensa. Desta maneira, a identidade étnica também está sempre em processo.

No que diz respeito ao processo de identidade, isto toma, contudo, uma significação ainda mais acentuada. É na maneira com que um indivíduo ou um grupo (uma coletividade) estabelece relação entre seu futuro e seu passado ou, ainda, entre seus projetos e suas trajetórias, que temos, de forma particular, as indicações principais para desvendar quais são os definidores de processos de identidade. (FOLLMANN, 2012, p. 84-85).

Com isso, compreende-se que o processo de identidade étnica se revela nas relações de valores movidas pela sobrevivência, que também são baseadas nos valores contidos na ancestralidade. Neste sentido, a proposição de identidade étnica é combinada à reflexão de Pacheco de Oliveira, (1998, p. 64) sobre etnicidade, em que supõe, necessariamente, uma trajetória, ou seja, histórica e determinada por múltiplos fatores de uma origem através de uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vêm a se acoplar. Desta maneira, o que chamamos “identidade étnica” é um substrato enraizado na trajetória cultural do povo de pertença originária que é referência nos seus processos de identidade em constantes transformações.

4.2 O Povo Indígena na Cidade de Boa Vista e a Categoria “Cabocla”

A cidade de Boa Vista é considerada a capital brasileira com o maior número de índios do Brasil. A presença deles no espaço ocupado pela cidade de Boa Vista é imemorial, pois se considera que a cidade nasce entre os índios e paulatinamente os habitantes são forçados a evadir de seus habitat para dar lugar à cidade. A cidade teve como marco inicial uma fazenda localizada na margem direita do rio Branco no

século XIX. Em torno da sede da fazenda, chamada Boa Vista do Rio Branco, surgiu um pequeno povoado, a Freguesia de Nossa Senhora do Carmo, que durante um bom tempo foi o único povoado em toda a região do alto Rio Branco.

Em 1890, o povoado foi elevado à condição de vila, e em 1926 passou a ser município, adotando o nome da antiga fazenda, Boa Vista. Com a criação do Território Federal de Roraima, em 1940, a cidade foi escolhida para ser a capital. Tanto nas memórias culturais quanto nos documentos da história oficial antes da criação do município de Boa Vista, já havia habitantes índios instalados na região, segundo Lima (2011), o local onde se instalou o pequeno núcleo populacional outrora pertencia a uma aldeia dos índios Paraviana. A expansão do espaço cidade se contornando ao encontro de outras etnias, igualmente expressada pelo professor Reginaldo Gomes.

“[...] conforme a memória cultural dos índios moradores de Boa Vista, há diferença histórica na gênese da cidade. [...] o espaço localizado na margem direita do rio Branco e considerado a origem urbana com a fazenda de gado no século XIX foi o espaço habitado pelos índios Paraviana, Makuxi e Wapixana. Sendo assim, a sede da fazenda misturou-se com as malocas desses povos que começaram a trabalhar na fazenda, misturando aspectos socioculturais que deram origem ao contexto urbano da atual capital do estado de Roraima. Nesse caso, há índios que se identificam como ‘índios da cidade’ porque se sentem herdeiros desses povos que já estavam nesse “espaço urbano” quando chegou o fazendeiro.” (Reginaldo de Oliveira, entrevistado em 28/03/2013).

Segundo Coudreau (1886), os índios já se encontravam na região que se delimitaria Boa Vista, exercendo trabalhos braçais e já prestavam seus serviços aos grupos do poder, que eram em sua maioria os proprietários das fazendas e funcionários públicos da região. Desse modo, desde a fundação da cidade até sua formação urbana, os índios exerceram um papel de submissão na relação com os “não índios” devido à mão de obra barata, que é mais vantajosa e acessível ao crescimento. Esses habitantes citadinos são identificados como sujeitos mestiços, “caboco” ou pardos, e só afirmam sua identidade étnica quando estabelecem diálogo entre seus pares ou em algumas ocasiões quando buscam os direitos através das políticas afirmativas.

A partir da cronologia legitimada pela “história oficial”, serão enfocadas preliminarmente algumas observações pontuais em relação ao tempo atual sobre os

processos de identidade dos povos originários (índios). Precisa-se entender como a identidade cabocla foi acoplada ao que se chama de identidade étnica do índio. O estudo etnográfico sobre os Tikúna de Cardoso de Oliveira (1972) revela que os índios assumiam uma identidade cabocla uma vez que entravam em contato com a sociedade nacional, sendo que a identidade é revelada quando se deslocavam para a cidade.

Antes de se discutir a categoria cabocla ou “caboca” na linguagem coloquial, serão retomadas algumas contribuições das percepções de investigadores das causas indígenas e possíveis visões de pessoas que transitam por lugares públicos e dos próprios índios trabalhadores. Segundo Lima (1999), o termo *caboclo* em Roraima foi deformado para “caboco” e refere-se aos índios considerados “civilizados”.

Santos (2007) considera que a categoria “cabocla” trata-se da construção de linguagem no sentido pejorativo que se desenvolveu com a ideia de que os índios seriam situados numa posição inferiorizada, reflexo da exploração da mão de obra. Essa reflexão é resultado da pesquisa sobre comportamentos e interações das diferenças étnicas e o lugar do índio-descendente na escola em Boa Vista-RR.

Tal construção de sentido pejorativo enfocado pelo autor se desenvolve através do preconceito como um fenômeno social, percebido nas salas de aula de ensino fundamental, na cidade de Boa Vista com relação aos alunos etnicamente diferentes. A abordagem segue tratando dos atores na escola pública como sujeitos etnicamente e socialmente considerados, vítimas vulneráveis da violência e da não aceitação por parte dos demais pertencentes a outras categorias.

É certo que os índios desta região são apontados pelo fenótipo através das características físicas mais comuns, (estatura baixa, olhos repuxados e cabelos lisos, poucos pelos no rosto). Diante desta visão, foram entrevistados dois estudantes universitários, um professor e quatro trabalhadores com uma só pergunta: *Como identificavam uma pessoa índia*. O objetivo da pergunta se constituiu em identificar a percepção dos sujeitos externos e do próprio indígena sobre o que é ser índio.

A maioria das afirmações seguiram na mesma direção, apenas pelas características físicas. Apenas uma estudante do curso de Direito explicou que a fala dos índios é bem diferente da fala das outras pessoas, “*porque eles falam em tom*

baixo e paulatino”. Esta percepção foi presenciada no diálogo com os trabalhadores nos canteiros de obras em que estava sendo desenvolvida a etnografia desta tese.

Apesar do censo nacional de 1991 abrir um espaço para a categoria ‘indígena’, sendo tais dados computados separadamente daqueles dos ‘pardos’, no Estado de Roraima, onde o preconceito contra índios é muito forte e tem sido internalizado por uma parte da população indígena, sobretudo moradores das cidades, a categoria ‘pardo’ esconde muitas pessoas que, em certos contextos, podem se identificar também como indígenas ou caboclos. (BAINES, 2009, p. 175).

A visão dos sujeitos externos (estudantes e demais sujeitos) contribuiu para perceber novas variáveis no trabalho de campo. Os índios que estão trabalhando na construção civil são identificados como “caboclos” pelos demais colegas, os quais se identificam como negros, pardos ou brancos, porém quando indagados por que eles os reconhecem como “caboclos”, replicam que seus companheiros descendem de índios ou são índios que se tornaram “caboclos” porque vieram morar na cidade e trabalham com eles. Esta situação cria tensões, porém os índios acabam aceitando o rótulo. É nesse aspecto que Baines (2001) revela a identidade dos índios no contexto cidade.

A identidade indígena nos centros urbanos configura-se nitidamente como uma identidade social contextual. A mesma pessoa pode se considerar indígena em alguns contextos, e não em outros, ou apelar a outras identidades genéricas geradas historicamente em situações de contato interétnico, como caboclo, índio civilizado, descendente de índio, remanescente, índio misturado etc.

Na visão de Baines (2001), há uma identidade em trânsito em que as pessoas vão se ajustando porque não é um dado em si, está sempre operando como um processo social. Conforme Cuche (1999), essa concepção de identidade é resultante do processo de identificação dentro de uma situação relacional. Desde então, considera-se necessário apontar a análise de Eriksen (2001) quando se refere à possibilidade de que cada pessoa carrega consigo várias identidades, porém apenas algumas delas tornam-se socialmente mais proeminentes, fazendo a diferença no cotidiano. Acredita-se que estas várias identidades abrangem um conjunto de processos pelos quais os traços étnicos são destacados na interação social.

Na cidade de Boa Vista, os índios tendem a adquirir as novas identidades, as quais irão fazer parte de seus cotidianos de forma relevante, entre estas, ser um

profissional ou mesmo, após uma formação estudantil, seguir numa atividade ou cargo empregatício que irá marcar significativamente por uma boa parte da vida.

O índio construtor está se diferenciando sempre, seja como sujeito identificado como pertencente ao grupo étnico ou quando algo o coloca numa posição de exercer uma face na vida social. Muitas dessas formas de identificar os índios são construídas no espaço citadino mediante as interações sociais. A cidade proporciona novos contornos e a aquisição de novos processos de identidades. Nos últimos anos, a cidade de Boa Vista tem se transformado num “canteiro de obras”, com um número cada vez mais extenso de trabalhadores índios concentrados principalmente no mercado da construção civil, que fomenta a migração de índios para assumir a posição de trabalhadores assalariados.

Na percepção de Santos⁵, a migração dos índios para Boa Vista é geralmente em busca de promessas de trabalho e educação, sobretudo as etnias que estão em comunidades próximas à capital, gerando mobilidade entre os povos Macuxi e Wapixana. Estes procuram se fixar nos bairros mais próximos do centro da capital denominados como Treze de Setembro, São Vicente e Caetano Filho, inicialmente. Num outro momento, suas presenças foram percebidas em bairros mais afastados do centro da Cidade, como Asa Branca, Santa Teresa, Cauamé e Jardim Equatorial, popularmente conhecido como Pintolândia. O pesquisador entrevistado segue suas análises da situação de contato interétnico, discorrendo que:

“O resultado desse contato nada pacífico foi a indiofobia, ou seja, uma ojeriza por parte dos migrantes aos indígenas, que originalmente habitam essa região, sendo um intruso dentro de seu próprio espaço, um ‘Estrangeiro de dentro’. Dessa dinâmica, os indígenas, excluídos da sociedade majoritária envolvente, tiveram que se organizar no sentido de remontar uma identidade política com vários aliados e orientações políticas ideológicas reivindicando uma nova identidade”. (entrevista em 28 de maio 2013).

Com a fixação na cidade, os jovens índios geralmente procuram ocupar-se nas várias atividades que exigem força física, correspondentes a um processo de subemprego, abertura de canais, limpeza de terrenos, jardinagem, e principalmente

⁵ Entrevistado em fevereiro de 2013.

ajudantes de pedreiros na construção civil. No caso das mulheres, elas se ocupam como empregadas domésticas e babás.⁶

A designação de caboclo, segundo o dicionário Aurélio (2001), é cariboca, curiboca, caburé. Lima (1999) aborda que, na Amazônia, a definição de caboclo foi inicialmente usada como sinônimo de *tapuio*, termo genérico de desprezo que os povos indígenas usavam quando se referiam a indivíduos de outros grupos⁷. Após a colonização, o termo foi utilizado como ideia de desprezo.

Como *tapuio*, *caboclo* é também um termo de desprezo em relação ao outro, e um tal significado de alteridade é encontrado na primeira etimologia. Isso é expressão pela alusão a uma espécie de expatriação: um outro cuja origem é selvagem (*'o que vem da floresta'*). A referência a casamento misto, por outro lado, parece-me menos provável porque só subsequentemente *caboclo* adquiriu o significado de um cruzamento entre branco e ameríndio, e isso foi por extensão. (LIMA, 1999, p. 10, grifo do autor).

Os índios trabalhadores da construção civil não se incomodam quando os “não índios” os chamam de caboclos “caboco”, dizem que já estão acostumados, mas se autoidentificam como índios quando remetem sua história de vida ou suas ancestralidades, mas durante o período de permanência nas obras, escuta-se a utilização da categoria caboclo com frequência. O termo é empregado, segundo Lima (1999), para identificar pessoas que se encontram numa posição social inferior em relação àquela com que o locutor ou a locutora se identifica. Assim se configura por uma imposição negativa, que os considera subalternos.

Ao perceber que os índios citadinos são chamados de caboclos ou “coboco” e acabam aceitando a expressão do outro nas relações, busca-se ouvir os atores da pesquisa sobre esta questão que, em muitos momentos, chamou atenção. Assim seguem as transcrições abaixo das gravações de 2012 e 2013.

⁶ É comum encontrar na fala de pessoas a expressão “*a caboca que trabalha lá em casa...*”. Quando utilizam tal expressão, estão se referindo às moças advindas ou de alguma comunidade do Brasil ou da Guiana para trabalhar na cidade.

⁷ Na fala coloquial, o caboclo é uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe. Considerando a dimensão geográfica, o caboclo é reconhecido como um dos “tipos” regionais do Brasil. (cf. IBGE, 1975). Entre esses tipos gerais estão os **gaúchos** do sul, as **baianas** da Bahia e os **sertanejos** do nordeste, para citar alguns. A distinção de cada tipo regional está relacionada com a geografia, a história da colonização e as origens étnicas da população. Nesse sentido, os caboclos são reconhecidos pelos brasileiros em geral como o tipo humano característico da população rural da Amazônia. (LIMA, 1999).

1- “[...] sou índio mesmo, mas não ligo quando me chamam ‘caboco’ não tô nem aí, porque já tô acostumado, porque mesmo trabalhando aqui, eu não deixo de ser índio e ir lá à comunidade ver os parentes”. (Joel 10/04/2012).

2- “[...] considero caboco, para mim é ser o que a gente é, hoje é raro as pessoas se identificarem como índio. Todo mundo pergunta: tu é o que? Eu sou caboco, no fundo eu sou indígena, o caboco ou índio é discriminado, geralmente onde trabalhei todo mundo me chamava de caboclo”. (Gilberto, 13/03/2012).

3- “[...] o índio ser chamado de caboclo às vezes é discriminação, depende do momento, em alguns não é”. (Pedro, 03/05/2013).

4- “[...] ‘o índio é chamado de caboclo porque o branco não entende o que é ser índio’”. (Waldomiro, 08/03/2013).

5- “[...] antes eu chamava de caboclo, depois fui ver que essas questões não se referem apenas ao indígena, é quem mora no interior, pode ser também os nordestinos que moram no interior e estão trabalhando na sua roça; [...] agora chamar um indígena de caboclo! Eu discordo muito, pois considero como falta de informação, estamos sendo chamados de etnia, os termos raça e aborígene não existem mais, se um indígena for chamado de raça está totalmente fora das análises que hoje são chamados de povos”. (Altamir 03/02/2013).

6- “[...] Caboclo e índio é uma palavra criada pelos portugueses, quem criou foram os portugueses. Isso não tem nada a ver com os povos, pelo que eu sei da história, caboclo é aquele que é batizado na visão religiosa, é alguém que já havia deixado de ser pagão e não convivia mais naquele sistema que tinha nascido, tinha deixado seus costumes e ia crer em Deus. Na cidade, quando alguém é chamado de caboclo, se refere fisicamente”. (Luiz, 04/05/2013).

7- “[...] quando um índio é chamado de caboclo, tem muita gente que chama como falta de humanidade”. (Getúlio, 12/08/2013).

8- “[...] ‘ser chamado de caboco, dependendo do momento, é um deboche, porque eu passei muito tempo o qual meu apelido era o caboco Joaquim, era uma forma de identificação. Eu trabalhei numa empresa que meu apelido era Juruna. Sabe aquele deputado Juruna? Todos tinham apelidos na firma, tinha Juruna camaleão, até o mestre, o apelido dele era papagaio porque o olho dele era atravessado’”. (Joaquim, 04/08/2013).

9- “[...] termo caboclo não é ruim, mas quando uma pessoa fala com preconceito e arrogância é que se torna ruim”. (Mauricio, 20/09/2013).

As percepções retratadas nessa escuta revelam que, entre os trabalhadores, existem aqueles (cinco dos nove investigados) que aceitam a condição de caboclo,

embora não se autoidentifiquem. É possível que esse processo aconteça na medida em que a categoria discursiva empregada pelos “não índios” apesar de posicioná-los em condição inferior na sociedade, paulatinamente foi se delineando numa posição ambígua. Este, por sua vez, se apropria dessa condição imposta como forma de afirmação, mas se autoidentificam como índio, não pela invenção colonizadora, mas pelo sentimento de pertença e pelo elo de suas ancestralidades.

São destacadas nos trechos das narrativas transcritas percepções ancoradas pelas análises históricas, como Luiz, um construtor, mestre de obras da etnia Macuxi, que está tentando entrar na universidade. Para ele, tanto a construção do termo caboclo como índio foram criações colonizadoras. Sua visão sobre a questão se aporta aos apanhados históricos porque seu nível de escolaridade tende a um discurso analítico sobre as questões étnicas.

Outro protagonista desta discussão é o pedreiro e acadêmico Altamir, aluno do curso de Gestão Territorial do Instituto Insikiran para indígenas da UFRR. Ele parte do princípio de que o uso do termo se constitui numa classificação que independe de ser indígena, porque está voltada para o homem do interior. Considera-se que a visão de Aldemir Santos é mais apurada pela academia, uma vez que ele vai apontando o uso dos termos como raça e etnia, que seguem um processo de reavaliação na literatura.

Todas as situações revelam que o uso do termo se constitui estigmatizado principalmente quando tem o sentido de ação discriminatória. Não se considera o termo “caboclo” como uma categoria voltada para as populações indígenas, uma vez que os atores pesquisados questionam e identificam a posição, pois a categoria “caboclo”, de acordo com Lima (1999), é historicamente concebida como uma classificação empregada em um discurso praticado, que desconsidera a diversidade étnica. Assim, o termo é inconsistente para definir os povos originários, oscilando de forma positiva e negativa momentaneamente.

A etnicidade dos povos indígenas esteve ocultada por longos períodos, subsistindo o preconceito, uma vez que muitos grupos permaneceram submersos sob o rótulo de “caboclos”. Diante desse quadro, acredita-se que as políticas integracionistas desempenharam fortes mecanismos para ocultar a continuidade dos processos de identidade étnica. Com as várias tensões constituídas pelas relações

de poder, os índios são reduzidos em minorias, que impedem o reconhecimento e constituição de uma identidade política contemplada por Prado (2002, p. 60) como:

[...] um conjunto temporário de significados que delimitam fronteiras na questão dos direitos sociais e, exatamente por isso, ela é experienciada como um NÓS que está sendo impedido por um ELES de realização de suas demandas sociais, portanto como uma relação antagônica.

Assim, quando se observam as relações entre os trabalhadores índios e demais categorias, percebe-se que, apesar da expressão cabocla ser revelada no processo de identificação indígena, Lima (1999) está certo quando se refere a uma categoria de classificação social empregada por estranhos, com base no reconhecimento de que a população rural amazônica compartilha um conjunto de atributos comuns. Porém não é uma categoria social homogênea nem absolutamente distintiva.

A categoria “caboclo” é cercada de um amplo discurso advindo dos grupos hegemônicos para classificar de forma inferior o sujeito não enquadrado nos padrões estabelecidos pelo mundo dos “não índios”. Essa pressa na classificação se expande principalmente pelas regiões nordeste e norte do Brasil. A maior constatação desse fato, além das literaturas abordadas nesta tese, se complementa através do trabalho de campo nos canteiros de obras.

As narrativas gravadas aqui foram vistas numa abordagem metodológica a partir da leitura aportada por Lalanda (1998), ao considerar que elas corresponderam ao discurso dos atores sobre a sua história de vida, na qual se *conta*, sem, no entanto, ser forçosamente autobiográfico. Com isto, acredita-se que as vivências foram oportunas para esse foco. Então foram transcritas aquelas consideradas significativas no sentido de trazer reflexões sobre o olhar do outro para as diferenças étnicas em uma das cidades com um dos maiores percentuais de povos indígenas vivendo na cidade. Antes das perguntas objetivadas para contemplar a pesquisa, foi ouvido de cada ator participante ou coadjuvante um pouco sobre suas histórias para que esses possam se envolver com maior credibilidade nas respostas que se pretende ouvir.

[...] contar história é uma forma elementar de comunicação humana e independente do desempenho da linguagem estratificada, é uma capacidade universal. Através da narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam experiência em sua sequência, encontram possíveis explicações

para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social. Contar histórias implica estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana normal. (JOVCHELOVITCH e BAUER, 2002, p. 91).

Para compreender mais sobre esta relação entre índios, caboclos e não índios, se fez necessário buscar o olhar dos outros trabalhadores a respeito da identidade indígena. Na sequência, foi abordado um senhor que trabalhava como vigilante, e depois de se explicar sobre a pesquisa e questionar se aceitava conversar em seu período de trabalho, ele solicitou que fosse à noite por que seria mais tranquilo e assim aconteceu.

A entrevista com o vigilante no período noturno, objetivando identificar sua percepção acerca da categoria caboclo, possibilitou um diálogo maior devido à calma fora da obra. Ele serviu café e começou sua história resumidamente dizendo que veio do nordeste e já estava há algum tempo em Roraima. Quando perguntado sobre o que é ser caboclo, expressou de forma serena que na obra havia muitos caboclos trabalhando e que em sua terra também havia pessoas caboclas. E ao ser questionado, Como assim? Então o senhor Antonio de Jesus explicou:

“São pessoas que pertencem à raça do índio, do cruzamento de índios com brancos ou com negros. A maioria vem do interior assim como os que vêm viver em Boa Vista”. (Diário de Campo, 30/01/2013).

A percepção sobre o que é ser um caboclo para o trabalhador nordestino é uma identificação do sujeito biologicamente mestiço, cujo termo foi sedimentado como um dos critérios mais utilizados para classificar pessoas não brancas e detentoras das relações de poder econômico tanto na região nordeste como na Amazônia. Entende-se que a mescla conhecida como caboclo na Amazônia, que vai desde o nordeste em direção constituída desde o ciclo da borracha, é nitidamente constatada pelos habitantes da região.

Historicamente o termo foi utilizado para designar a pessoa que tem uma ascendência indígena, sendo que na Amazônia está sempre associada ao homem da floresta, ou seja, aquele que descende de índio ou de outras categorias e também migrantes que vieram do nordeste para a Amazônia no ciclo da borracha.

De acordo com Gomes (1991), o termo caboclo é considerado pejorativo e renunciado, originalmente, e a nomenclatura foi proibida numa das leis do Diretório

de Pombal. Na ação colonizadora, o termo foi adquirido pelos índios dominados pelas guerras que aceitavam as condições de paz impostas de sobrevivências próximas às cidades e povoados.

Depois da redução populacional de índios, o termo se estendeu para os demais moradores pobres pertencentes a outras categorias agregados nas fazendas. Ainda hoje, nas regiões de antiga colonização e baixo desenvolvimento econômico, os índios são chamados de caboclo ou “índios mansos”. (GOMES, 1991).

Para os atores índios pesquisados em Boa Vista, o termo caboclo não tem uma aceitação positiva, uma vez que causa certo desconforto quando são interpretados como caboclos. Marineide Peres, representante da Organização dos Índios na Cidade (ODIC), apresentou um relato quando seguia com a pesquisadora desta tese para a área indígena de São Marcos a fim de organizar algumas oficinas⁸ com os jovens da região.

“Certa vez, uma senhora me disse que uma mulher se dirigiu a ela como ‘cabocla’, (caboca) e ela se sentiu muito triste devido à forma como foi chamada”. (Diário de Campo, 08/03/2013).

A partir das situações vivenciadas e discussões teóricas em relação ao termo caboclo, verifica-se que se trata de um discurso em que o sujeito sofre uma modificação temporária, estabelecida por elementos externos a partir das estratégias impostas por outros grupos de maior supremacia na escala social. Então não se considera neste referencial a categoria “caboclo” como uma identidade constituída pelo processo de sentimento de pertença, uma vez que ser “caboclo” é recusado para si.

A categoria “caboclo” é reforçada como um mecanismo de dominação perante a condição de subordinação econômica e social dos índios pelos “não índios” uma vez que eles ainda são considerados os principais protagonistas da história oficial, sendo que os considerados caboclos estão numa posição inferior porque podem ser sujeitos indígenas ou os próprios mestiços como são considerados pelos sujeitos que dominam a hierarquia social.

⁸ Atividades desenvolvidas junto à Igreja Católica com objetivo de possibilitar aos jovens da região a autoestima através de trabalhos em grupo e discussões sobre a valorização da vida coletiva na comunidade. Estas ações contribuem para evitar que os jovens, no contato com a área urbana, possam enfrentar os problemas relacionados ao alcoolismo, drogas e suicídio.

Os construtores ou trabalhadores do setor da construção civil tornam-se os mais visíveis em decorrência do crescimento da cidade e de novos empreendimentos para construção de moradias dos projetos lançados pelo Governo Federal. Os contratantes encontrados no desenrolar dessa pesquisa relacionada à mão de obra desses trabalhadores nunca os reconhecem como índios e sim caboclos, conforme demonstra o empresário:

Esses peões que estão vivendo na cidade não são mais índios, são caboclos. Eles já são civilizados porque já trabalham como os brancos, não vivem mais como no passado da caça e da pesca, ou cultivando para a própria sobrevivência como na maloca, eles já se comportam na maioria das vezes como os brancos, eles gostam de coisas boas, só não conseguiram aprender a se organizar economicamente, aí vivem em situação difícil. (Diário de campo: fala de um empresário, em 05 de outubro de 2012).

A ideia de civilização apresentada pelo sujeito acima é reproduzida historicamente desde o processo de colonização, que, embora não siga de forma racional, nem em linha reta, há uma tendência de equalização das formas de comportamento de vida, ou seja, o nivelamento dos grandes contrastes, sendo uma transição gradual de conduta. Segundo Elias (1993), essa ideia de civilização que se internalizou nos sujeitos trata-se de um movimento de transformações que marcaram os acontecimentos no campo dos avanços tecnológicos e científicos há vários séculos no mundo ocidental, muito antes de existir o conceito de “civilização.”

A concepção ocidentalizada se estabeleceu como se fosse uma espécie de classe superior com padrões de conduta que dividem grupos de pessoas na sociedade como “civilizados” e “não civilizados”, reservando ao segundo caso a ideia de não pertencimento a esta cultura civilizada. Assim foram disseminados por vastas áreas fora do ocidente através da assimilação de condutas das camadas mais altas da sociedade e de outras nações. Então, no relato do contratante, gostar de “coisa boa” está associado ao complexo mundo ocidentalizado a partir do olhar de um determinado lugar, dominador, fragmentado para com as outras categorias étnico-raciais.

[...] essa difusão dos mesmos padrões de conduta a partir de ‘mães pátrias do homem branco’ seguiu-se a incorporação de outros territórios à rede de interdependências políticas e econômicas, a esfera das lutas eliminatórias

entre nações do ocidente e dentro de cada uma delas. (ELIAS 1993, p. 211).

O discurso dos índios “civilizados” se constitui em Boa Vista, principalmente quando esses adquirem alguns bens como objetos de uso pessoal, como óculos de sol, aparelho celular e outros. Além disso, os discursos relacionam a civilidade aos processos escolares e acadêmicos. Assim não se trata apenas das mudanças relacionadas a padrões de condutas e sim a outros fatores de caráter econômico social que, de certa maneira, propicia em toda sociedade transformações da vida cotidiana.

Reitera-se o estudo etnográfico de Cardoso de Oliveira (1968) sobre os Terena na cidade ao focar que a desigualdade é inerente ao sistema de dominação e sujeição, característico das relações entre índios, e não desaparece com a migração para a cidade. Nesse estudo, ele retrata que muitos seguiram funções que antes só competiam aos “não índios” como funcionários públicos. Eles são também os trabalhadores domésticos e da construção civil, todos marcados pela posição de índios.

Como a maior parte dos índios que moram na cidade pertencem às camadas com maior dificuldade financeira, as ações de políticas públicas específicas não dão conta de atender as demandas necessárias, para uma mudança estrutural em curto prazo que alcance de forma significativa as necessidades dos índios. Neste cenário, foi constatado as principais dificuldades dos índios relacionadas ao mercado de trabalho através do diagnóstico sobre a situação dos índios na cidade elaborado pela Universidade Federal de Roraima (2008, p. 44):

Por causa da falta de qualificação, experiência e de oportunidade, ficamos sujeitos à exploração de nossa força de trabalho e ao aproveitamento de nossa mão de obra por parte de pessoas inescrupulosas e pouco solidárias. Como não temos alternativas, acabamos aceitando qualquer tipo de trabalho que possa suprir a necessidade familiar. Por isso, acabamos sujeitos a realizar trabalhos pesados e perigosos e sem equipamentos de proteção pessoal em diferentes trabalhos, hortifrutigranjeiro, vaqueiro, caseiro, pedreiro, babá, doméstica, vigia e serviços gerais.

O cenário apresentado pelo diagnóstico contribui para o desenrolar investigativo quando estabelece conexões aqui apresentadas ao longo da construção de dados do campo empírico, no processo de observação e relatos que confirmam a condição de vida desses atores sobreviventes na cidade, que se torna

um espaço desafiador. Essa situação é expressa pelo índio mestre de obras Luiz: *“eu tive que correr atrás para não ficar para trás porque a cidade é um mundo muito competitivo, só os melhores é que vão sobreviver”*. (Relato gravado em 20/04/2013).

Para Oliveira (2003), pode-se dizer que a formação social na construção do núcleo urbano de Boa Vista, em grande parte, só foi possível com o auxílio do índio. A população indígena foi coagida a incorporar-se ao projeto de cidadania (com mudança da aldeia em núcleo urbano), mas na prática continuava escravizada e tutelada pelo Estado. Essa situação se manteve em constantes processos, desde a colonização, agregados a fazendas e a empregos domésticos nas residências e construção civil.

O diagnóstico elaborado pela UFRR confirma, através da análise, que muitos índios aceitam o subemprego e assumem longas jornadas de trabalho que extrapolam as horas previstas pela Lei trabalhista, (oito horas por dia). Em muitos casos, alguns não têm folga durante a semana. Muitos índios desconhecem seus próprios direitos e, diante disso, sofrem grandes injustiças por parte daqueles que os contratam para prestação de serviços diversos.

De acordo com o Centro de Informação Diocese de Roraima CIDR (1989), a cidade poderia oferecer aos jovens a possibilidade de trabalho que, além de resolver os próprios problemas econômicos, é uma solução para superar desacordos com os pais, não mais resolvidos em termos rituais (ritos de iniciação ou de passagem). Os trabalhos que os jovens encontram na cidade, nas serrarias, na construção civil são pouco remunerados, e os empregadores quase não respeitam as leis trabalhistas. Assim também acontece com as mulheres, pois é normal senhoras brancas buscarem jovens índias guianenses com promessas de estudos para trabalhar na cidade.

Na cidade de Boa Vista, eles somam aproximadamente 30 mil a partir dos estudos realizados pela Organização dos Índios da Cidade -ODIC em 2010, e como é considerada a capital brasileira com maior número de índios na cidade, esses povos não estão concentrados em aldeias nos arredores do centro da cidade, como os Kaingang e Guarani localizados nas pequenas aldeias de Porto Alegre ou as Aldeias Guarani na grande São Paulo. Em Boa Vista, eles estão vivendo dispersos nos bairros periféricos sem representação de lideranças. Por essa razão, as dificuldades de garantir direitos relacionados à etnicidade são maiores, pois estão desvinculados das comunidades e são desassistidos do modelo de assistência

diferenciada e acabam recebendo um atendimento nas instituições responsáveis pela sociedade em geral.

Entretanto, essas instituições ainda não apresentam preparos para lidar com as etnias. Neste aspecto, os povos distantes da vida silvestre, tradicionalmente conhecida como seu “habitat natural”, tornam-se sobreviventes do que a cidade oferece e com isso adquirem novos hábitos da cultura ocidental. Além disso, os discursos acadêmicos ainda estão muito aquém de fazer novas leituras sobre as questões indígenas.

Uma prova de que existem fragilidades por parte das Instituições em não dispor de profissionais preparados no atendimento às etnias está principalmente nos serviços de saúde e educação, pois é exatamente nesses locais que acontecem as relações mais próximas entre povos originários e os profissionais das devidas áreas. Relatam-se aqui duas situações presenciadas em Boa Vista em 2011:

“Em um hospital público de Boa Vista, Uma mãe Yanomami segurava nos braços, sua filha. Ela estava acompanhada de um homem que se identificou como servidor da FUNAI. No momento em que a criança estava sendo atendida pelo médico, o acompanhante explicou que ela estava com malária e o médico nem a examinou, só perguntou por que as unhas da criança estavam sujas, e se era por falta de higiene. O funcionário respondeu-lhe que se tratava de uma tinta natural, que fazia parte de um ritual utilizado quando uma criança estava doente, e o médico apenas ordenou que a criança deveria ficar internada. Percebemos que sua expressão e atitude com a paciente eram de muito desprezo”. (Diário de Campo, 26/12/2011).

Outra situação apontada se processou nos trabalhos nas oficinas desenvolvidas pelo projeto Kuwi Kîri. Uma senhora indígena de 49 anos da etnia Macuxi havia revelado sua experiência frustrante na escola. Ao iniciar seus estudos, sentia dificuldades em acompanhar o andamento escolar devido ao preconceito, o que a fez desistir da escola. Recentemente ela retornou aos estudos e, embora com dificuldades na leitura, segue na modalidade de Educação de Jovens e Adultos cursando a terceira série do ensino fundamental. Em seu relato, a aluna se referiu ao desinteresse da professora em ensinar e acrescenta que “existem três cabocos na sala, um é muito calmo”, e apesar de não dominar bem a leitura, afirmou: “eu sou caboca, mas eu sei que vou ser alguma coisa no futuro”. (SILVA, Jeane; SILVA Jeanise, 2010, p. 25).

A ocorrência gerada no processo escolar está situada quando se aporta a discussão sobre a análise das perspectivas históricas, culturais de Oliveira (2003, p. 124), ao considerar que a relação ambígua, as múltiplas diferenças (indígenas e não indígenas) presentes no processo humano e social, numa parte “invisível” das relações de poder sobre o outro, eram apresentadas como inexistentes na prática pedagógica da escola roraimense.

Há muitas situações de conflitos entre índios e “não índios” na cidade. Além da exploração, o trabalho elaborado pelo índio ou índia poucas vezes é reconhecido pelos patrões. Vale ressaltar que, segundo esta pesquisa, os atores da construção civil buscam a perfeição nas suas obras e mesmo assim os empregadores não assinam documentos. Eles não têm direitos trabalhistas, como já mencionamos (férias, décimo terceiro salário e outras garantias).

As vivências dos povos indígenas na cidade denotam situações de conflitos, uma vez que estes enfrentam preconceitos nas mais diferentes situações. Em muitos locais, eles são desconsiderados por parte da sociedade nacional plural. Porém o processo de identidade étnica torna-se muito mais ajustado e reafirmado diante da negação do outro do que anulado pelo sujeito índio.

Assim, é possível entender que a identidade étnica dos povos indígenas no espaço citadino em Boa Vista manifesta-se numa situação de conflito através da fricção interétnica, concepção entendida por Cardoso de Oliveira (1972), quando se refere à relação de contato entre indígenas e “não índios”. Essa ideia se agrega quando os valores da cultura original são alterados, através de mecanismos que são entendidos como processo civilizador.

Outro relato apresentado por Souza e Ramos⁹ (2010) afirma que os índios da cidade reconhecem que morar na cidade é vivenciar diferentes dificuldades da comunidade de origem. No início, o índio chega sem a família para visitar um parente. Depois vêm a mulher e os filhos sem que haja a casa própria para abrigá-los, nem trabalho, porque eles não estão qualificados para o mercado. Essa situação leva alguns índios ao sofrimento por não conseguirem ter o mínimo necessário para sobreviver na cidade.

Há casos raros de índios que se ocuparam em funções como funcionários públicos em Boa Vista, ainda na década de 1980. Com a falta de profissionais para

⁹ Índias da etnia Wapixana.

desenvolver atividades de serviços gerais em instituições, algumas autoridades buscavam pessoas nas malocas para trabalhar, como aconteceu com uma senhora moradora de uma comunidade indígena localizada no município de Amajari, a 150 km de Boa Vista.

“Meu primeiro emprego foi na fábrica de guaraná Magistral, lavando garrafas. Fui chamada para trabalhar no palácio do governo, mas como estava grávida, não consegui, então saí da fábrica para trabalhar no hospital Nossa Senhora de Fátima. Comecei a fazer cursos de arte para o lar, bordado, crochê, pintura e culinária. Trabalhei durante três anos no hospital e o mesmo veio à falência. Então fui trabalhar numa firma de limpeza. Trabalhei nas escolas, depois de três anos e meio, fui despedida. Saí direto para trabalhar em outra firma de limpeza, durante seis meses. No primeiro mandato do Governador Ottomar de Sousa Pinto¹⁰, ingressei no serviço público federal trabalhando no hospital Coronel Mota.” (transcrição do mapa da vida, projeto mulheres mil, em 18 maio de 2013).

A história da senhora Wapixana revela o processo de transição dos vários campos empregatícios em sua vida, todos na cidade e, entre eles, o serviço público, que era de práxis entre os anos de 1980 e 1990, e sempre que havia necessidade de pessoal de apoio, alguns indígenas eram contratados, em sua maioria, para os serviços e vigilância na cidade. Diante dessas circunstâncias, é perceptível que, apesar da atuação como funcionário público, os trabalhos que eles desenvolviam eram aqueles de menor prestígio, “o trabalho que o branco não fazia.”

“Os índios, que deixam as aldeias para vir às cidades em busca de emprego são muito discriminados”. (BRAZ, 2003, p. 86).

De início, as perspectivas dos índios urbanos não são e não podem ser as mesmas dos índios aldeados. O simples fato de os índios urbanizados viverem em condições que não dependem de território para sobreviverem já é suficiente para se ter certeza de que não podem ser tratados de forma homogênea, o que não significa exclusão. (LUCIANO, 2006, p. 24).

Nos dias atuais, os movimentos indígenas em Roraima têm contribuído ativamente para consolidar as políticas agrárias no processo de homologação das terras indígenas, antes ocupadas por pecuaristas e rizicultores, entretanto o fluxo de

¹⁰ Governador em 1979 a 1983, ele foi nomeado pelo presidente João Batista Figueiredo para o devido cargo no Território Federal de Roraima. Naquela época, as pessoas não prestavam concursos públicos para atuar nas várias funções dos órgãos do governo, principalmente em escolas e hospitais.

famílias a cidade sempre foi contínuo . Isso tem desencadeado sérios problemas com a população, entre estes, o preconceito étnico. Mas, mesmo diante desta situação, ainda há vários aspectos que os caracterizam, para que resistam às pressões estabelecidas pela sociedade envolvente da cidade. Assim declara Oliveira e Sousa (2010, p. 62):

Atualmente os índios urbanos da região amazônica-roraimense representam aspectos da cultura de seus grupos étnicos muito próximos das tradições do passado. Eles revigoram a língua indígena nas trocas, durante os encontros com os parentes e nos deslocamentos que realizam no território considerado ancestral. A maioria oral revelou que o deslocamento entre as comunidades indígenas está presente na cultura desses povos desde os tempos antigos. Hoje, ainda é prática comum entre os parentes que realizam visitas nessas comunidades, que estão localizadas nas terras pertencentes ao Brasil, Guiana e/ou Venezuela.

Esta observação contribui para compreender que, independente do deslocamento de suas comunidades originárias, os indígenas mantêm contatos com seus pares, e suas memórias continuam vivas, de modo que lhes possibilitam as articulações para driblar os processos de dominação dos padrões alienantes da sociedade nacional e retomar as raízes históricas como práticas de resistência. Então, quando se observa um indígena desenvolvendo atividades fora de seu contexto, é preciso levar em consideração suas trajetórias históricas e suas fronteiras étnicas.

O indígena, quando inserido na cidade, se adapta e desenvolve empreendimentos sociais, interagindo no contexto mais amplo. Partindo desse pressuposto, entende-se que “[...] o indivíduo aprende a se conceber, desde a perspectiva de um ‘outro’ generalizado, como o membro de uma sociedade organizada pela divisão do trabalho”. (MEAD *apud* HONNETH, 2003, p.135). Desse modo, o domínio da experiência do indivíduo incluído nesse todo é o pressuposto para o processo de identidade, à medida que este reconhece as outras identidades. Nesse sentido, reforçamos a perspectiva de processo à luz de Follmann, (2012, p. 59) como:

[...] conjunto, em processo, de traços resultantes da interação entre os sujeitos, diferenciando-se e considerados semelhantes uns dos outros, e carregando em si as trajetórias vividas por estes sujeitos em nível individual e coletivo e na interação entre os dois, os motivos pelos quais eles são movidos (as suas maneiras de agir, a intensidade da adesão e o senso estratégico de que são portadores) em função de seus diferentes projetos individuais e coletivos.

Os processos identitários do indígena citadino seguem em um nexo constante, quando se avaliam seus respectivos papéis operando numa condição de transitoriedade. Considera-se que este enfoque contrapõe a concepção de identidade como estabelecida, única e estável. Assim, “[...] o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos”. (HALL, 2009, p. 13).

Em muitos casos, é comum, até mesmo na formação superior, se deparar com muitas falas em que a concepção de índio parte do pressuposto de que são considerados como sujeitos que devem viver em aldeias fechadas ou até mesmo localizados nas regiões de florestas. Essa ideia ainda persiste com frequência: “*esses não são mais índios, porque já são aculturados e já se posicionam como pessoas civilizadas*”¹¹. “O que torna possível uma antropologia das relações interétnicas é o fato de os grupos étnicos não surgirem do isolamento geográfico, mas de processos sociais produtores da diferença cultural”. (SILVA, 2005, p. 114).

As condições de vida na cidade impõem novos modelos organizacionais. Os que se fixam nos bairros dispersos, em sua maioria, dependem basicamente da venda dos serviços domésticos e principalmente dos serviços considerados mais pesados. Com raras exceções, há aqueles que trabalham como funcionários públicos, na área de educação e saúde, como já foi exposto na segunda seção da investigação. Desta forma, busca-se explicar como os índios enfrentam suas atividades no mundo do trabalho.

4.3 Atividade Cidadina e um Novo Aprendizado, Vivências e Desafios no Mundo do Trabalho

Entre os construtores no campo investigativo na construção civil, dos nove sujeitos da pesquisa, a maioria são trabalhadores com contratos sem carteira de trabalho assinada. Somente um dos atores tem um contrato como mestre de obra, empregado legalmente. Os empregadores se interessam pelos serviços, na medida em que estes são vantajosos da maneira informal, não se comprometendo com as leis trabalhistas.

Para o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), se o trabalhador está exercendo atividades sem carteira assinada, não são assegurados os direitos trabalhistas como Segurança e Saúde no Trabalho (SST), Fundo de Garantia do

¹¹ Expressão mais usada entre os “não índios” na construção civil (Já agem como brancos)

Tempo de Serviço (FGTS) e Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). Nessa condição, o empregador está agindo de forma fraudulenta. Mesmo ciente da ilegalidade, o contratante vê possibilidade de expandir e aproveitar a grande oferta da mão de obra barata.

Houve momentos na pesquisa que os trabalhadores estavam exercendo suas atividades com os portões fechados, e segundo um dos atores da pesquisa, os portões iriam continuar trancados porque o dono da obra temia a presença dos fiscais da delegacia do trabalho devido às irregularidades na contratação dos “peões”, o que poderia acarretar a demissão dos empregados. Com isso, não era permitida a entrada da pesquisadora nesses espaços, pois representava uma ameaça, e mesmo após a identificação, as desconfianças continuavam.

Foto 5 - Fotos de um canteiro de obras com os portões fechados



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Existem outras situações que se diferenciam na relação com os patrões, que é o caso dos índios que trabalham nas obras com um contrato temporário em residências particulares, em que as prestações de serviços se individualizam em construir uma casa ou realizar pequenos ajustes nas residências. Os contratantes demonstraram uma certa aproximação amigável com o empregado, considerando-o um trabalhador doméstico. Esse comportamento foi essencial para a coleta de informações, pois permitiu dialogar com um dos proprietários sobre a atuação dos trabalhadores e a relação entre eles.

A relação entre patrão e empregado se constitui de forma negociada; os empregados aceitam as propostas dos contratantes quando estes dizem que não podem assinar a carteira de trabalho. Os encarregados das obras também são

avisados sobre a fiscalização do ministério do trabalho. E eles sempre avisam para os patrões sobre qualquer suspeita de fiscalização, inclusive a presença da pesquisadora os incomodou e não lhe permitiram a entrada na obra fotografada acima. Outras permitiram porque Luiz, que é mestre de obra, é um dos entrevistados da tese.

Durante o período de permanência nas obras, percebeu-se a imposição da utilização da categoria cabocla, que é o termo empregado, segundo Lima (1999), para identificar pessoas que se encontram numa posição social inferior em relação àquela com que o locutor ou a locutora se identifica. Assim se configura por uma imposição negativa, que os considera como subalternos.

Nos diálogos em campo, os proprietários descrevem o índio trabalhador a partir da realização das tarefas que lhes são atribuídas em um processo de identidade representado a partir do trabalho, explicando que “eles trabalham bem”, são bons pedreiros ou ajudantes. Um deles salientou que quando algum serviço não estava no padrão, conforme sua visão, o índio não se incomodava em refazer até que estivesse de acordo¹². Descreve-se aqui uma situação presenciada em campo.

“O senhor Waldomiro havia sido contratado por uma família que havia chegado do Rio Grande do Sul, para construir um banheiro, uma cobertura na área de serviço com tubulação numa calha para saída da água da chuva, uma reforma no muro e uma churrasqueira. Para a realização das atividades, Waldomiro contou com ajuda dos seus parentes indígenas, um ajudante e mais um pedreiro. No momento em que Waldomiro estava colocando um piso na calçada, o dono da casa percebeu que o tubo de descida da calha até chão estava inclinado e pediu para que ele arrumasse, então o pedreiro explicou que o cano estava pequeno, por isso ficou inclinado, mas o homem expressou em voz alta que era para arrumar senão ficaria torto! Então o pedreiro expressou com muita calma: ‘tá bom, nós vamos ajeitar porque a obra ainda não terminou’. Neste momento, até o fotógrafo se impressionou com a calma do senhor Waldomiro e os demais trabalhadores”. (Diário de Campo, 23/08/2013) seguem fotografias:

¹² Diálogo com o senhor Waldomiro em 20 de julho de 2013.

Foto 6 - Fotos de índios trabalhando Waldomiro

Waldomiro sentando o piso



Mauricio rebocando a parede



Fonte: Registrada por Uilã Bernardo.

O quadro anterior apresenta os índios construtores na cidade, percebidos numa lógica de etnicidade, a qual Barth (1998) define como processo organizacional de um determinado contexto. Considera-se também a concepção de Eriksen (1991), uma vez que a etnicidade é ancorada como aspecto de interações, portanto os homens estabelecem relações e se identificam pertencentes a um grupo étnico, e

são identificados pela diferença. Cita-se como exemplo “aquele índio trabalha bem como pedreiro”. Assim, a narrativa do senhor Joaquim é citada como exemplo ao reconhecer sua identidade étnica,

“[...] quando acreditam que o índio não tem capacidade, raciocínio para poder chegar aonde muitos chegam como a classe branca, eu passei por isso aí [...] as pessoas na época e até hoje são assim, uma outra coisa aconteceu comigo quando trabalhei com um deputado muito tempo, a primeira assinatura na minha carteira foi como pedreiro, na construtora, e fomos administrar uma obra em Caracari, e aí eu fui para lá para tocar a obra, e, chegando lá o dono chamou um fiscal que foi com ele depois me chamou e disse para o fiscal: esse é o Joaquim, é o meu mestre de obra. O fiscal olhou e disse: esse aí? ‘Com aquela visão de dizer assim, um índio desse aqui ser mestre de obra’ que país é esse? Então fomos embora, eu recebi o terreno lá limpo, iniciei a obra, ele disse para mim; daqui a 15 dias eu venho aqui. Aí com 15 dias ele foi lá, pois ele pegou os equipamentos, trena, pediu o projeto e disse: pode me acompanhar aqui um fiscal, e conferiu todas as medidas, ele olhou para mim na primeira vez que me viu, e me disse que com 15 dias voltava lá, e fez questão de corrigir todas as medidas, porque ele não confiou em mim, para ver se realmente estava de acordo com o projeto. Eu acabei de acreditar que aquele olhar dele, depois que checou toda obra, disse tá legal, tá de parabéns. Aí pegou na minha mão e passava de dois meses sem ir lá. São coisas que acontecem.” (gravada, 04/08/2013).

Apesar de uma grande maioria de trabalhadores dessa área exercer a função de servente de pedreiro, as práticas exercidas por eles se constituem como ações de pedreiros, mas suas diárias são pagas pela posição de serventes ou ajudantes. Em sua maioria, são pessoas que vieram do território da República Cooperativa da Guiana e que se fixaram no Brasil em busca de melhoria de vida, mas muitos ainda não conseguiram sua nacionalidade. Esses homens quase não respondem quando se pergunta algo a eles, sentem medo e, ao mesmo tempo, nem falam claramente a língua portuguesa.

De acordo com Ferri (1990), esses índios são conhecidos como os ingleses advindos da República Cooperativa da Guiana e vêm para Boa Vista assumir a nova mão de obra barata. Oliveira (2003, p. 239) ressalta que “[...] não existe um censo sobre as famílias indígenas que migraram, também, para Boa Vista fugindo dos confrontos (índios, fazendeiros, garimpeiros, empresários) nas áreas das malocas”. De fato, não há dados precisos que apresente o número de instalação dessas famílias em Boa Vista, pois, como já foi abordado, a Organização dos Índios da

Cidade apresenta algumas estimativas tendo em vista a expedição do Registro Administrativo de Nascimento de Índio (RANI).

A localização nos bairros periféricos de forma dispersa dificulta aos índios se organizarem politicamente e facilitar o trabalho da ODIC, porque não existem comunidades na cidade. Apesar do esforço intenso da Organização na cidade, ainda há muitos entraves no processo de articulação, há uma necessidade de apoio para o enfrentamento dos problemas vividos pelos indígenas na cidade com relação às condições básicas necessárias para as famílias.

Esta problemática é um reflexo de boa parte das cidades no território brasileiro. De acordo com Santos (2013), a acomodação de famílias indígenas nos locais sem estrutura básica de sobrevivência, como favelas ou subúrbios, faz com que vivam deslocados do convívio coletivo das aldeias. São visíveis também pequenos grupos de indígenas ao longo das rodovias próximas aos centros citadinos, sobrevivendo da venda de alguns artesanatos ou mesmo pedindo ajuda (comida, roupas, e outros utensílios).

Durante a visita ao aterro sanitário para desenvolver o mapeamento das populações vulneráveis (índios no lixão), em Boa Vista, verificou-se que a maioria dos catadores que estavam naquele espaço eram pessoas de nacionalidade guianense, muitos falavam, além do inglês, a língua indígena, *“um dos senhores se expressava muito bem em língua portuguesa e espanhol, ele é da etnia Taurepang. Além disso, fez uma leitura coerente do programa das atividades que seriam desenvolvidas na universidade no evento da Nova Cartografia Amazônia”*.(Diário de Campo, 01/08/2013).

Foto 7 - Fotos dos índios catadores de material reciclável na lixeira pública de Boa Vista. Primeiro contato com a cartografia social em setembro de 2014



Fonte: Registrada por Mariedne Cavalcante.

Durante a visita, havia homens e mulheres buscando materiais para reciclar. *As mulheres se posicionaram mais centradas com a nossa visita, pois o nosso objetivo, no primeiro momento, foi dialogar sobre as possibilidades de novos encontros para o desenvolvimento das práticas educativas com minicursos de reciclagens, e elas ficaram interessadas em participar. Os homens tiveram a princípio um pouco de resistência, mas depois de algumas horas também aceitaram participar das nossas propostas e apresentaram sugestões para organizar os trabalhos. (Diário de Campo, 01/08/2013).*

O projeto da cartografia social possibilita maior interação com os povos da cidade, pois tem como objetivo fortalecer os grupos vulneráveis. No lixão, foi presenciado o uso de bebidas alcoólicas entre os homens, o que dificultou o diálogo, mas ele aconteceu, apesar de algumas resistências. Durante o diálogo, salientou-se sobre as possibilidades de novos encontros para promover as oficinas junto a ODIC.

Entre os catadores, havia um número significativo de mulheres, diferente dos canteiros de obra na construção civil, onde não foi possível encontrá-las, provando com isso que esta atividade ainda está dominada pelo sexo masculino. Porém no setor doméstico, nos respectivos bairros delimitados para a pesquisa (Caçari e

Paraviana), é expressiva a presença de mulheres empregadas domésticas. Muitas mulheres são imigrantes guianenses que não possuem o registro civil brasileiro e, em sua maioria, são exploradas no ambiente de trabalho. Dona Laís, esposa do senhor Waldomiro, um dos pedreiros protagonistas desta investigação, explicou que veio da Guiana para Boa Vista e trabalhou por um bom tempo como empregada doméstica. Assim explicou.

“Antes de me casar, logo que chequei da Guiana, não tinha muita experiência com trabalho doméstico. Aos poucos eu fui pegando a prática e aprendi a organizar bem uma casa”. (Diário de Campo, 21/10/2012).

Outro caso que chamou atenção sobre a questão da legalidade foi o depoimento de Aldemir Manuel Santos de Almeida, que trabalha de pedreiro e é estudante universitário. Ele trouxe a observação de que a exploração dos jovens guianenses pelos contratantes brasileiros é evidente. Segundo o trabalhador, há casos de índios trabalhando apenas em troca de um pouco de comida.

“Percebemos que há muitos parentes que vêm da Guiana para serem explorados aqui em Boa Vista. Há também negros que estão fazendo trabalhos forçados em troca de comida, e como são estrangeiros, tornam-se mais vulneráveis, sem informações necessárias para esse tipo de prática. Isso acontece com frequência na cidade”. (Entrevista gravada em 28 de agosto de 2013).

Ainda em relação aos minicursos e oficinas pelas ações da Nova Cartografia Social na Amazônia, buscou-se, até o momento, trazer a atual realidade dos índios na cidade de Boa Vista. Esse fascículo se desdobra com a participação de pessoas pertencentes a distintos grupos étnicos, homens e mulheres capazes de expressarem suas angústias, alegrias e sonhos para uma vida melhor na cidade. Desta forma, são trazidas aqui algumas falas significativas discorridas no primeiro encontro da segunda cartografia social, descritas em nosso Diário de Campo em 03/08/2013.

“[...] Dona Ana explicou sobre a importância do RANI, disse que sem ele o indígena não é reconhecido. Em sequência, pronunciou que hoje há muitas pessoas atrás desse documento, mas não participam das atividades na organização, então como é possível conquistar nossos direitos? Os catadores devem buscar seus direitos na ODIC, principalmente quando se trata de povos indígenas. Há perda de muitos

valores da cultura indígena na cidade e é importante ter orgulho de ser índio e viver na cidade, sendo também multiplicadores”.

“[...] Dona Raquel chegou até Boa Vista para tratar da saúde da filha, a qual veio falecer com apenas três anos, assim dona Raquel permaneceu vivendo na cidade com muitas dificuldades para criar seus demais filhos. Enquanto expressava sua trajetória, dona Hilda se emocionou”.

“O senhor Ricardo Expressou com muita serenidade sobre as dificuldades para cuidar da família, sobrevivendo de materiais recicláveis”.

“[...] Jose expôs a problemática com relação aos parentes que são aproveitados no mercado de trabalho, os quais são explorados. Principalmente quando o parente está passando dificuldades, as pessoas se aproveitam da situação, para ele, há uma necessidade de dar prosseguimento à cultura, porque suas origens Macuxi advindas da região do Mutum precisam ser entendidas e respeitadas para que siga em frente e “se nós não nos reunimos para unir as forças, vamos ser sempre pessoas pisadas, o que precisamos é dessa união, ir buscar o que nossos pais deixaram para nós”.

Os relatos apresentam as reais situações vivenciadas pelos índios em Boa Vista, suas dificuldades e percepção de hostilidades por parte dos “não índios,” condições que também são confirmadas por Oliveira (2010) no processo de reconhecimento dos índios instalados na periferia da cidade de Boa Vista. Mas um dos elementos complementares para esta tese é a percepção de um sentimento de pertença que é contemplado pela etnicidade expressamente articulada pelo viés político que se intercruza nas interações sociais.

Pode-se entender que o estilo de vida dos povos originários indígenas que estão trabalhando como catadores ou construtores ainda caminha numa penumbra longe do alcance das políticas públicas que os considerem como diferentes. Neste sentido, a identidade étnica como substrato é veiculada às posições ocupadas pelos atores sociais, se afirmando o “eu” como parte do “nós”, capaz de retomar, além da fronteira da diferença, subsídios contextuais da cultura em seu caráter dinâmico, conforme a abordagem de Laraia (2001).

O índio morador da “Maloca Grande¹³” oferece os serviços e se insere na economia de mercado, e sua identidade étnica recebe uma camuflagem pela invenção “cabocla” ou “caboco”, personagem submisso, ingênuo ou pacato,

¹³ Denominação do índio morador em Boa Vista, Projeto Nova Cartografia Social 2011.

encontrado em outras regiões do território brasileiro e a serviço do mundo dos “não índios”. O processo de identidade dos índios que trabalham na construção apresenta intersecção com elementos presentes na étnica e no profissional dos atores.

5 INDÍGENAS TRABALHADORES NA CONSTRUÇÃO CIVIL EM BOA VISTA RORAIMA: UM RECORTE ETNOGRÁFICO DO CONTEXTO ESPACIAL, DOS SABERES E CRENÇAS NO MUNDO DO TRABALHO

Este momento aproxima de forma mais intensa as atividades exercidas pelos índios trabalhadores na construção civil e suas cosmologias sentidas e ouvidas durante nosso caminhar. Apesar de contemplar o último momento das interfaces dos atores que ajudaram a construir este significativo insipiente do caldeirão de memórias dos povos originários indígenas das fronteiras do norte brasileiro, sabemos que ainda prossegue outros momentos que darão novas perspectivas capazes de dar voz ao índio em seu sentido mais amplo.

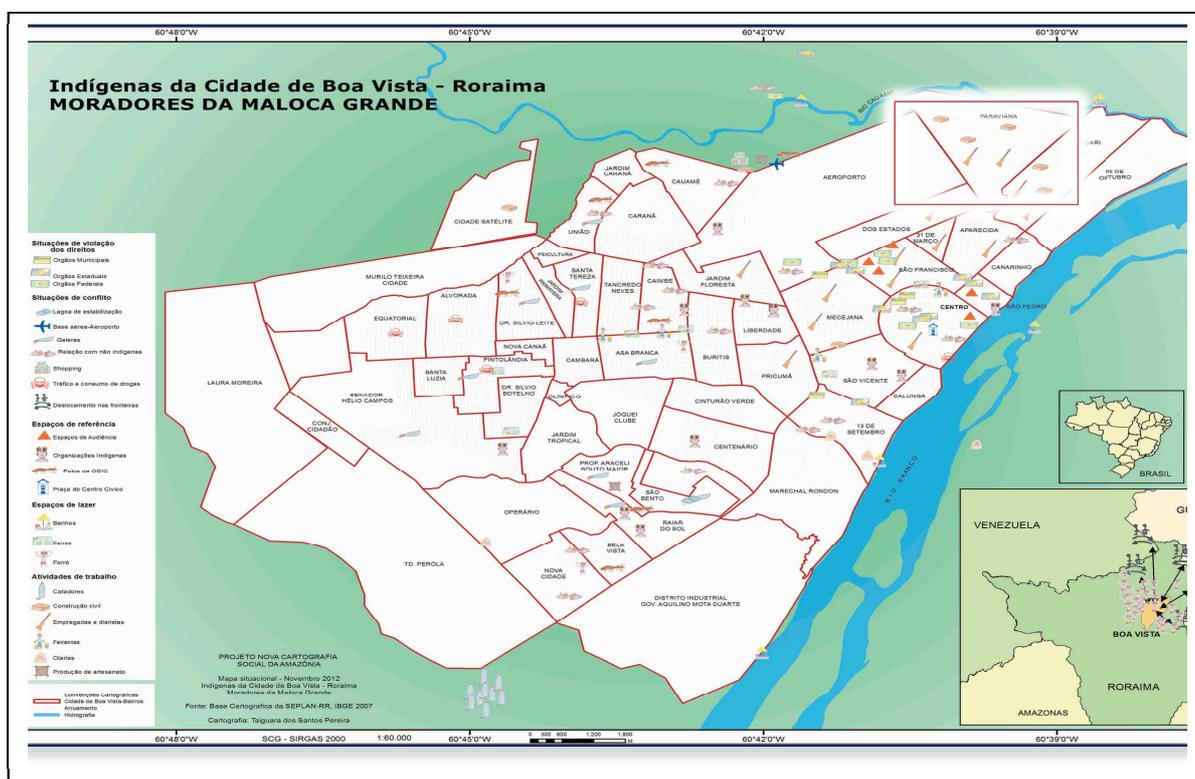
A maloca como um lugar para os índios é configurada em sua forma como um tipo de cabana a qual agrega várias famílias dos povos amazônicos, principalmente nas áreas mais exuberantes pela diversidade natural. Mas para além dessa definição, os índios que vivem na cidade não se distanciam dos valores estabelecidos da vida coletiva. Diante do majestoso mosaico formado numa dimensão étnica, os atores encontrados na cidade ressignificam seus estilos de vida e se tornam moradores da Maloca Grande “cidade de Boa Vista”. Assim seguimos numa tentativa interpretar as vivências para entender os processos de identidade.

5.1 O Local de Trabalho, as Relações Cotidianas e as Mãos que Transformam a Paisagem

Seguindo os momentos anteriores, continuam as interlocuções com os atores da pesquisa, os índios, devido ao contato frequente durante os trabalhos de base com instituições educacionais, organizações e atuação nos movimentos. Nesse intervalo, eles serão apresentados aqui nos seus ambientes de trabalho. Eles foram acompanhados em parte de suas trajetórias de vida e suas interações, principalmente entre os próprios companheiros de trabalho, com isto, aportamos os atores coadjuvantes como um procedimento de pesquisa capaz de ampliar nosso entendimento sobre a instalação das etnias na cidade. Além disso, foram colhidas informações dos atores externos, como pesquisadores e demais pessoas colaboradoras. Desde então, vale interpretar os fazeres e as relações dos

protagonistas desta tese, moradores da *Maloca Grande* em Boa Vista, denominada pelo trabalho do projeto nova Cartografia Social Amazônia, lançada em 2013.

Figura 8 - Mapa da cidade de Boa Vista



Fonte: Cartografia social da Amazônia (2013).

Seguindo a metodologia contemplada nos procedimentos etnográficos, será estabelecido um leque com as regiões geográficas de origem das etnias, às quais pertencem os atores da pesquisa, de forma que se possa compreender os fragmentos étnicos contidos nos atores sociais e suas posições com relação ao mundo urbano. A princípio, serão apresentadas as relações cotidianas no local de trabalho e os elementos significativos de afirmação da identidade indígena, bem como o distanciamento dos elementos significativos míticos da vida em comunidade, os quais foram absorvidos pelo mundo urbano. Contudo far-se-á um retorno aos territórios étnicos na tentativa de compreender as relações de trabalho e principalmente as práticas de construção dos abrigos e as condições para que eles apresentem um valor expressivo da etnicidade.

Os contatos foram realizados com nove índios trabalhadores desde 2012, dois irmãos, Luiz e Gilberto, além do companheiro Joel. Em 2013, aconteceu o

segundo contado com o senhor Waldomiro, Pedro, Altamir, Joaquim, Getúlio e Mauricio, todos trabalhadores da construção civil. Esses índios têm contribuído para a transformação da paisagem urbana da cidade de Boa Vista, principalmente na construção de moradias. Nosso caminhar exigiu que contemplássemos imagens fotográficas para melhor leitura dos locais das pessoas e cotidianos diante dos sobre as atividades e relações

Os atores sociais envolvidos na pesquisa tiveram seus aprendizados a partir das experiências práticas contidas nos locais de trabalho, geralmente os pedreiros e mestres de obras iniciam suas trajetórias como ajudantes, seguindo apenas orientações daqueles que já são considerados profissionais. O fenômeno das edificações tem suas origens históricas desde as primeiras “civilizações”. Isso pode ser percebido com nitidez quando se depara com os monumentos históricos desde o Egito, Grécia, América Latina com a arte pré-colombiana, muralhas da China e outros. No mundo ocidental, dá-se um novo viés para homens que edificam os espaços no processo de ocupação dos territórios.

É expressamente conhecida a construção “civil” como a construção para cidadãos. Ou seja, “civilização” vem de “civil”, que vem do Latim *Civillis*, “relativo a um cidadão, apropriado ao sujeito que vive na cidade. Essa atividade foi expressamente analisada por Gama (1986), levando em conta o cenário das trajetórias das associações medievais na Europa de caráter urbano. Essas associações eram vinculadas para o atendimento ao mercado em grau variável nos diversos países europeus em que existiram a vida política e as atividades comunitárias religiosas.

Há também um entendimento de que os pedreiros, canteiros e carpinteiros enveredaram suas práticas quando acompanhavam as cruzadas, constituindo-se numa espécie de corpo de engenheiros militares que se encarregava da construção de pontes, templos e fortificações. De acordo com a literatura abordada por Gama (1986), eles introduziram na França uma geometria usada no corte de pedras, a estereotomia, que fundamenta a técnica de construção das Igrejas góticas.

É inegável considerar o trabalhador da construção civil nesta tese como artesão das cidades, pois cabe a esse trabalhador o desempenho de várias técnicas como pedreiros, carpinteiros, eletricitas e bombeiros hidráulicos, que correspondem às técnicas dos artesãos de moinhos romanos no século XV. As

grandes projeções contidas para a expansão das cidades foram construídas como um marco de poder, quando se considera que as estruturas para moradias se caracterizam pela lógica privada.

O retorno à Idade Média apresenta uma descrição que pode ser associada às vivências dos homens que trabalham no processo de edificação das cidades na atualidade. Na construção dos moinhos, se encontrava um artesão especial, conjugando os serviços de carpinteiro, ferreiro, canteiro e pedreiro. Trata-se de um oficial itinerante que projeta, constrói, monta e faz os trabalhos de operações e de manutenções, o construtor de moinhos.

Nas descrições apresentadas por Gama (1986), os moinhos d'água não são designados apenas para moerem cereais. Eles eram utilizados para insuflar ar nas forjas dos ferreiros, que pisavam tecidos crus, considerados como a força motriz hidráulica, inclusive aquelas usadas na mineração. Além disso, o construtor tinha domínio da aritmética e geometria, conhecia agrimensura, calculava as velocidades das máquinas e os mecanismos de redução necessários aos moinhos; podia desenhá-las em planta e em corte. Construía edifícios, dutos e barragens.

Embora seja preciso reconhecer o dado histórico que aproxima este campo de estudos aos construtores de moinhos, quando se refere àqueles sujeitos que dominavam habilidades capazes de transformar espaços e o modo de vida através da criação de técnicas inovadoras no trabalho cotidiano, entende-se que este apanhado descritivo sobre o avanço das construções pode ser enquadrado como um dos possíveis fatos contidos pela memória dos precursores do mundo ocidental.

Porém, há que se considerar nesta tese outras situações visibilizadas a partir de estruturas armadas em diversos espaços pelas mãos de outros povos, cujas habilidades teriam sido semelhantes no sentido de empilhar pedras, desenvolver técnicas de engenharia e arquitetura para construção de abrigos ou templos sagrados e outros. Isso pode ser visto nas edificações majestosas construídas em períodos considerados imemoriais de nossa era, os quais já foram apresentados entre as chamadas civilizações antigas.

Diante das análises colhidas, presenciaram-se, na pesquisa de campo, os trabalhos das mãos que transformam a paisagem no espaço de Boa Vista, Roraima, uma significativa massa de trabalhadores índios participando ativamente com os não índios do processo de edificação e modelagem dos objetos através do

uso de técnicas adquiridas pela observação, sendo que alguns foram aperfeiçoar suas práticas e outras técnicas em cursos profissionalizantes após longos períodos de atuação nos canteiros de obras.

Assim como ocorre em todo território brasileiro, a consequência da dinâmica do sistema produtivo, de acordo com Lewin (1977), as crescentes massas urbanas que ingressam no mercado de trabalho tendem a recorrer aos setores de serviços da construção civil, sendo que no período de 1960 e 1970, com a criação do sistema financeiro habitacional de gastos diretos do governo, o setor da construção civil já apresentava um elevado ritmo de crescimento, como absorção de mão de obra urbana excedente dentro das linhas estabelecidas pela política de desenvolvimento econômico.

Na atualidade, o setor de serviços continua na mesma condição. De acordo com nosso campo investigativo, na construção civil, está presente uma proporção significativa de pessoas que iniciaram suas práticas sem qualquer formação profissional e que pertencem às camadas menos favorecidas. Em Boa Vista, Roraima, os trabalhadores, principalmente indígenas, buscam a construção como uma das formas mais rápidas para captar algum recurso para sobreviver na cidade, sendo que alguns transitaram antes como vendedores de picolés ou trabalhadores domésticos.

A história da humanidade tem demonstrado a participação dos povos em regime de escravidão, semiescravo e trabalhadores assalariados participando nas edificações nas cidades. Na atualidade, geralmente esses que edificam moradias estão vivendo nos arredores dos centros urbanos (áreas periféricas), em locais de maior concentração de pobreza, principalmente nas áreas de invasão. Essa reflexão se faz quando se visualizam as paisagens das grandes, médias e pequenas cidades, cujos entornos concentram as favelas ou subúrbios sem estrutura necessária de sobrevivência.

Boa Vista ainda é considerada uma das capitais brasileiras em processo de crescimento, e sua estrutura urbana apresenta uma situação similar aos grandes centros urbanos quanto à situação socioespacial. Hoje com obras em andamento, há uma grande massa de operários construindo e reconstruindo a cidade, principalmente as moradias. Porém esses construtores vivem em áreas periféricas, sem a infraestrutura básica necessária. Nas visitas, manteve-se contato com diversos trabalhadores. Além dos indígenas, os trabalhadores nordestinos,

especialmente do Estado do Maranhão, moram nos bairros mais distantes do local de trabalho. Entre os indígenas, alguns de seus parentes trabalhavam juntos.

Dentre os nove indígenas trabalhadores protagonistas desta etnografia, quatro têm moradias próprias na periferia da cidade. Eles construíram suas casas, sendo que dois desses proprietários moram em um bairro que foi ocupado¹ (Monte das Oliveiras) pela população mais carente, onde a maioria dos moradores é advinda da República Cooperativa da Guiana. Há também um rapaz que mora com sua esposa e filha na casa do sogro e outro com a mãe. Os demais pagam aluguel em pequenos espaços, “apartamentos” com dois cômodos e um banheiro, também na periferia. Entre todos os trabalhadores, apenas um possui vínculo empregatício em firma.

É relevante ir além dos locais de trabalho dos índios que exercem atividades na construção civil para entender suas trajetórias e relações de convivências nos espaços que ocupam e por que estão nesses locais. Deste modo, fazem-se necessárias as observações, diálogos, entrevistas semiestruturadas ou não estruturadas, como parte da etnografia para compreender os processos de identidade e etnicidade nas relações dos atores índios diante dos seus pares e com os outros. Foi adotada como técnica a observação direta no campo, o olhar para além dos atores envolvidos mais diretamente com a pesquisa, que são os entrevistados no canteiro de obras e em suas residências. Segue também uma leitura sobre os atores, chamados nesta pesquisa de coadjuvantes, pois são aqueles índios e “não índios” que estão transitando pelo local de trabalho. Estes necessariamente não aparecem como os protagonistas, mas é necessário o olhar e o diálogo sobre as relações com os atores, suas atitudes, gestos ou entonações, as quais oportunizam entender as interações.

Na construção deste estudo, buscou-se entender as considerações de Roberto Cardoso de Oliveira, para compreender as questões étnicas dos povos Terenas a partir das relações sociais, tomando como um dos requisitos teóricos a concepção de Fredrik Barth em relação às fronteiras étnicas. Um dos enfoques considerados relevantes neste trabalho é não perder de vista os trabalhadores que

¹ A ocupação é compreendida como invasão, mas não a consideramos como tal tendo em vista que o espaço do perímetro urbano se tratava de uma área livre municipal sem registros de proprietários. Além disso, em nossas análises anteriores, verificamos que foram as cidades que chegaram até os povos originários, e não o contrário, independente das fronteiras nacionais.

vieram morar na cidade ainda na infância, e se definem como distintos pela autoidentificação ou se organizam politicamente no viés da etnicidade.

Apesar da grande relevância no sentido de compreender as relações independentes do contexto cultural, foram obtidas informações sobre alguns elementos da cultura como significativos na cotidianidade de alguns trabalhadores, sendo que estes se constituem em um processo de identidade étnica dos índios citadinos. Neste sentido, vale ressaltar a contribuição de Thomas Eriksen, levando em consideração a etnicidade dos grupos culturalmente distintos. Os apanhados culturais desta tese são considerados principalmente pelas cosmologias que ainda perfazem a espiritualidade de uma boa parte dos atores sociais em estudo.

É através da descrição dos processos de edificações pelas mãos dos índios na área urbana que se viu a necessidade de interpretar esse aprendizado que acontece movido pela aquisição de recursos para sobrevivência na área urbana, ao passo que a prática de construção de abrigos ou locais de encontro confere um sentido que se diferencia em seu processo de execução, o qual será interpretado de forma pontual nas etapas desse percurso da mão de obra dos índios.

No primeiro contato em dezembro de 2011, havia um projeto de três casas em construção, então era preciso entender os métodos utilizados pelos índios trabalhadores nesses locais para iniciar o recorte etnográfico da pesquisa, descrevendo o contexto espacial com observação acompanhada de muitas perguntas aos trabalhadores, especificamente em sua relação com o trabalho. Entre um diálogo e outro, foi possível entender as várias habilidades demonstradas por eles. Assim, o trabalho de campo, à luz de Geertz (1989, p. 15) “[...] propõe que praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário e assim por diante”.

Foi feito um esforço para a aproximação do estilo de vida e cotidiano dos atores envolvidos em seus locais de trabalho, observando, participando de rodas de conversa e refeições na obra para entender um pouco sobre as suas formas de perceber o mundo, incluído gostos, desejos e posicionamentos políticos. Assim buscou-se emponderabilia *da vida real* baseada em Malinowski (1976). Este inclui a rotina de um dia de trabalho “[...] maneira de comer ou cozinhar, ambiência das conversas e vida social [...] a existência das fortes amizades ou hostilidades e os fluxos dessas simpatias e desagradados entre as pessoas, o modo sutil, mas

inequívoco como as vaidades e ambições pessoas têm reflexos sobre o comportamento do indivíduo e as reações emocionais de tudo o que rodeia”. (MALINOWSKI, 1976, p. 31).

Observaram-se os atores conforme suas disposições como construtores índios em vários ângulos. A responsabilidade de constituir um projeto edificado pelos índios compreende o mesmo procedimento correspondente aos “não índios”. Geralmente seus aprendizados vão se ajustando através das observações cotidianas no uso das técnicas que não exigem uma formação profissional. Para maior aproximação do foco da pesquisa, se fez necessário um olhar sobre os projetos para entender as formas de interações entre índios e “não índios” nos espaços construtivos.

Entre os locais delimitados para a pesquisa de campo, se priorizaram as áreas de maior concentração de obras em andamento, nos bairros Paraviana e Caçari. Começou-se pelo Paraviana e foram percorridas as obras que estivessem sob a responsabilidade de um encarregado indígena com objetivo de atender as etapas de negociação com os atores sociais indígenas.

No decorrer das construções das primeiras casas, a edificação se desenvolveu com um prazo de seis meses até ficarem prontas, período suficiente para observar e negociar com os protagonistas os caminhos de novas descobertas. O arranjo fez com que fossem colocadas novas lentes, que inspiraram uma tentativa de compreender como o aprendizado vai se construído paralelo às práticas, ao “aprender fazendo”, tomando forma e fórmulas à base de cálculos. Dessa forma, as partes visivelmente vão sendo conectadas e moldadas minuciosamente, e vão recebendo contornos como uma verdadeira obra de arte construída em momentos individuais e coletivos.

No primeiro encontro com os indígenas construtores, foram apresentadas as pretensões sobre a pesquisa. O responsável pelos serviços, que também se apresentou como pedreiro junto aos demais trabalhadores, concedeu as informações sem restrição. No segundo momento, foi usado o mesmo procedimento com um encarregado migrante do Estado do Maranhão, o qual exigiu que fosse pedida autorização ao engenheiro, pois se tratava de uma firma. Esse procedimento foi feito, mas ele não permitiu as entrevistas devido às irregularidades nos contratos de trabalho e ainda alegou que na obra não havia índios trabalhando. Porém era um dado não condizente com a realidade com a

qual se teve contato, pois um dos índios que havia trabalhado anteriormente no local em que havia se iniciado as investigações estava na obra.

O propósito em acompanhar a trajetória do índio trabalhador fez com que se continuassem os contatos em outros locais, principalmente em sua moradia. No andamento das negociações, esse trabalhador surpreendeu, pois havia conseguido convencer o encarregado para que se pudesse entrar em períodos mais curtos e realizar as observações, já que o engenheiro só aparecia nesta obra aos sábados. Assim foi possível estabelecer alguns diálogos com os demais companheiros de trabalho e fotografar os momentos mais significativos. Na referida obra, havia nove trabalhadores, quatro deles declararam ser roraimenses pertencentes a alguma etnia indígena.

O terceiro momento aconteceu com as realizações de oficinas organizadas pela Organização dos Índios da Cidade-ODIC junto ao núcleo Observar da Universidade Federal de Roraima (UFRR), perante as ações voluntárias para organização da Nova Cartografia Amazônia. Na ocasião, houve diálogos com membros da Organização, que são pedreiros: um é universitário e o outro trabalha com os parentes em diversas construções, exercendo a função de encarregado. Esse ator, em alguns momentos do estudo, se posicionou gentilmente, pedindo para que seus trabalhos já prontos fossem fotografados. Ele afirmou que prefere trabalhar com uma equipe de parentes, e esta foi a ponte para a participação de mais dois parentes trabalhadores na pesquisa.

Durante uma atividade de Oficina, Dona Ana, que é membro da ODIC e também é uma das grandes articuladoras da organização, apresentou seu filho para fazer parte deste estudo, para o qual foi apresentado o objetivo do trabalho. Ele aceitou contribuir no desenvolvimento investigativo, e com essa nova contribuição, o projeto passa a ter nove participantes. Os encontros com a ODIC também possibilitaram o encontro com o pai de uma articuladora, o qual já trabalhava com a construção há mais de vinte anos.

Volta-se ao primeiro momento para explanar a observação na obra dirigida pelo índio encarregado. Ao receber o projeto arquitetônico, o mestre de obra faz uma leitura da planta da casa para iniciar a construção. Nesse percurso, estava presente o mestre de obra e pedreiro Luiz, de cuja trajetória no processo de pesquisa juntamente com seus demais companheiros de trabalho se falará mais

adiante, confrontando suas relações frente ao processo de identidade étnica na relação de contato com o mundo da construção civil.

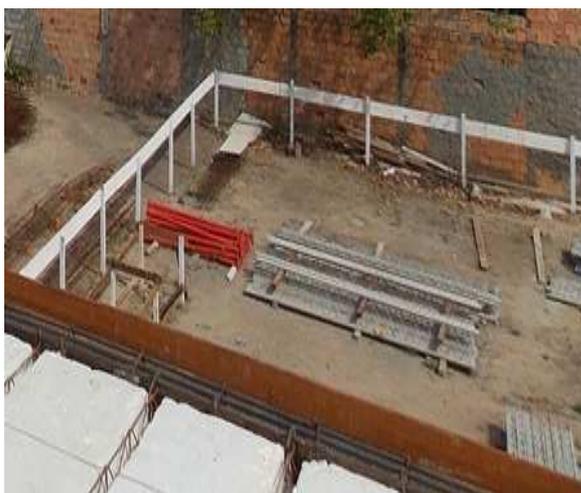
A pesquisa despertou o interesse por parte dos trabalhadores em querer explicar os processos de elaboração das atividades. Com isto, cada momento em que era repassado cada um dos detalhes foi bem aproveitado. Luiz explicou a planta baixa e foi dando prosseguimento durante cada etapa do projeto de forma bastante atenciosa. Diante desse arranjo, considerou-se valoroso trazer essa experiência como mais um aprendizado para o trabalho.

O projeto arquitetônico é analisado nos mínimos detalhes, desde a fundação até o acabamento. Geralmente o engenheiro não acompanha o progresso da obra, pois em todas as paradas da investigação nos quatro canteiros de obra não havia engenheiros, apenas a sua assinatura no projeto. Os acompanhamentos das práticas se fizeram na construção de residências familiares. Esta observação e escuta aconteceu no segundo semestre de 2012 e primeiro semestre de 2013.

“Para dar início à construção, os trabalhadores limpam o terreno e fazem terraplanagem no espaço no qual vai ser erguida a construção. Após a limpeza, faz-se um gabarito, que é alinhado no esquadramento (esquadro) para seguir as retas. É uma espécie de cerca com pedaços de madeira. Fotos abaixo da base estrutural de uma moradia de alvenaria”.

Foto 8 - Fotos da base de uma construção

Gabarito



Esquadro (Instrumento)



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

“Após o gabarito, fazem-se as perfurações, dependendo do projeto, para posicionar as colunas. Se a casa não tem um segundo piso, o furo na terra deve conter setenta centímetros de profundidade e sessenta de

largura. Dentro dessa perfuração, põe-se o concreto magro à base de cimento, brita e areia, com dez centímetros de espessura. Após essa etapa, é colocada uma grelha de ferro em cima para receber a coluna que será erguida. Nesta etapa, todos os trabalhadores participam ativamente do processo. O esqueleto (armadura de aço para colunas ou alicerce de concreto) é elaborado pelos serventes e pedreiros, com amarrações de aço (3/8) três oitavo. Montam-se as colunas, que são fincadas para depois dar andamento até a cinta (armaduras das laterais horizontais que ficam em cima da parede). Desde então, se perfura o chão para dar sequência ao alicerce e projetar o radier (espécie de laje de concreto). Com a abertura da vala de vinte centímetros de largura e trinta na fundação, faz-se um novo esqueleto (armadura de concreto), seguido de uma caixaria de madeira como uma forma para pôr nas fundações laterais, dando sequência aos cálculos. O nivelamento é 12/30 para seguir a parede bem no meio da base de concreto”. (Diário de Campo, 2012 e 2013).

Para os trabalhadores, esse momento é extremamente rico, pois é o primeiro ponto para acelerar a edificação. A seguir, será apresentada a imagem de uma base pronta para a parede ser erguida. Vale lembrar que todas as etapas do processo de edificação são meramente organizadas sob a base de cálculos matemáticos, os quais estão presentes na prática. Os projetos são organizados num conjunto de regras, padrões de fundação, edificação e demais serviços que complementam a obra.

Foto 9 - Base de estrutura de uma casa (concretagem e colunas)



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

“[...] colunas de concreto são encaixadas entre as paredes e tábuas a serem preenchidas com concreto. Depois de dois dias, retiram-se as tábuas, no caso de ser uma casa simples de até 200 metros quadrados. Em outras moradias de maior porte, o prazo pode ultrapassar, segundo Luiz.. Nas imagens, observa-se que Joel faz desde a armadura de ferro para enchimento de concreto até a fôrma de madeira para produção da coluna de concreto. Em uma das imagens, ele está com um companheiro de profissão”.

Foto 10 - Fotos de índios realizando o trabalho de carpintaria



Joel e Rodrigo na elaboração das caixarias para enchimento de concreto. Construção de vigas



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Foto 11 - Construção fazendo amarrações de aço. Joel no alto do prédio faz o trabalho de armação



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

A atividade exibida acima exige o cálculo preciso para elaboração das fôrmas, para que as colunas, ou vigas ou cintas, não fiquem tortas. Por isso, desde a entrada para atuar como construtor, o empregado vai adquirindo as várias práticas a partir das formas geométricas e geralmente isso não se aprende nos bancos escolares, trata-se de um repasse das experiências de um trabalhador para outro. Assim, um dos pontos iniciais é saber organizar as fôrmas para que uma armadura de aço possa estar bem amarrada para encaixar-se nelas.

“No serviço de caixaria ou fôrmas, as tábuas são moldadas diametricamente de acordo com os espaços delimitados em cômodo. Com um metro ou uma trena, marca-se a alvenaria para iniciar a edificação. Após todo o processo de preparação da massa (areia, cimento, argila e água), o processo se reinicia na construção da alvenaria marcado por três tijolos em cada canto dos cômodos, ao qual se utiliza um prumo (instrumento de cobre pendurado num barbante) para nivelar paredes, depois se empilham os tijolos numa linha reta até três metros de altura”. Abaixo: alguns instrumentos:

Foto 12 - Fotos dos instrumentos de trabalho na construção civil



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

(1) Betoneira, usada para misturar a massa com cimento e outros minerais (2) carrinho de mão transportar material. (3) Trena, medir os espaços detalhados (4) prumo usado para apurar os tejos quando a parede está sendo erguida.

“Após subir as paredes, dá-se continuidade às colunas de concreto, iniciam-se as cintas com armações nas caixarias de madeira na parede, no mesmo processo das colunas e vigas (armação de ferro) e depois são preenchidas com concreto após a fixação das cintas (armação em cima das paredes no ângulo horizontal para que possa providenciar a cobertura, conforme o modelo desejado pelo proprietário). Quando a casa é projetada com uma laje de concreto, exige-se uma quantidade maior de pessoas para colocar a camada de concreto. Atualmente, o forro que vai receber a laje é de isopor, o qual é instalado entre as armaduras de aço, que vão se transformando em viga para sustentar o peso”.

No enchimento de uma laje, os trabalhadores estavam em um momento de grande euforia, pareciam estar se divertindo todo o tempo. O concreto era puxado por um guincho onde era colocada a massa na parte de baixo e removida para cima para ser espalhada na armação para sustentar a laje. *Eles expressavam sempre: “manda aí”, “lá vai de novo”, “arrocha aí”. E assim o tempo passava e a*

laje ia sendo preenchida nas idas e vindas pelos carrinhos de mão, com muita alegria. (Diário de Campo 16/10/2012).

Foi exatamente no momento de maior participação no trabalho coletivo que se presenciou em uma das obras o fato de vários trabalhadores estarem desprotegidos, sem equipamentos de segurança. Três deles eram índios; aqueles que estavam com uniforme eram os contratados pela empresa. Entre os seis homens que estavam executando a tarefa em cima da laje, apenas dois usavam capacete, dois com luvas. O ator protagonista da investigação se encontrava sem luvas, vestindo bermuda e sandálias. Assim ficaram detalhadas as imagens dos homens trabalhando.

Apesar de todas as dificuldades enfrentadas pelos trabalhadores, vimos e sentimos que esses não expressavam tristezas em seus semblantes. Desta maneira, posicionamos cada vez mais próximos participando das falas. Nesta condição, reforçamos o encontro com Malinowski em suas observações diante dos nativos das ilhas do pacífico ocidental.

Há, porém, um ponto de vista mais profundo e ainda mais importante do que o desejo de experimentar uma variedade de modos humanos de vida [...] ver o mundo exterior e sentir como ele deve sentir-se ao sentir-se ele mesmo [...] nosso objetivo final ainda é enriquecer e aprofundar nossa própria visão de mundo, compreender nossa própria natureza e refiná-la intelectual e artisticamente. Ao captar a visão essencial dos outros com reverência e verdadeira compreensão [...] contribuindo para alargar nossa própria visão. (MALINOWSKI, 1976, p. 374).

Durante a prática investigativa em campo, houve alguns momentos em que os assuntos cotidianos estavam totalmente fora de nosso alcance, e os atores pediam até que emitíssemos nossa opinião. Assim, vivenciamos e participamos de novas experiências e aprendemos com eles novas possibilidades sobre seus modos de ver a vida. Percebemos que aquelas situações consideradas por nós muito corriqueiras entre as camadas menos favorecidas e a que nunca damos importância são, em muitos casos, significativas para estes atores.

Foto 13 – Fotos de Indígenas enchendo a laje de concreto



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Joel, índio da etnia Macuxi, aponta para a importância de estar atento a todos os detalhes, porque qualquer descuido no trabalho pode colocar tudo a perder. Assim observou-se seu desempenho, dando também instruções para seu colega no processo de formatação. Um dos detalhes que diferenciava Joel era a agilidade nos serviços, pouco parando para conversar.

Certa vez, perguntado sobre sua atuação quanto à aprendizagem, ele respondeu que era muito fácil fazer a leitura de uma planta baixa, porque já fazia parte de seu trabalho, e expressou que muitos colegas se surpreendiam com seu saber. *Segundo o trabalhador, alguns colegas exclamam: “tu és inteligente, caboclo, sabe tudo que está na planta”. “Mas isso eu já faço há muito tempo, como não iria saber?”* expressou o pedreiro. (*Diário de Campo, 13/04/2012*).

O colega de trabalho ficou admirado com a astúcia dele em relação à leitura do projeto, algo distante da realidade de um índio diante do olhar do outro, pois, de certa forma, há o reconhecimento das potencialidades dos homens, os quais não se imaginavam realizando leituras e desenvolvendo técnicas que eram próprias dos saberes do mundo dos “não índios”. Resumidamente, o trabalhador explicou um projeto de residência.

“Com a alvenaria pronta, a cobertura é colocada, sendo que entre o telhado pode ser colocada uma laje ou um forro (de fibras ou madeira). A casa deve ser rebocada, respeitando todas as etapas para que as paredes fiquem niveladas. Paralelamente, são encaixados os tubos para eletricidade e rede hidráulica, em seguida o piso geral, acabamento dos banheiros, portas, janelas. O processo de acabamento é bastante demorado, principalmente os banheiros, pois o piso é sempre medido minuciosamente e bem sentado”.

Foi identificado nas atividades práticas um diferencial dos “não índios” em vários aspectos: os índios falavam num tom baixo, se expressavam menos em todos os momentos, além disso, desenvolviam as tarefas com mais cautela. Este estilo é interpretado por Setton (2002), à luz de Bourdieu, como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano.

Apesar do estilo de vida citadina e a incorporação dos valores do mundo urbano, os índios seguem interagindo com suas experiências na aquisição de outras. Neste sentido, é oportuno ter a observação como viés para entender que nesse momento o processo de identidade étnica se articula ao processo de identidade profissional. Igualmente, a ideia de Eryksen (1991) é remetida ao descrever etnicidade como um atributo de formação social e de interação, em planos sistêmicos compreendidos simultaneamente.

O processo de identidade étnica interage com o contexto, e sua responsabilidade profissional e a habilidade no desenvolvimento da tarefa se completam e estão em movimento com o ethos, advindo de seu contexto cultural. Dessa forma, busca-se interpretar as técnicas artesanais, as quais se tornaram expressivas. Entre as diversas atividades, esse momento foi delimitado, apresentando as coberturas de casas familiares, considerando os estilos variados, que exigem o uso frequente de novas técnicas.

Retornando ao encontro de Luiz, este precisava terminar a parte do emadeiramento de uma das casas. Essa parte ele precisa realizar com muita cautela, moldando de forma paulatina o procedimento, porque o proprietário exigiu um acabamento mais sofisticado para o telhado, então cabe a ele, que é responsável direto pela obra, desenvolver passo a passo suas técnicas, que

lembram as habilidades dos artesões construtores de moinhos, retratados anteriormente. A madeira deve ser lixada seguindo um modelo, com as extremidades conhecidas na região como “peito de pombo”. E, assim como as telhas, a madeira pode ser envernizada ou não antes de ser colocada no lugar.

a) Luiz lixa a madeira e molda as peças com muito cuidado, dando forma ao acabamento, com as mãos sem luvas e óculos de proteção presos ao boné e apenas uma máscara protegendo seu rosto e havia muito pó da madeira espalhado pelo corpo, mas o trabalho artesanal estava acontecendo. A lixa desliza sobre a peça de madeira, dando a forma que lhe é pedida. Após esse processo, a madeira é envernizada.

b) Dois dias depois, Luiz começa a emadeirar a casa com a ajuda dos colegas e vai colocando sobre as linhas de madeira sobre as paredes e uma ripa sobre a outra, enfiando os pregos sem proteção alguma, com bermuda, camiseta e boné, de forma tranquila e atenciosa ao trabalho. Ali ele explicava a importância do nivelamento de uma ripa (madeira mais fina) sobre a outra para não atrapalhar o encaixe das telhas no processo de cobertura. Percebemos uma preocupação para que o trabalho fique em boas condições para não causar problemas futuros.

Foto 14 - fotos do trabalho artesanal da cobertura da casa



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Nota: Luiz Lixa a madeira antes colocar na superior para a cobertura da casa.

Foto 15 - Luiz e Pedro na parte superior da casa organizando o madeiramento para por as telhas



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Os trabalhos se diferem conforme o grau de exigência. A tarefa acima demanda tempo e perfeição. Portanto, Luiz, que se identifica como índio dentro de uma perspectiva de etnicidade, mantém a postura tranquila no ambiente de trabalho,

tratando-se de uma característica verificada na maioria dos indivíduos indígenas, tanto nos que vivem na cidade, como naqueles que moram nas comunidades.

A outra obra em reforma era onde se encontrava Pedro, o qual depois contou que havia recebido dinheiro pelo trabalho lá. Disse que um contratante do Amazonas o havia enganado. Tal situação acontece frequentemente com os índios trabalhadores. Este trabalhador desenvolve várias atividades, como a maioria dos atores indígenas desta tese, mas não possui contrato de trabalho com carteira assinada. Assim é descrita sua performance:

“[...] o trabalho com emadeiramento era mais simples, a madeira não precisou de acabamento. Pedro trabalhava se protegendo do sol escaldante com amarrações de camiseta na cabeça encaixada no boné, o trabalho era mais rústico de carpintaria, porém havia por parte do construtor muita calma. Erguia a linha de cedro (peça mais grossa de madeira) com apenas um colega até a parte de cima e depois encaixava uma linha na outra para dar sequência ao comprimento. Assim seguia o trabalho cumprindo todas as etapas”.(Diário de Campo, 03/06/2012).

Um outro telhado embutido é construído por Joel e seu ajudante Gilberto, irmão de Luiz. Esta forma de cobertura nas casas é conhecida como telhado embutido. Após a laje de concreto, são fixadas telhas de amianto, que serão embutidas pelo construtor, cuja alvenaria deve ultrapassar a laje. O trabalho exige um acabamento minucioso e deve ser realizado antes do período de chuva.

Joel segue moldando as bordas da alvenaria para que fiquem bem acabadas. Enquanto dialogávamos, ele não parava sua atividade, então, para ficar mais perto, fomos para o telhado para que explicasse sua prática. Teria que organizar as laterais na colocação das calhas de zinco e placas de concretos para vedar a água da chuva. Ele estava se protegendo do sol com um boné, além de estar usando uma calça comprida, e camiseta de mangas compridas e sapatos. (Diário de Campo, 04/09/2012).

Joel demonstrava muita habilidade em cima do telhado, caminhava como uma pluma de um lado para outro no alto, de forma bem equilibrada em umas tábuas de madeira, enquanto Sandoval lhe passava a massa, subindo até o telhado. Assim como Joel, Gilberto cobria todo o corpo para se proteger do sol. Neste momento, eles já sabiam sobre nosso objetivo na obra, então explicavam com propriedade sobre o que estava sendo feito. (Diário de Campo, 04/09/2012).

Foto 16 - cobertura de casa com telhado embutido. Gilberto e Joel no alto do telhado embotado



Getúlo e Joel, no alto da casa na construção do telhos Ajudante e Pedriro



Joel, delineando as laterais da parte de cima do telhado embutido, se equilibrando em uma tábua.

Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Os encontros com Joel foram mais frequentes nas obras onde trabalhava, pois não tinha moradia fixa, então preferencialmente, as entrevistas aconteciam nos períodos em que estava almoçando, diferente dos irmãos Luiz e Gilberto, que já são fixados há mais tempo em suas moradias. Joel passou alguns períodos morando em uma organização indígena, logo foi morar em um pequeno apartamento, que em

Roraima é chamado de estância, com pouca estrutura para o morador. Esses locais eram, na década de 1980 a 1990, construídos para alocar os garimpeiros.

Como foi transcrito até o momento, as moradias construídas pelos indígenas seguem vários padrões, que vão se desenhando conforme os avanços nas áreas de engenharia e arquitetura. Assim como o trabalho dos índios, a relação de trabalho se resume pela troca de serviços, que são remunerados ou não. É perceptível no andamento desta tese que a busca pela atividade na construção civil na cidade se configura como os demais trabalhadores “não índios” na luta pela sobrevivência.

Durante o trabalho de campo ficou claro que os índios trabalhadores na cidade deram suas contribuições advindas das relações culturais, já que havia, desde a infância, uma relação de trabalho no núcleo familiar, especificamente na roça. Isso pode ter sido acrescentado para que novas aprendizagens se firmassem na obtenção de êxitos. À medida que eles iniciam sua vida profissional como ajudantes, tornam-se pedreiros, carpinteiros, eletricitas, hidráulicos e mestres de obras. Essas habilidades foram encontradas por Luiz e Joaquim.

5.2 Um Retorno nos Saberes e Projeções das Moradias Indígenas

Durante as observações nos canteiros de obras, percebeu-se que os homens indígenas estavam tecnicamente voltados para o mundo do trabalho, apesar de, em alguns momentos, alguns aspectos vinculados à vida em comunidade terem sido observados. É o caso de alguém que prefere trabalhar na cidade com os parentes que vêm morar na área urbana como forma de poder contribuir na sobrevivência de seus pares. Mas é preciso entender como se estabelece a relação de trabalho fora da cidade. Em que medida a construção de uma moradia na comunidade dá sentido para o indígena? O que significa para os habitantes da comunidade fazer uma casa? Como são feitas as trocas? Quem são os construtores?

Como a pesquisa foi aportada para uma metodologia contemplada numa perspectiva etnográfica, foram percorridos os espaços de construção, seguida da oralidade com os atores indígenas, e transitados os caminhos das savanas recortados pelas montanhas das terras do deus *Makuna'ima*² para ouvir e observar

² Deus da montanha, protetor dos povos do norte. Protetor dos homens e da floresta, criador do monte.

de forma precisa as projeções e relações de trabalho dos povos originários no sentido de compreender os processos de identidade para entender melhor as vivências no mundo urbano. Buscou-se conhecer como os índios pertencentes às etnias Macuxi e Wapixana construíam e constroem suas moradas nas comunidades, pois a maioria dos atores ainda estabelece vínculos de parentescos com as comunidades de origem.

Desta maneira, foram escolhidas duas regiões contempladas pelas áreas indígenas mais próximas da cidade de Boa Vista: área indígena de São Marcos, dos povos Macuxi, e Serra da Lua, pertencente ao povo Wapixana. Nessas regiões, buscaram-se os moradores mais antigos para contribuir nas informações, como os senhores **Dalicio Raposo**, em São Marcos, e **Casimiro Manuel Cadete**, na religião da Serra da Lua. A escolha dos personagens se caracterizou pelas contribuições que eles vêm desenvolvendo no contexto acadêmico, tendo vista a valorização dos conhecimentos que detêm sobre suas localidades.

As narrativas dos senhores pertencentes a etnias diferentes apresentam muitos elementos semelhantes. Desde os rituais de passagem até o processo de construção das moradias, ambos relatam sobre as práticas de prevenção contra os males do corpo, trabalhos coletivos e espiritualidade dos seus antepassados. Segundo eles, nos dias atuais, as medidas de prevenção para a saúde do corpo já não são praticadas, porém os processos de construção de abrigos ainda seguem através do trabalho coletivo entre os povos originários do contexto roraimense.

O primeiro contato foi seguir em direção à região da área indígena de São Marcos, tendo em vista que já tinha havido a participação de oficinas na região com um padre missionário. Informado sobre a pesquisa, este recomendou sobre a possibilidade de se obterem informações com o patriarca **Dalicio Raposo**, de 73 anos, fundador de algumas comunidades naquela região. Ele seria a pessoa mais apropriada para passar informações sobre as formas de moradias da região e como as pessoas se organizavam para desenvolver seus espaços de acomodações.

O segundo contato foi no dia 06/09/2013, na Serra da Lua, onde houve o diálogo com o outro patriarca, com idade de 92 anos, o senhor Casimiro Cadete, considerado um mestre pela Igreja Católica, depois de traduzir o novo testamento para a língua Wapixana durante quinze anos. Quando tinha dez anos, aprendeu a ler e escrever, tendo aulas a cada quinze dias do mês de dezembro com as irmãs

beneditinas e segue até hoje contribuindo no repasse de informações para pesquisadores das universidades, principalmente da UNICAMP.

O encontro com o patriarca Macuxi na área indígena de São Marcos aconteceu na comunidade indígena do Aakam, com a contribuição de dois padres missionários, às 9hs da manhã de sábado, do dia 17 de agosto de 2013, em uma pequena capela, a qual funcionava também como sala de aula para a comunidade.

No local, encontravam-se crianças desenvolvendo atividades religiosas dirigidas por uma adolescente, filha de um professor. Em seguida, o senhor, Dalicio Raposo e sua esposa vieram recepcionar os visitantes com muita satisfação, pois já era prevista a chegada dos padres na comunidade. Após a recepção, foi explicado o objetivo da pesquisa ao senhor Dalicio Raposo, o qual se prontificou em ajudar nas informações sobre as construções e origens das moradias do povo Macuxi.

O encontro com o senhor Casimiro Cadete veio uma semana depois, na região da Serra da Lua na comunidade. O encontro tinha como objetivo cruzar os dados entre as etnias em seus territórios étnicos, sendo que já haviam sido feitas outras visitas anteriormente ao Casimiro, mas desta vez a intenção era buscar informações para contemplar a investigação. A partir dos encontros, se tentará compreender as relações de trabalho entre as etnias nos processos de construção das moradias das populações indígenas. A princípio foi feita a mesma pergunta para cada um dos idosos: como acontecia e acontece o processo de construção de uma casa ou abrigo? Como se organizavam para construir? Como são as casas?

Na comunidade do Aakam, região de São Marcos, Dalicio Raposo iniciou a narrativa a partir dos seus antepassados, sem que houvesse qualquer interferência na sua fala. Em um quadro escolar da capela/sala de aula, explicou sobre as cosmologias e a preparação do corpo indígena na juventude para a realização das tarefas cotidianas. Desenhou uma palmeira, cujas fibras se utilizavam para cobertura das casas. Contou que havia os procedimentos necessários para que os parentes desde cedo se tornassem capazes de executar quaisquer atividades. Precisavam se manter saudáveis, então havia realizações de rituais³ preventivos contra doenças físicas ou encantamentos espirituais. Assim narrado pelo ator.

³ O ritual de passagem através da pimenta não foi presenciado por nós nas comunidades, uma vez que a maioria não utiliza mais a pimenta para este tipo de prática.

“Quando me entendi [...] no tempo do finado meu pai, naquele tempo, um índio quando era criança, vivia uma linguagem só, uma dança e um trabalho só, então o que o meu pai fazia com a gente era viver dentro do mandado dele, sabia mandar a gente, e a gente obedecia mesmo, desde pequeno uma criança não está curada, ela tem um peso de preguiça assim [...] não tem vontade de trabalhar, fazer alguma coisa, fica pesado. Mas no tempo do meu pai, a gente acordava quatro e meia da madrugada, aí tinha um igarapé em cima da serra, lá na Raposa a gente ia tomar um banho lá e passava pimenta no corpo e ia embora sem frio. Então a gente cresceu nessa cura, porque havia um curativo que faziam em nós, passava pimenta no olho, passava água com pimenta em alguns lugares do corpo para não dar sono nem dor de cabeça ou ficar cego. Para a gente ficar curado, era cortado aqui e aqui (apontou para as articulações dos braços e das pernas) e aqui no espinhaço (parte inferior da coluna vertebral) riscando com uma coisa tipo estilete que parecia uma espécie de ferro pequeno e colocava a pimenta naquele ferimento que deixava o jovem esperto”. (Narrativa gravada em 17/08/2013).

O senhor Dalicio nos deu pistas das experiências das gerações passadas acima de 30 e 40 anos, as quais presenciaram e viveram rituais de passagem. Estes rituais eram necessários, no sentido de que todos adquirissem forças e reponsabilidade durante a passagem para vida adulta. Assim, a aplicação de pimenta no corpo é considerada uma das experiências mais marcantes entre as comunidades.

Foto 17 - Fotos de Dalicio Raposo



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Nota: Expondo e desenhando o processo de construção de uma casa Dalicio Raposo desenha a palmeira (inajá) para explicar sobre a relação da árvore nos cotidianos e sua utilidade para as moradias.

O idoso explicou sobre um medicamento natural, o qual era misturado às pimentas para passar no corpo em grande quantidade. Tudo era colocado dentro de uma cuia e era socado para passar na pele, antes preparada com pequenos cortes nos locais de maior movimento para não sentir a dor. Além da cura com pimentas, ele ainda revelou sobre a cura da picada da formiga tucandeira.

“[...] pegava a formiga da mata chamada de tucandeira da amarela e da preta, põe para picar na ponta do nariz, para não dar (caloi) que é dor de cabeça e também para não ficar com a cabeça pesada. Quando der febre ou dor de cabeça, então é pra ficar com a cabeça livre, que a gente chama de maneira, era ferrada com ‘tucandeira’, a tucandeira também era utilizada para doença na barriga”. (Gravação em 24/08/2013).

Em Canawanim, o senhor Casimiro Cadete também narrou sobre as mesmas práticas citadas por Dalicio, as quais eram aplicadas aos meninos antes de se tornarem homens e nas meninas também, para que eles ficassem ativos para o trabalho. Ele disse que ainda tinha as cicatrizes que eram feitas na pele para que houvesse a penetração do molho da pimenta. Dessa forma, os homens e mulheres se tornavam fortes para o desenvolvimento das tarefas. Essa prática apresentada pelos atores, como picadas de insetos ou aplicação da pimenta no corpo, se caracterizava como um escudo protetor tanto para o povo Macuxi como para os Wapixana.

“Os rapazes, para serem espertos, caçadores e pescadores, os pais preparavam um banho com pimenta. Quando era de madrugada, chamavam os rapazes para dar banho, feito com pimenta. As moças também tomavam banho. [...] levava ferroada de Tucandeira para não ficar doente e poder trabalhar”. (Narrativa gravada em 03/09/2013 de Casimiro Cadete).

Casimiro nos revelou que em seu corpo ainda havia cicatrizes dos ritos de passagem, dizendo que mesmo que já tenha se passado muito tempo, *ainda tinha marcas*. As narrativas dos idosos retratam a percepção de Van Gennep, descrito por Turner (1974), os “rites” de passagem como “ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social de idade”. O autor indica o contraste entre “estado” e “transição”. No emprego de “estado”, estão incluídos todos os seus outros termos, sendo um conceito mais amplo do que “status” ou função, referindo-se a qualquer tipo de condição estável ou recorrente, culturalmente reconhecida.

Foto 18 - Fotos do senhor Casimiro Cadete narrando cosmologias: Rituais de passagem na preparação para o trabalho e organização das moradias para a professora Roseli Santos



Fonte: Registrada por Everton Gomes (2013).

Cassimiro explicou que o corte na pele com um pequeno objeto pontiagudo e a aplicação da pimenta eram bastante doloridos, mas não havia muitas doenças, porque era uma forma de curar e deixar as crianças mais ativas. O próprio Dalicio Raposo revelou nunca tomar medicamentos farmacêuticos. Os relatos foram importantes para a pesquisa, ajudando no entendimento de que, há pouco mais de quarenta anos, os rituais de passagem eram necessários para estas sociedades. Por isso, apreciaram-se as narrativas sobre a preparação do corpo como mola mestra da realização das tarefas. É importante compreender como esses povos constroem suas casas nas aldeias, e quais os sentidos durante o processo.

Foto 19 - Formigas tucandeiras



Fonte: Reprodução/Amazonas.

Além da formiga tucandeira, a pimenta aparece como um complemento riquíssimo desde o ritual de passagem até o uso frequente para enfermidades no passado e potencial alimentar na atualidade. A pimenta como complemento na alimentação se dá frequentemente durante as refeições dos povos indígenas, além do peixe e da farinha de mandioca, tanto nas comunidades como na cidade. Em todos os momentos de refeições, nos canteiros de obra e nas reuniões da ODIC, o consumo da pimenta se dá em grande quantidade.

Portanto, é possível compreender que o uso da pimenta está associado aos processos contidos no lastro cultural dos povos. Nesse sentido, se faz necessário compreender que as possíveis mudanças ou agregação de elementos advindos do mundo dos não índios não desconsideram os costumes ou gostos oriundos das ancestralidades. Desta maneira, se traz uma das versões consideradas relevantes para esta tese. *“Gosto de comer de todas as comidas, gosto muito de peixe com pimenta, sem pimenta não tem gosto, é como a damurida, eu como sempre com farinha, mas se não tiver farinha não tem comida”.* (Gravado em 13/05/2013 da parte de Gilberto).

Para compreender melhor a arquitetura das casas indígenas e como eles as constroem, é necessário compreender os processos de transformação ao longo do tempo das moradias indígenas, buscando entender o processo histórico da trajetória das casas no sentido de estabelecer um nexos com as narrativas dos

senhores entrevistados, a fim de saber sobre a arquitetura dos abrigos dos antepassados e a realização do trabalho coletivo. Estas situações permitiram a busca de informações sobre as transformações ocorridas com a chegada dos colonizadores.

Por conseguinte, buscou-se na análise de Berta Ribeiro (2000) uma explicação sobre os abrigos ou casas indígenas. De acordo com autora, o homem do campo herdou do indígena em grande parte a matéria-prima utilizada para a cobertura de casas. As casas portuguesas e indígenas diferem, segundo as constatações dos documentos descritos pelos jesuítas sobre as ocas indígenas, os quais descrevem as casas como amplos espaços coletivos onde as relações acontecem entre grupos domésticos em um mesmo espaço. Uns trabalhavam, outros choravam, outros comiam, dançavam e assim por diante em conformidade, sem medo de furto.

Contrastando com a habitação indígena, vivenda coletiva, ao mesmo tempo unidade doméstica e de trabalho, onde a propriedade ficava ao alcance de todos e, a despeito disso, não havia furtos, as primeiras construções portuguesas foram feitas à prova de roubo e, sobretudo, das flechas do gentio. [...]. A técnica de taipa, também chamada de pau-a-pique, barreada, de sebe (caniços engradados, calafetados com barro batido a mão) ou de pilão é de origem portuguesa. (RIBEIRO, 2000, p. 113).

A visão de mundo contida nos antepassados em relação aos espaços de moradia é bastante diferenciada, além disso, houve mudanças com a chegada de outras pessoas que ocuparam a região. Segundo as narrativas dos patriarcas, havia diferença entre as casas do passado e as do presente na região onde estão localizados os povos originários indígenas em Roraima. Há vários estilos de casas, inclusive as comunais ou plurifamiliares. Entre os Macuxi e Wapixana já não existem casas comunais. Assim narrado pelos patriarcas:

Antigamente, todas as moradas eram circulares (T'kuxipan, na língua Macuxi) havia outra casa que era comprida, mas o fundo era redondo, frente e atrás, é chamado de (p'raka apan). As casas deveriam ser erguidas com madeira e palha, depois passaram a ser preenchidas com barro mole. [...] casa de Taipa em Macuxi chama l'gtza, taipa é a linguagem do branco [...] botava barro mole, sendo redonda ou não, tinha que preencher de barro mole, [...] o finado meu pai nunca mais fez a redonda, nela não havia prego nem arame, a madeira era amarrada com cipó, tem tipos de cipó que eu conheço, a casa era feita toda na amarração, amarra lá, amarra aqui, aquilo ali não dá bicho, não enferruja

como prego nem nada, não quebra nem nada. (Gravação em 24/08/2013 por parte de Dalicio Raposo).

Houve um diferencial entre a narrativa do senhor Dalicio e do senhor Casimiro, pois este já havia morado em casas circulares. De acordo com as informações colhidas, os tipos de moradias para esta região já haviam se modificado devido ao processo de ocupação intenso, principalmente nas proximidades de Boa Vista, como é o caso das comunidades da região da Serra da Lua. Tendo em vista a escuta sobre as riquezas apresentadas na narrativa do ator, o trecho a seguir foi descrito para dimensionar o seu significado.

O formato das casas antigas era redondo e morava muita gente [...] tinha um casarão que chamavam de malocção, onde moravam umas vinte ou trinta famílias, naquele casarão, depois mudou o formato redondo, passou para casa retangular. Quando começaram esse tipo de casa, eu tinha uns quinze anos, porque eu não era casado, não lembro quem começou, mas eram feitas de palhas a cobertura e as paredes. Aqui nesta época só tinha Wapixana, as paredes dessas casas eram feitas de palhas de naja. As casas redondas eram pontudas na cobertura, acho que era para dá queda na água. As mudanças das casas redondas foram porque veio a escola, a civilização, aí foram modificando, foram vendo como era casa do branco, foram trabalhando com eles, foram vendo a casa do branco. Aí foram fazendo as paredes de barro, faziam de taipa, depois enchiam de barro, as varas eram amarradas com cipó titica. O cipó titica é um cipó duro. A Igreja matriz lá em Boa Vista, quando ela tinha sessenta anos, renovou ela. Onde estava pregado, só estava o lugar, e onde era amarrado com cipó titica estava lá o cipó. (Narrativa de Casimiro Cadete, gravado em 03/09/2013).

Os dois narradores explanaram sobre a importância do Ajuri para a construção de suas casas. O trabalho coletivo é fundamental, segundo eles, para toda forma de atividades, se caracterizando como forma de organização através de um mutirão entre os moradores. Isso faz com que se compreenda que a relação de trabalho compartilhado ainda resiste entre as comunidades indígenas, apesar das mudanças ocorridas nas formas de construção das casas, pois, no passado, as moradias eram construídas essencialmente por vegetais.

Para o senhor Dalicio as amarrações na madeira eram feitas com uma espécie de cipó bastante forte a ponto de só ser extraído quando cortado. O

Heteropsis, conhecido na Amazônia como cipó-titica⁴, é encontrado pendurado nas árvores nativas da região ou enrolados pelo solo. Havia também a casca de madeira, usada para a amarração. Existe também outro tipo de vegetal conhecido como Inajá (*Maximiliana maripa*), uma espécie de palmeira que tem folha comprida como um coqueiro, cujas palhas também servem para a cobertura. Aí faz a amarração, “com folha de “Mar’ibá”, que é o Inajá, aí as casas eram feitas desse vegetal.” (Gravado em 24/08/2013).

Durante a conversa, havia alguns parentes do senhor Dalicio que participaram em uma parte do diálogo: dona Maria, sobrinha, a nora Claudete e seu filho Moisés. Eles contribuíram para explicar sobre as práticas de prevenção que vivenciaram no passado, as quais não são praticadas hoje em dia. Segundo os familiares, ainda existem algumas práticas que são respeitadas em seus cotidianos, como o respeito à natureza. Entre estas, foram narradas as seguintes:

Quando vai ao igarapé retirar o barro para fazer a panela, é preciso pedir permissão para que o espírito da pessoa não fique preso nas águas. E também quando vai para a mata retirar madeira ou folhas para construção das malocas, é importante sempre pedir permissão para não sofrer encantamento. (Diário de Campo, explicação do Moisés, Claudete e Maria, 24/08/2013).

Este diálogo foi relevante para que se compreendesse um pouco sobre as relações de trabalho do povo Macuxi, considerado o maior grupo indígena de todo Estado de Roraima, porém ainda se fazia necessário conhecer sobre as cosmologias Wapixana, já que a pesquisa era sobre os processos de identidade dos trabalhadores pertencentes aos dois grupos étnicos.

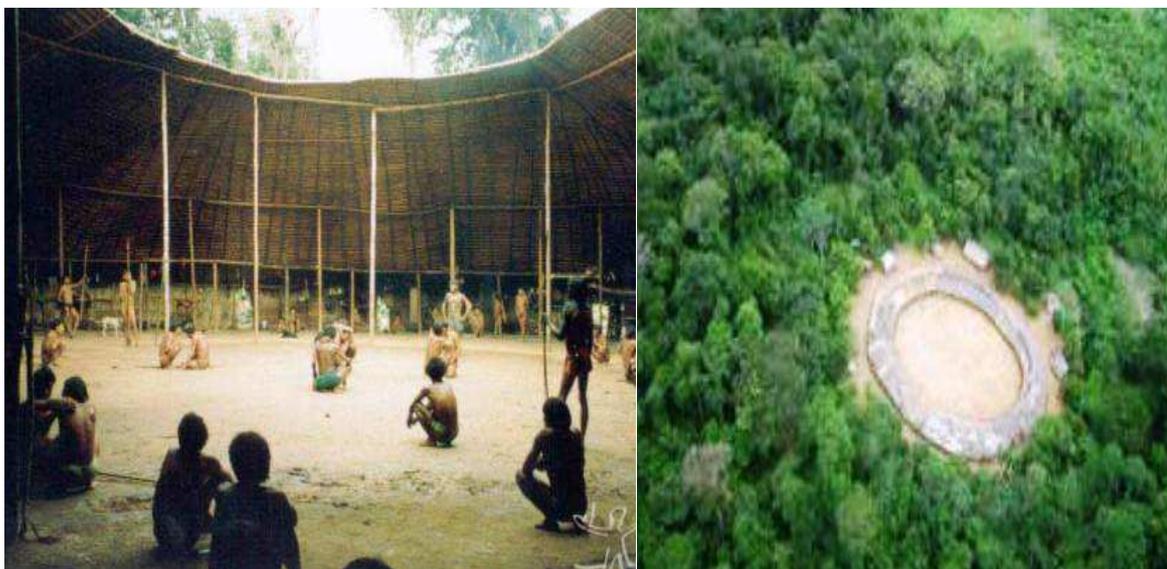
A partir desta narrativa, retoma-se a abordagem de Ribeiro (2000), ao descrever que a cabana indígena era construída totalmente de material vegetal e evoluiu para o casebre de taipa, adobe, tijolo, pedra e cal, sendo que conserva, ainda em inúmeras regiões do Brasil, a cobertura de sapé. Com o depoimento do segundo narrador, buscaram-se informações literárias sobre o processo de construção das casas habitadas pelo povo Macuxi. E tal como o relato do Senhor Dalicio, Diniz (1972) traz informações de que as casas habitadas pelos Macuxi

⁴ É uma planta típica da Floresta Amazônica que ocorre em áreas de terra firme. Trata-se de uma trepadeira que, apesar de iniciar sua vida como plântula terrestre, projeta-se na busca de luz, utilizando como apoio os troncos e as copas das árvores. Esta planta se alimenta por meio das raízes aéreas que são emitidas em direção ao solo, também conhecidas por raízes alimentares adventícias, e quando atingem o solo são grossas, lenhosas, resistentes e duráveis.

eram de Taipa, explicando que no passado essas eram circulares, e que depois se tornaram retangulares com a chegada da colonização.

A relação de contato dos índios com os colonizadores contribuiu para os processos de mudanças no estilo de vida indígena, pois, segundo Casimiro Cadete, as casas mudaram seu formato depois da chegada da “civilização”, por isso, tomaram o formato retangular com um cume e duas caídas de água. Hoje, entre os povos originários indígenas de Roraima, as casas comunais ainda estão presentes entre os povos Yanomami, com abertura central para a penetração da luz solar.

Foto 20 - Fotos das casas circulares e abertas no teto do povo Yanomami



Fonte: Zacquini (1994).

Fonte: Wesley (2005).

Nota: As casas de estrutura vegetal com divisórias abertas para as famílias/foto aérea no meio da floresta.

Nos dias atuais, a maioria dos povos originários indígenas de Roraima constrói suas casas no modelo retangular, de taipa/pau-a-pique ou de adobe (tijolos de barro), mas também há aquelas construídas de madeira e outras com estrutura de alvenaria, próprias das áreas urbanas, apesar de a cobertura de muitas ainda permanecerem com palhas da palmeira do buriti (*Mauritia flexuosa*).

Essa espécie está presente no habitat de solo alagadiço, seu ecossistema contemplado pelos recursos hídricos está ameaçado pelo ambicioso projeto de cultivo das acácias⁵ as quais têm provocado desequilíbrio nesse ecossistema.

Barbosa e Miranda (2005, p. 71) apresenta no ecossistema da savana a espécie vegetal do buriti ou buritizais que “[...] acompanham pequenos cursos d’água geralmente estacionais, muito comum principalmente na região de formação de Boa Vista”. A palmeira é considerada na região como uma das espécies mais expressiva para as comunidades, pois além de sua utilidade para a cobertura das casas e artesanato de cestarias, o fruto oleaginoso retirado da palmeira tem grande valor nutritivo, dele se extrai um suco o qual, os índios se alimentam adicionando geralmente a farinha de mandioca.

Foto 21 - Palmeiras nativas (buriti) e casas com cobertura de palhas de buritizeiro



Fonte: Registrada por Follmann.

Nota: As palmeiras de Buriti nos campos alagadiços próximos dos Igrapés ou pequenos rios reconhecidos como caminho de canoa.

⁵ Uma espécie invasora que se adaptou muito bem ao clima da região e está destruindo a flora e conseqüentemente a fauna. (Rinaldo Imbrozio Barbosa, café com ciência – UFRR, 08/11/2012). (*Acacia mangium*, popularmente conhecida como acácia australiana).

Foto 22 – Casas cobertas com palhas da palmeira “buritizeiro” de adobe com anexo no centro



Fonte: Registrada por Follmann.

Com a escassez dos vegetais, buscam-se como alternativas as coberturas de telhas de amianto e zinco, introduzidas pela arquitetura do “não índio”. Essas coberturas são extremamente quentes, tratando-se de uma estrutura agressiva para os povos. Ainda é predominante a cobertura de vegetais, que são agradáveis e mais adequadas ao clima. As casas com cobertura de palha apresentam um cume bastante alto para facilitar a caída da água. Os espaços utilizados para realização de reuniões de eventos ou para cozinhar são geralmente circulares, abertos e separados da casa. Esses últimos são chamados de malocões ou Tapiris.

Apesar da maioria das casas da região apresentar elementos que se misturam a cultura ocidental, ainda há algumas que são construídas conforme afirma Berta Ribeiro (2000), feitas com vegetais desde as laterais até a cobertura, essas ainda possuem estruturas que já se encontrava na região antes da chegada dos europeus no continente americano, o que faz diferenciar do estilo original é o modelo retangular e o espaço de convivência que se constituiu unifamiliar.

Foto 23 - Fotos de casas que se misturam estilos retangulares e anexos arredondados



Fonte: Registrado por Roseli Santos.

Nota: Estrutura de vegetal e adobe. Três casas retangulares enfileirada, entre elas uma construída totalmente de vegetais.

Foto 24 - Casas de taipa, cobertas de palha de Buriti e anexos, casas de alvenaria e coberta com telhas brasilit



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Foto 25 - Malocão de reuniões



Fonte: Registrada Henry Dunn

Nota: Malocão espaços para reunião Aberto nas laterais e duas coberturas de palha

Foto 26 - Posto de saúde Ingarikó



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Posto de Saúde localizado na área indígena Ingarikó. Estrutura arredondada de taipa e cobertura de palha com uma entrada e placa de energia solar

As fotografias exibem os vários abrigos que ainda se mantêm nas áreas indígenas. Vale ressaltar que entre os grupos étnicos, as moradias são montadas com a contribuição do coletivo, cujo sentimento de pertença ainda se faz valioso.

De acordo com Casimiro, o conhecimento milenar de que é preciso respeitar o processo lunar para que as casas sejam cobertas ainda resiste.

“Ajudei a fazer casa, primeiro enfia os esteios, depois coloca as travessas, os esteios são de paus roliços, depois coloca as varas para colocar as palhas de buriti, depois cobre com as palhas de buriti. As palhas de buriti têm que ser tiradas depois da lua cheia, senão ela cria bichos (lagartas). Eu ajudei a fazer, a colocar palhas, depois faz a divisão, depois coloca os enchimentos para depois rebocar. Todas as pessoas ajudam, a gente fazia a ajuri (BAUK) que é igual a mutirão”. (Casimiro Cadete 06/09/2013).

O trabalho de construção das casas se processa pela ajuda mútua, desde a retirada da matéria-prima até que sejam erguidas e cobertas. Todas as etapas são expressamente contempladas pelo pertencimento coletivo, cujo sentimento ainda permanece vivo nas comunidades Macuxi e Wapixana. Na cidade, apesar das dificuldades de concentração dos grupos étnicos no trabalho, é comum encontrar trabalhadores indígenas exercendo atividades de modo tímido com alguns parentes (irmãos ou primos), além daqueles que consideram parentes devido à relação com o grupo étnico.

Uma das características presentes entre os povos originários indígenas de maior contato com o mundo dos “brancos ou não índios” são o fato de que suas cosmologias ainda resistem. Quando se constrói uma casa na comunidade, se estabelece um apreço, as pessoas interagem de forma recíproca. Segundo os patriarcas, durante o ajuri, o dono casa prepara uma grande quantidade de comida para todos e existe ajuda mútua entre as pessoas, não é um trabalho em troca de recursos financeiros, mas uma relação de sentimento de pertença.

Esta passagem sobre o trabalho coletivo foi descrita pelos atores envolvidos diretamente no processo de pesquisa e demais coadjuvantes que estão nos bastidores, cujas vivências permanecem em suas memórias. É evidente a ausência do fazer coletivo com tal magnitude na construção civil, pois a cidade se desenvolve num sentido econômico, havendo uma fragmentação das relações entre os pares. E as exigências demandadas e as condições de vida dependem do valor do mercado, o que provoca um distanciamento entre os povos que vivem na cidade.

Portanto, a construção de uma casa na cidade não tem o mesmo sentido. Assim como os “não índios” os atores índios ocupam o lugar de trabalhadores que

exercem suas atividades em troca de salários, e mesmo que a cidade pertença também aos índios, a maioria dos atores da tese não possuem casas próprias, é como se estivessem deslocados dentro de um mesmo território, e um dos prazeres significativos para estes é ir pescar com os amigos. Um professor informou que a prática do ajuri já não acontece em algumas comunidades. Porém não se pode aqui afirmar com veemência por não ter havido aprofundamento do assunto.

5.3 O Encontro com as Trajetórias dos Processos de Identidades nas Interações Sociais e a Cidade

Conhecer um resumo das histórias de vida de protagonistas que ascendem esta tese favorece maior compreensão das relações entre os povos originários indígenas e os outros em consonância com a marcação da diferença teorizada por Woodward (2000). Dessa forma, as entrevistas semiestruturadas continuam para que eles possam apresentar suas visões a partir da vida comunitária até as vivências na área urbana no mundo do trabalho na construção civil e suas lembranças nas relações do passado com o presente perante a atividade diária. Com isso, fica-se mais tempo na escuta para entender os processos de identidade frente aos fatores que propiciaram a mudança para a cidade e o tempo de permanência no espaço urbano.

Dos nove atores investigados, seis nasceram no território brasileiro, quatro em comunidade indígenas e dois fora delas. Três nasceram no território da República Cooperativa da Guiana em comunidades indígenas. Os guianenses adquiriram a cidadania brasileira e sempre tiveram parentes no Brasil.

5.3.1 Vivências nos Territórios de Origens

Ao relatarem sobre suas vidas em seus espaços de origem, suas memórias contemplam na infância brincadeiras de criança, como a maioria pertencente a outros povos. Porém o mais surpreendente é que todos trabalhavam na roça quando criança ou em trabalhos domésticos, acompanhados de pais ou irmãos. Como já foi exposto anteriormente, geralmente nas comunidades existe, além da roça familiar, a roça coletiva. O trabalho coletivo recebe o nome de ajuri, que

também se desenvolve quando um dos moradores necessita de uma derrubada para cultivar.

Além das atividades na roça, os trabalhadores fazem referência à escola como um dos importantes referenciais de suas memórias. A instalação das pequenas escolas na região, segundo Viera (2007), era um dos projetos coloniais que consistiam em escolher os maiores centros de povoamento indígena para se construírem tantas capelas quantas fossem necessárias, como também uma escola para cada centro.

“Na comunidade tinha uma escola de primeira a quarta série e um professor que dava aula para todas as séries, depois foi modificando com dois professores, que funcionavam duas séries 1ª e 2ª pela manhã e duas a tarde, 3ª e 4ª, no qual eu tive aulas. Tinha uma roça da comunidade, se trabalhava por grupo, mas cada qual na sua roça independente, por exemplo: vamos dar uma ajuda junta hoje na roça do Zé, amanhã vamos ajudar fulano e assim por diante, aí o dono dava a comida, era o meio que funcionava. Uma das roças a gente ia cortar cinquenta cachos de banana não demorava muitas horas porque tinham muitas pessoas”. (Luiz, 02/05/2013).

“Me lembro que a comunidade era muito mais pra lá da comunidade de três corações. [...] tinha uma escola isolada da região de Santa Inez, onde eu estudei. Em 1965, eu tinha seis ou sete anos, comecei a estudar na comunidade a primeira e a segunda série lá, eu ia a cavalo para a comunidade. Na infância, sempre trabalhei, a diversão era capinando, levando água para a roça e fazendo ajuri para fazer uma derrubada ou uma broca e ali a molecada carregava as coisas. Quando vinha uma família, duas famílias, aí vinha a molecada também, aí era dia de muita brincadeira também, mas na verdade, ali era mais trabalho, no meu caso era cuidar dos animais, buscar vaca, cuidar de cavalo, com oito ou nove anos”. (Joaquim, 06/07/2013).

A vida dos atores índios descritos neste trabalho se constitui também através do repasse das experiências advindas de sua ancestralidade. Desde cedo, ainda na primeira infância, as crianças estão acompanhando os pais para o trabalho nos cultivos, assim são apreendidas as lógicas de mundo para garantir a sobrevivência. A participação delas nas tarefas domésticas se dá entre 6 a 10 anos de idade. Nessa fase, a brincadeira de criança mais expressiva é nadar nos rios porque está vinculada ao “banho diário”, herança que, segundo Franco (2000), foi assimilada pelos não índios. Vale destacar um trecho de uma das narrativas apresentadas e gravadas durante a entrevista:

“Minha infância sempre foi de trabalho, trabalho, trabalho e trabalho. O único lazer que eu tinha era tomar banho no igarapé⁶, passar uma meia hora “caindo na água” lá nadando. Trabalhava na roça até à noite, 6 horas, 7 horas. Relação com a família quando criança era sempre em casa, ia para roça. Quando comecei a estudar, ia para escola, chegava ao meio dia, tinha que comer e ir para a roça todo o tempo”. (narrativa de Luiz 03/05/2013).

As vivências durante a infância se completam numa lógica do mundo dos adultos, como mais um membro da família que deve contribuir com os afazeres domésticos. O repasse das experiências é mais uma prova de que a própria identidade étnica está sempre em processo. A ideia de trabalho para os atores índios que estão índios na cidade também se vincula ao seu conteúdo histórico, que é a não acumulação de bens materiais. No entanto, a vida na cidade atribui ao indígena um sistema de troca equivalente à venda da força de trabalho por mercadorias, assim há um processo de identidade que vai se apropriando dos costumes em permanente processo de interação.

Nos diálogos, sentimos a necessidade de tentar entender como eles adquiriam alguns bens materiais para necessidades básicas, já que se tratava de comunidades que estavam sempre em contato direto com os não índios e necessitavam de alguns produtos, como tecidos e calçados, considerando que as comunidades de origem indígena não estão concentradas em florestas densas, como o povo Yanomami e Ye'kuana. Quatro habitavam nas áreas abertas das savanas com uma peculiaridade no Brasil, de acordo com Barbosa e Miranda (2005). Há também entre os trabalhadores aquele que é conhecido como o Macuxi das serras, localizadas na fronteira com a República da Guiana, região na qual já se explora clandestinamente ouro e diamante.

A forma de aquisição dos bens materiais se dava através da troca de serviços, pois o que produziam não havia para quem vender. Um dos atores relata: *“todas as famílias tinham pessoas trabalhando nas fazendas, não sei te dizer se recebiam dinheiro, mas eles trabalhavam em troca de roupa, de sal e de açúcar, de remédio, coisas que não tinha em casa se conseguia trabalhado” (gravado em 17/10/2012, por parte de Luiz).* Esta condição se constituía antes da década de

⁶ Estreito rio que se estende ao longo de uma região ao encontro de um rio maior, na língua indígena é conhecido como caminho de canoa.

⁷ Cair na água, expressão usada pelos índios quando se refere a tomar banho.

1970, quando as comunidades já estavam bastante reduzidas territorialmente, pois em seus entornos se concentravam grandes fazendas de gado bovino.

“Meu pai trabalhava nas fazendas instaladas naquele lugar. Ele recebia remuneração, mas a maior parte que eu lembro era em troca. O fazendeiro pegava o indígena, lá botava ele para trabalhar e dizia: é tanto, só que ali, mesmo o fazendeiro chegava, negociava roupas, calçados e assim era o que ganhava e ficava praticamente trocando a mão de obra por bens materiais”. (narrativa gravada, em 28/08/2012, Joaquim).

Pedro esteve em uma condição diferenciada, pois seu pai era nordestino e comercializava produtos na cidade. O pedreiro passou boa parte da infância convivendo com sua mãe e a avó materna numa Ilha, no rio Uraricoera, afluente do rio Branco, assim ajudava nas atividades da roça e pescava como forma de subsistência familiar. Um dos motivos para que este índio fosse trazido para o recorte desta investigação foi a aproximação com sua mãe, Dona Ana, articuladora ativa da organização dos povos originários indígenas da cidade (ODIC). Essa militante é uma índia guianense Wapixana, falante da língua materna, que também fala Inglês e português.

Além do Pedro, Dona Ana tem outro filho, que trabalha na construção civil, mas geralmente exerce a atividade no interior. Ela vem lutando incansavelmente pelo apoio às políticas públicas para os parentes índios da cidade, principalmente através do diálogo com seus pares e representantes de instituições governamentais, e é no quintal da casa que acontecem oficinas e reuniões com os índios da Maloca Grande⁸. Diante disso, a entrevista com Pedro aconteceu na casa de sua mãe. Assim como os demais índios do campo de atividades na área urbana, Pedro também participou das tarefas domésticas.

“Me lembro que tinha um pesqueiro na frente de casa onde ia me banhar e pescar, tinha uma praia na frente, aí ia eu e meu irmão, e nós pescávamos para nossa avó, então ela já assava peixe e guardava peixe para minha mãe. Eu ajudava também na roça”. (Pedro, gravação 06/05/2013).

Outra questão que não foi desconsiderada é o fato de que outras crianças tiveram suas infâncias submetidas a trabalhos forçados nas fazendas, uma vez que

⁸ Denominação de Boa Vista para os índios, do projeto nova cartografia social Amazônia - 2013

havia um acordo com os pais para que elas fossem morar nas fazendas, como acontecia com o sexo feminino, além das promessas para os meninos em troca de bens. As atividades correspondiam aos trabalhadores adultos: roçar a mata, fazer cultivo, tocar o gado e estar sempre a serviço do proprietário. Para estes fins se faziam presentes os meninos em fase de crescimento em plena adolescência. Na ocasião, não se tratava das tarefas cuja prática se constituía pelas atividades coletivas comunitárias ou o trabalho familiar, se davam por meio da exploração, conforme narrativa do senhor Waldomiro.

“Comecei a trabalhar muito cedo nas fazendas, com doze anos, ainda muito jovem, como não ganhava nada, me prometeram uma bicicleta, eu achava que ia ganhar, mas nunca me deram nada. Aí uma irmã minha viu que eu estava sendo explorado e me tirou de lá, foi quando vim para Boa Vista, trabalhar numa horta para uns parentes”. (Waldomiro, gravação em 15/04/2013).

O caso do senhor Waldomiro tem um recorte fundamental para ser discutido entre os demais trabalhadores desta pesquisa, uma vez que foi feita alusão às lembranças da infância. Ele viveu essa fase da vida na comunidade e aos 12 anos começou a trabalhar nas fazendas do município de Alto Alegre, nunca recebeu dinheiro pelas atividades desenvolvidas, como cuidar do gado e outros. O senhor Waldomiro narrou que todo trabalho se dava em troca de comida e ainda tinha que acordar pela madrugada para trabalhar. Mas mesmo antes da sujeição do trabalho escravo, ele já acompanhava o seu pai no trabalho da roça familiar.

O regime de escravidão foi explícito com maior propriedade na etnografia apresentada sobre os povos Macuxi de Diniz (1972), quando focaliza em sua descrição que era comum encontrar jovens índios trabalhando para fazendeiros sem remuneração, e uma das estratégias para mantê-los desta forma era a prática de adoção ou de apadrinhamento, tornando-se compadre dos pais das crianças, que também eram explorados. Era comum a existência de meninos e meninas explorados, assim, aconteciam fugas das fazendas. Com isso, muitos jovens se deslocavam para Boa Vista em busca de trabalho, mas a mão de obra indígena ainda se mantém em troca de comida e algumas peças de roupas.

“Fui criado na fazenda e lá eu trabalhava desde dez anos de idade, minha mãe trabalhava junto com os patrões na casa da cidade e meus

*irmãos moravam na comunidade de Moscou com os meus avós”.
(Getúlio, gravação em 15/03/2013).*

Hoje se sabe que a maioria dos casos de exploração das crianças indígenas se deu em fazendas e sítios. A vinda para a cidade tem como grande peso os chamados imigrantes advindos da República Cooperativa da Guiana. Na cidade, eles estão em sua maioria em um dos bairros que apresenta uma expressiva população guianense, como é o caso do bairro Monte das Oliveiras. Em uma das reuniões da organização dos índios da cidade (ODIC), os participantes não negam que vieram da Guiana e que haviam se naturalizado brasileiros.

Foto 27 - Fotos registradas na reunião da ODIC



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Nota: Trabalhadores e moradores do bairro Monte das Oliveiras participantes da Reunião (ODIC).

Foto 28 - Senhores indígenas e filhos participando da reunião com a ODIC



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Assim, o índio citadino vai incorporando elementos da sociedade ocidentalizada. Hoje há atributos advindos geralmente da cultura nordestina, pois com a migração no século XX pela corrida em busca do ouro em Roraima, houve maior efervescência entre povos originários indígenas e migrantes. Entre os atores sociais índios, a maioria aprecia como lazer as casas noturnas que contemplam o forró, tipo de música que também se destaca nas comunidades indígenas. Há uma banda de forró famosa denominada *Caxiri na Cuiá*, a qual é formada por integrantes indígenas. Entretanto muitos elementos exógenos ouvidos sobre a vida dos índios trabalhadores não os fizeram desconsiderar aqueles que os fazem índios, como o sentimento de pertença.

Vale ressaltar que este fenômeno é uma tomada de consciência de si, socialmente brotada tanto para produzir as transformações sociais progressivas, como para o desenvolvimento de si mesmo ou de suas personalidades individuais como forma de se adaptar a esse ritmo de reconstrução social. De acordo com Mead (1982), a pessoa incorpora um processo social como um todo para experiência individual, como atitudes de outras pessoas em relação a si mesmo, e eles uns com os outros, como empreendimentos sociais.

Os índios que nasceram no território guianense têm suas trajetórias marcadas pelas questões de conflitos envolvendo situações de fronteiras políticas, pois mesmo que a ideia de fronteira política não esteja vinculada às mesmas concepções dos não índios, há sérios problemas em decorrência das delimitações dos espaços institucionalizados. Apesar de muitos índios pertencerem às famílias do lado brasileiro, para a legislação brasileira eles são estrangeiros, assim os estados delimitam territórios e mantêm controle sobre os povos.

Apesar das implicações causadas pelas burocracias do estado brasileiro, os povos originários mantêm suas relações de contato com os parentes, independente da delimitação que separa o domínio geopolítico entre os países no território brasileiro, ao qual a identidade se converte como uma identidade situacional em processo para que se mantenha a etnicidade. Além das relações de parentescos que podem marcar a situação dos povos da fronteira entre países, várias comunidades concentradas no território brasileiro apresentam moradores com duas ou mais etnias vivendo em um único território.

A configuração atual sobrepõe identidades étnicas e nacionais de modo altamente complexo: pessoas que se identificam como 'índios guianenses', mas se dizem filhos de 'índios brasileiros' e vice-versa; e "índios guianenses" que migraram para o Brasil cujos pais haviam migrado do Brasil para a Guiana. Reconhecem, frequentemente, dupla nacionalidade, conforme o contexto. [...]. Um grande fluxo migratório da Guiana para o Brasil dirige-se a Boa Vista, como mão de obra para fazendas e também deslocamentos de famílias para aldeias. Outro fator que torna complexa a situação étnica nesta região é que muitas pessoas que se identificam como Makuxi e Apichana vivem em aldeias mistas. (BAINES, 2004, p. 81).

A narrativa do senhor Waldomiro comprova uma particular situação do trânsito de pessoas indígenas que pertencem às etnias Macuxi e Wapixana. *“Há muito tempo atrás, os índios do Brasil eram perseguidos e fugiram para a Guiana, situação também confirmada por sua esposa, cujos pais também são brasileiros”.* (Diário de Campo 15/04/2013). Entre as etnias de maior participação na mão de obra em Boa Vista, estão os povos Macuxi e Wapixana, os quais geralmente têm parentes nas comunidades do Brasil, assim descrita na narrativa abaixo:

“Nasci na Guiana em Paramacutay, nasci lá, fiquei até os seis anos de idade, depois vim para o Brasil. Meu pai é daqui, a origem dele é daqui, minha mãe é da Guiana, meu pai é filho Macuxi com Wapixana. Eu me identifico como Macuxi porque eu falo a língua, sou falante e por isso eu

me identifico como Macuxi, mas Wapixana eu não entendo nada. Apesar de meu pai ser Wapixana, ele não fala, ele fala mais é Macuxi também. Minha mãe também vem do povo Patamona, né! Eu falo um pouco também Patamona. Com seis anos, viemos morar no Brasil e moramos um tempo na vila do Mutum na época, ficamos um bom tempo lá, depois viemos morar numa comunidade. Só que lá eu também não fiquei muito tempo, eu fiquei um ano e meio na comunidade Maruaí, depois vim aqui para a cidade, de primeiro era bala Ocabala". (Aldemir Santos, narrativa gravada em 10/05/2003).

O ator indígena traz uma importante reflexão para que possa ser construída nas análises desta tese. Este personagem nasceu fora do território brasileiro, se identifica como um índio, sua identidade é considerada pela sua história e principalmente pela sua língua, seu pai é oriundo do território brasileiro, de origem Macuxi e Wapixana, sua mãe é de origem Patamona, que, segundo o ator, também fala Macuxi. Dessa forma, são entendidos os vários vieses percorridos pelo ator em um processo de identidade étnica.

A identidade étnica em processo situa-se como um dos enfoques que são apreendidos nestes estudos, pois um sujeito índio, especialmente no meio urbano, não está configurado apenas por uma etnia descrita ou assegurada pela língua ou pela cultura, mas também pelo percurso social que vai sendo incorporado. Portanto, sabe-se que as relações de parentescos dos povos originários indígenas também percorrem caminhos entrelaçados em diferentes grupos antes das relações com os "não índios".

As memórias dos índios contidas nas pesquisas contemplam a tese de Barth (1998) quanto à concepção de posição relacional de identidade e, além disso, acrescenta-se o envolvimento dos atores sociais com o sentimento de pertença. O que faz ser índio? Para compreender o processo, retoma-se a análise de Eriksen (1992), melhorando a concepção relacional quando se aponta que a identidade étnica não é vazia de conteúdo cultural, pois há um eixo capaz de agregar novos elementos. Tende também a estar sempre em processo numa relação dos traços culturais através dos quais o ser humano cria e recria novas situações.

Com base nos apanhados barthianos, os índios citadinos afirmam a identidade a partir da fronteira na relação com o outro. Porém os elementos culturais presentes nas pessoas indígenas, moradoras e trabalhadoras na área urbana, absorvem um largo conteúdo do mundo dos não índios, mas aqueles que são advindos de seus contextos se reafirmam como os falantes da língua materna,

os hábitos alimentares e outras situações que estão intimamente relacionadas à própria história de vida. Então o termo índio criado pelos europeus se materializa e segue um processo que os classifica como povo, etnia, grupo, etc.

5.3.2 As Cosmologias dos Homens Originários Indígenas na Cidade

Existem outras razões que permitiram a investigação sobre os índios trabalhando no contexto urbano. Como compreender a autoidentificação na cidade trabalhando com os “não índios”? E o que faz o índio trabalhador ser diferente de outros trabalhadores? Como esses atores interpretam o mundo? Estas questões foram vivenciadas a partir das relações cotidianas. Diante da busca por respostas refletimos a partir Silva (1994), as cosmologias como teorias do mundo, a partir ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena.

Para interpretação da relação social e trabalho no espaço cidade, parte-se da abordagem metodológica de Becker (1999), observando o que os atores fazem enquanto realizam seu conjunto diário de atividades. Bem como, maior alongamento nas respostas durante as entrevistas. Isso acontece diante das interações dos atores com os demais trabalhadores, o que permite detalhar as ações, falas e entonações. Seguindo essa metodologia, não há limitação em apenas observar, mas entrevistar os membros desde suas experiências anteriores para entender as visões de mundo dos protagonistas.

Nas observações, diálogos e entrevistas semiestruturadas e não estruturadas, havia muitas explanações reproduzidas nas falas e nas regras de convivências dos “não índios”. Nas longas permanências de atividade do trabalho na construção, seguem as regras citadinas numa dimensão operacional, preocupados com a realização das tarefas nos contratos de trabalho e diárias. Neste sentido, o olhar da investigação foi ancorado a partir das contribuições refletidas por Santos (2006), quando considera o espaço urbano como um conteúdo técnico, regulador, mas um regulador regulado, já que as normas administrativas é que, em última análise, determinam os comportamentos.

De forma operacional sistematizada, os trabalhadores da cidade seguiam os horários conforme determinados. Isso alterava o estilo de vida de seus antepassados, sendo que os gestos e as falas estão voltados para os

acontecimentos do dia a dia. São visíveis, entre um intervalo e outro, diversas conversas que relacionavam os mesmos locais, incluindo festas, bares e outros de domínio citadino, os quais eram frequentados pelos “não índios”. Então como encontrar as peculiaridades que são habituais para entender o universo indígena citadino? Claro que foi observado o tom de voz emitido por todos os atores, sempre baixo, explicando sobre as atividades de forma calma.

No decorrer das atividades desenvolvidas pelos trabalhadores, ficaram evidentes diversas situações que demarcavam os atores como pertencentes aos grupos étnicos, apesar de alguns pontos fragilizados, como a perda da língua, pois dos nove atores envolvidos no campo de pesquisa, apenas dois falavam a língua indígena, os demais argumentaram que não falavam, mas entendiam. Assim sendo, era preciso encontrar algo que estivesse associado ao tempo presente, ali bem próximo da investigação.

Os trabalhadores ganham em média de dois a três salários mínimos por mês dependendo do contrato de trabalho. Em muitas conversas no próprio ambiente de trabalho, os índios interagiam durante o almoço para conversar e esse tempo foi aproveitado para algumas indagações⁹ sobre alimentos e demais práticas. Eles falaram um pouco sobre seus antepassados ligados ao presente. Desde então manifestaram sua apreciação pelo alimento à base de peixe, uma típica comida indígena conhecida como “damurida¹⁰”.

Quanto à bebida, eles não descartam a cerveja, mas tomam pajuarú e caxiri¹¹. *“Eu sempre vou à feira do produtor tomar caxiri”* (Luiz, gravado em 06/08/2012). Vários diálogos foram acompanhados durante as refeições para identificar como esses atores afirmam suas identidades. Durante a observação, ficou clara cada relação dos atores sociais com os símbolos no ambiente de trabalho. Através das narrativas, a conversa girava sobre várias questões relacionadas aos gostos alimentícios, como os sabores das carnes de caça, o que é mais saboroso, e foi aí que foram encontradas situações peculiares aos povos originários indígenas relacionadas aos mitos, crenças, e demais cosmologias.

Os índios adicionavam muita pimenta nas porções de comida que era comprada no restaurante. Para eles, a pimenta e a farinha de mandioca têm um

⁹ Que tipo de comida vocês consideram mais saborosa? O que vocês costumavam comer nas comunidades e que ainda comem na cidade? Que tipo de bebida vocês apreciam?

¹⁰ Comida indígena à base de uma boa quantidade de água, peixe e pimenta.

¹¹ Bebida indígena à base da mandioca.

lugar primordial na dieta alimentar. Esta é uma das peculiaridades das populações indígenas de Roraima. Sem fazer outras interrogações, eles falavam de alguns costumes, como o hábito de acordar cedo na comunidade. Para isso era necessário comer carne e farinha, um costume diferente da vida na cidade e, de acordo com os índios, muitos hábitos adquiridos na cidade alteram seu modo de vida. Uma das expressões de maior relevância ouvidas e anotadas foi:

“Os alimentos considerados mais importantes para os índio é a farinha e a pimenta, que a gente mistura com outras comidas e fica bom, e também pode faltar tudo, menos farinha. (Diário de Campo, 23/04/2013, fala de Luiz)

Foto 29 - Fotos dos índios trabalhadores na parada para o almoço



Fonte: Registrada por Roseli Santos.

Nota: Parada para o almoço ao meio dia. A alimentação é transportada em marmiteix como a maior propoção de caboidaratos arroz e massa acompanhado de carnes que os trabalhadores adicionam a pimanta.

O momento das refeições, falavam-se de sobre várias coisas e uma nos chamou atenção, uma das criaturas mais temidas pelos índios, o “Canaimé”! Explicaram que muitas pessoas que vivem nas comunidades acreditavam, e que essa entidade costuma matar pessoas a paulada, sendo que, antes de falecer, a

vítima é torturada e são introduzidas porções de folhas dentro do seu ânus e quando já está fraca, o Canaimé vai embora.

Após isso, a pessoa volta para casa como um zumbi, não consegue falar com os parentes, chegando a falecer¹².

Acontece a construção simbólica do personagem Kanaimê canaimé, que significa 'o grande matador'. Ele pode ser um espírito que toma forma humana ou não, transformando-se em animal, mas, ao mesmo tempo, ele pode ser uma pessoa real, um membro da comunidade. (CRUZ, p. 131, 2008).

Em outros momentos, fora do ambiente de trabalho, aconteceram encontros individuais para buscar mais informações sobre as questões míticas e religiosas com os atores que participaram da investigação no primeiro momento e no segundo momento. Assim, foram obtidas mais informações sobre a questão que aqui se fazem imprescindíveis, pois nem todos os atores creem em entidades, mitos ou deuses. Com isso buscamos informações individuais e pontuamos as mais relevantes para serem gravadas.

Sobre o Canaimé! O que pensam dele!

“É um espírito maligno, só que para ser o Canaimé é uma pessoa indígena. Só que eles têm uma planta específica para que aqueles que querem ser isso vão atrás. Então se faz um suco ou alguma coisa, que eu nunca vi fazendo, se prepara um ritual, faz um pacto e ali já se torna um Canaimé”. (Altamir, narrativa gravada em 03/02/2013).

“Conheci alguém que já ouviu falar sobre o Canaimé. O Canaimé não tem como descrever. Não tem como dizer que ele existe ou que não existe porque nunca ninguém viu, porque o pessoal ouve falar. Alguém tem que ter medo de alguma coisa, né? Sabe o que aconteceu! Meus irmãos foram caçar, aí de noite, caçando ouviram um assovio, foram chegando mais perto, e ouvindo o assovio, ficaram com medo, contaram lá que tinha alguma coisa assoviando e não sabiam o que era. Aí no outro dia, voltaram lá e era simplesmente uma anta que estava lá. Porque anta assovia, porco espinho chora igual criança, e até um passarinho pode meter medo numa pessoa assoviando, assim se cria a lenda, o homem cria para que se tenha medo, senão não há limite. Pois enquanto não vê as coisas, não pode dizer se é verdade”. (Luiz, 04/05/2013).

¹² Diário de Campo, 25/09/2012, a interpretação das falas se estabeleciam na região da serra da lua

“Já ouvi falar de gente que morreu porque o Canaimé matou, para a serra por parte da minha mãe para cá, é uma tribo que quer fazer mal para alguém e soca coisas na bunda de uma pessoa e a pessoa morre, já muitos civilizados foram mudando”. (Narrativa do trabalhador Gilberto, 13/03/2012).

“Quando era criança nunca cheguei ver, porque meu pai fazia muita reza pra gente, agora eles perseguiram muito meu pai. Eles são baixinhos, minha mãe chegou a ver, as pessoas adoecem quando veem, eles perseguiram muito meu pai, ele falou que ele teve uma briga como umas pessoas, então o rabudo cercava meu pai no mato e ele atirava, mas não matava ninguém”. (Waldomiro, narrativa gravada em 08/03/2013).

“O Canaimé existe, só que ele é o próprio índio que se maquia para fazer susto aos outros. Eu, quando era pequeno, estava numa casa, aí apareceu um rabudo lá, aí o pessoal dizia que era o rabudo, aí desapareceu”. (Joaquim, 08/04/2013).

“Só acredito em Canaimé se eu ver. Mas dizem que ele existe”. (Pedro 03/05/2013).

“Eu nunca vi, mas tem pessoas que acreditam”. (Joel, 10/04/2012).

“Dizem que é o próprio caboclo que se camufla de bicho, já ouvi falar que ele mata gente, mas eu ainda não vi”. (Getúlio, narrativa gravada em 12/08/2013).

“Não acredito em Canaimé, mas minha sua avó fala muito sobre isso”. (Maurício, 14/05/2013).

A figura maligna mais temida entre a maioria dos povos originários indígenas de Roraima é confirmada por uns trabalhadores e negada por outros em suas narrativas. Porém aqueles que negam não fazem desaparecer o ser mitológico, imaginado ou real, que apavora as aldeias. Ele segue declarado a partir dos relatos vivenciados pelos parentes, igualmente os índios não o mataram. Para os que acreditam, passam a mergulhar nas cresças imemorais dos seus ancestrais principalmente quando há referência entre o bem e o mal.

Sobre os pajés, benzedores e divindades, o que pensam!

“Essa parte de religião eu respeito, eu não discuto, se estou numa religião, a pessoa tem que entender também né, se você acredita nisso eu vou respeitar e tem que me respeitar também. Converso com as pessoas sobre espiritualidade, pajé, feitiçaria, que tem aí, converso com pai de santo e espírita. Eu respeito muito, eu conheci um pajé, pois

quando era pequeno me levaram com pajé, só que ninguém vê nada, é tudo no escuro e eu estava com problema, com caroços no corpo. Para ele poder revelar o que era aquilo, fui levado lá e ele disse que era um bicho que estava dentro do meu corpo. Aí eu não acreditei muito, desde criança já questionava”. (Altamir, gravação em 03/02/2013).

“É complicado explicar essas coisas, porque mesmo que as pessoas saibam rezar, ninguém nunca sabe de onde a reza vem. Pergunta de alguém que sabe rezar de onde a reza vem, eles não sabem explicar, sabe-se que tem que aprender com alguém, tem algumas coisas em que eu acredito e outras não. A reza existe, agora não tem explicação. A existência de Deus é comprovada, que o mesmo existiu, já a religião é o único meio de dominar o povo, a religião domina o povo sem precisar usar a força, só no pensamento. Eu vou em todas as Igrejas, a pregação tá errada porque não posso criticar ninguém, porque você pode pensar que a minha religião é melhor que a outra. A única coisa boa dentro da Igreja é que você faz parte de um grupo de pessoas com um mesmo objetivo, pois a socialização é importante como a harmonia em todas as religiões, isso é positivo. Nos grupos tem pessoas que pensam ao contrário de você, mas tem que te aturar lá dentro, isso é em todos os grupos, nos grupos indígenas tem pessoas que pensam diferente, mas tem que conviver, mesmo discordando, tem que aprender a aceitar, até aprender a conviver e se adaptar. São poucos, para quem tem fé, é muito mais fácil. A ciência vai muito mais além, tu pode tomar todo tipo de remédio, mas quem vai buscar a cura é a ciência, eu tenho muita fé no homem, porque só o homem pode tornar o mundo melhor, a ciência é comprovação e a fé depende de cada um. A questão religiosa é tão fato, que o padre estuda, vai lá com sua teologia e tal, o pastor estuda, também tem lá sua teologia, sua formação, para quem tem fé é mais fácil”. (Luiz, narrativa 04/05/2013).

“Eu ainda acredito em pajé, é igual uma religião, eu já fui curado pelo pajé, ele pode curar todas as pessoas, assim como tem o mal, existe o bem, que é quem reza”. (Narrativa de Gilberto, 13/03/2012).

“Eu ainda acredito em pajé, é igual uma religião, eu já fui curado pelo pajé, ele hoje já cura pessoas, assim como tem o bem tem quem reze. Fui Evangélico, eu entrei pelas coisas que via na Igreja e achei bonitas, depois que saí da creche, continuei trabalhando, sempre busquei as coisas com meu trabalho, apesar das pessoas falarem que a pessoa pode buscar os caminhos do mal quando sai da crença”. (Narrativa do senhor Joaquim, 04/08/2013).

“O pajé é igual ao médico. Você deve honrar os médicos porque Deus que deu sabedoria para eles, então os pajé e curandeiros são a mesma coisa. Então o pajé passou essa sabedoria para saber curar a gente também, é uma maneira diferente, existem os curandeiros bons, de bem, existe curandeiro maus também. Existem os pajés ruins, entendeu? Existe sim, isso é coisa do diabo, que não faz o serviço direito. Tem o pajé que faz coisa de demônio. Ele faz o mal pra ti e depois quer

dinheiro para tirar o mal que ele mesmo botou em ti. Então existe o bem e o mal. Então a gente deve honrar aqueles do bem. Tem que ter em primeiro lugar a fé, ter fé em Deus, depois que peguei a bíblia eu encontrei que existe o bem e o mal". (Waldomiro, narrativa gravada 08/03/2013).

"Eu acredito em Deus". (Narrativa gravada em 03/05/2013 Pedro).

"Já ouvi falar muito em pajés, minha mãe acredita muito". (Getúlio, narrativa gravada em 12/08/2013).

"Dizem que existe, dizem que o Pajé faz todo tipo de reza". (Joel, narrativa em 10/04/2012).

Há uma clara evidência de que a espiritualidade é movida pelo sincretismo religioso, que foi agregado aos princípios cristãos e ainda se mantém como resquício da cultura imaterial quando o pajé permanece vivo. Pedro, que é evangélico, reproduz em poucas palavras suas formas de ver o mundo e descarta a crença com relação ao Canaimé e nos pajés. Durante nossa conversa, sua mãe, que é católica, afirmou que o Canaimé é um ser maligno que mata pessoas e os pajés seguem na possibilidade de cura¹³. Ao se converter na região protestante, Pedro se distancia da lógica de mundo de sua mãe, mas ainda há elos com os elementos culturalmente construídos na memória da família e sua autoidentificação é imediata como indígena.

Luiz apresenta uma posição fundamentada pelo viés científico com muitos questionamentos capazes de provocar reflexões maiores. Expõe situações capazes de gerar novas percepções para ouvir, sentir as coisas. É um posicionamento desafiador capaz de desconstruir e reconstruir concepções que há muito tempo já se constituíam na história da humanidade como fatos verídicos, especialmente quando o homem pode fantasiar na natureza situações de desconforto ou temor. Além disso, coloca em questão a religião ocidental. Mas há em suas práticas cotidianas a autoidentificação que demarca sua identidade étnica em processo.

¹³ Diário de campo e gravações.

Identidade de Índio e viver na cidade

Para melhor entendimento sobre a posição de índio cidadão, foi-lhes perguntado sobre suas percepções de identidade de índios, e como é viver na cidade. Por conseguinte, eles mostraram como interpretam a si diante dos outros, considerando a disposição de cada trabalhador quanto às suas formas de expressões orais, gestos e entonações, os quais englobam as formas de comunicação na relação entre nós e eles. Diante do procedimento metodológico, os entrevistados responderam com frases curtas, fizeram muitas pausas, a cada questionamento contido na descrição dos relatos se processou uma pausa e um olhar fixo para os investigadores. Em algumas situações, os olhos foram desviados para baixo ou para outra direção sem perder de vista o foco das perguntas que lhes foram feitas.

“A identidade de índio é alguém reconhecer que tu tens alguns direitos e que a identidade depende do outro. Não sou a mesma pessoa porque o sistema muda a gente, índio é em qualquer lugar, fora daqui eu gosto muito de pescar, também como com pimenta quase todos os dias, no cotidiano nós praticamos ações de nossa cultura. De vez em quando vou a feira tomar pajuaru¹⁴, uma bebida indígena. (Luiz, Narrativa gravada em 04/05/2013).

“Para mim é ser o que a gente é. É difícil ser índio na cidade porque as coisas são difíceis de obter, na maloca você vai caçar pescar e cultivar, já a cidade tem que ter dinheiro para sobreviver, as coisas mudam totalmente”. (Narrativa gravada, Gilberto, 13/03/2012).

“Dizendo o que você é. É autoidentificação e não viver no meio dos outros, índio, continua sendo índio, as pessoas não conhecem nossa realidade e falam o índio é preguiçoso. Mas ser um índio na cidade é praticar os costumes e conhecer a sua história.” (Narrativa gravada em 03/05/2013 Pedro).

“A identidade indígena é marcada pela identificação da pessoa diante dos saberes culturais e históricos. Ser um índio na cidade não difere daqueles que vivem na comunidade quando este se identifica, porém a cidade não oferece o mesmo que a comunidade, a vida é muito mais competitiva, pois tem que trabalhar para comprar o que precisa”. (Aldemir, 03/02/2013).

¹⁴ Bebida indígena fermentada a base de mandioca.

“Ser um índio é quando se pertence a alguma etnia, na cidade ou na comunidade a pessoa não deixa de ser o que ela mesma”. (narrativa do senhor Joel gravada em 10/04/2012).

“A identidade indígena é uma identificação da sua origem, na cidade ou em qualquer lugar”. (Waldomiro, narrativa gravada em 08/03/2013).

“Ser índio é não fugir do que realmente a pessoa é, na cidade geralmente não é considerado como civilizado. Eu sou índio e minha família é indígena, por isso tenho orgulho de ser quem sou”. (Getúlio, narrativa gravada em 12/08/2013).

“Ser índio tem que aceitar o que a gente é, essa identidade indígena. Sofre muito, primeiro porque muitos deles não têm conhecimento e são discriminados, e eu vejo que eles passam por dificuldades e quando não conseguem sair dessa dificuldade muitos terminam na marginalidade através da drogas ou alcoolismo principalmente. Pelo que vejo tem pessoas boas que enfrentam todo tipo de serviços e tem deles que não, eu vejo que quando é criado na aldeia a preocupação é a caça e a pesca e a roça. Não tem uma preocupação de buscar mais. Tem uns que conseguem se adaptar, tem outros que não, primeiro que a classe branca ainda tem racismo, acha que são preguiçosos”. (Joaquim, 04/08/2013).

“Uma identidade importante desde que seja respeitada, porque o preconceito com índio na cidade ainda existe”. (Maurício, narrativa gravada em 20/09/2013).

Os protagonistas discorrem suas percepções sobre a identidade indígena, “*ser índio*” está associado à autoidentificação da pessoa, às relações simbólicas, à ideia de pertencimento e de que a identidade se processa mediante o reconhecimento do outro. Um dos pontos está contemplado pela identificação, apontado por Hall (2009) como um processo de articulação, uma suturação, incompleta, por isso as identidades podem funcionar ao longo da história como pontos de identificação.

As implicações de Hall contribuem no entendimento de que os protagonistas participantes deste recorte, quando afirmam suas identidades de índios, estas são demarcadas por fronteiras em uma forte separação entre ‘nós’ e eles’, suas identidades são construídas dentro de um discurso praticado pelo nós. Esta compreensão permitiu que fosse trazido o enfoque de Oliveira (1976), considerando importante adotar a identidade como um fenômeno bidimensional: de um lado incorporar as contribuições dos estudos psicológicos, especialmente relevante para a descrição dos processos de identificação,

[...] a apreensão dos mecanismos de identificação nos parece fundamental. Porque eles refletem a identidade *em processo*. Como é assumida por indivíduos e grupos em situações concretas. A investigação desse processo nos levará a diferentes formas de identificação, empiricamente dadas de modo a permitir o conhecimento da emergência da identidade étnica. (OLIVEIRA, 1976, p. 04, grifo do autor).

Por outro lado, a identidade marcada pela diferença também se constitui através dos símbolos concretos que ajudam a identificar as relações sociais, conforme Woodward (2000), uma vez que relacionam suas identidades aos traços culturais e simbólicos. Percebe-se que os discursos apresentados até aqui por parte dos atores contribuem para uma reflexão sobre a vida na cidade, refletida segundo Oliveira (1972), na relação de uma identidade contrastiva em oposição com outras identidades no universo citadino. Pois os posicionamentos apontados pelos atores sinalizam para uma identidade que é afirmada e se contestam outras identidades no enfrentamento com os demais sujeitos moradores da cidade.

Acredita-se que, apesar de o conteúdo cultural não ser considerado mais um fator determinante no que se refere à identidade conforme a ideia de fronteiras étnicas anunciadas por Barth em (1998), esse autor também reconhece que as diferenças culturais são adotadas por algumas categorias étnicas. Neste sentido é relevante considerar que os índios citadinos de Boa Vista também relacionem suas especificidades a partir dos contextos culturais. Assim aprecia-se a análise de Poutignat e Streiff-Fenat (1998, p. 132)

É precisamente na identificação de determinados traços culturais como marca de sentido de um grupo que reside o trabalho de manutenção das fronteiras o qual repousa como forma de organização social dos grupos étnicos, além disso, as identidades étnicas estão sistematicamente associadas, em Barth há valores culturais que servem como critérios para avaliar ou negar a pertença. Para que as identidades étnicas sejam significadas e aceitas, devem ser jugadas segundo um conjunto de valores os quais atribuem um peso significativo.

É relevante a visibilidade dos processos culturais referenciados e correlacionados à identidade aprimorada por Eriksen (1991). Neste sentido, é pertinente para um dos atores da pesquisa o esclarecimento de que o fato de viver na cidade, longe do contexto cultural e coletivo, não o faz se distanciar da ideia de pertencimento étnico, pois os trabalhadores se autoidentificam pela diferença e reforçam a preocupação pelo reconhecimento dessa diferença.

Suas perspectivas sobre a cidade em busca de trabalho se constituíram na luta pela sobrevivência muito além da vida comunitária. Porquanto incorporam novas práticas no mundo do trabalho, antes de chegar à construção, a maioria dos trabalhadores eram vendedores ambulantes. A construção civil foi um dos últimos cenários em que as práticas cotidianas desencadearam para uma nova identidade profissional, sendo que a escolarização é apenas um viés complementar, a qual foi seguida apenas por duas pessoas que contribuíram diretamente na investigação.

Os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira (1972, p. 109) sobre o índio no mundo dos brancos permite entender a relação dos opostos: “[...] ao se identificar como índios, sua ação decorre em função do outro: a categoria índio só existe porque existe a categoria branco”. Esta relação de alteridade segue com uma consciência étnica na medida em que situações concretas acontecem nos cotidianos, como as retomadas históricas e os fluxos constantes com as comunidades de origens.

Considerando o exposto, pode-se concluir, parcialmente, que os processos de identidade, dentro da concepção de Follmann (2001, 2012), vividos pelos índios que trabalham na construção civil em Boa Vista, continuam, com maior ou menor intensidade, marcados por suas identidades étnicas. A identidade política, acentuada no confronto com o não índio dominador, também exerce força no processo de identidade em alguns casos. No entanto, com certeza, a complexidade das relações vividas no contexto urbano passa a pesar ameaçadoramente na geração de grupos originários indígenas como grupo sociais desintegrados e marginais. A grande questão que fica é: que medidas políticas devem ser implementadas para que os grupos indígenas urbanos possam efetivamente viver processos de identidade que lhes proporcione continuar sendo uma contribuição cultural diferenciada no contexto social brasileiro?

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho em finalização aponta para o exercício de outras respostas possíveis de compreender mais profundamente os processos de identidade dos povos originários citadinos, uma vez que, com a aquisição de novas leituras, crescem as inquietações sobre a situação chocante do mundo do trabalho indígena marcado pela venda da mão de obra como meio de sobrevivência. É fato histórico que a mão de obra dos povos originários indígenas da Amazônia, sobretudo em Roraima, se fez necessária para os projetos expansionistas da formação do estado. É por este viés que a presença dos indígenas no meio urbano é analisada. Apesar das leis estabelecidas para que os índios se tornassem livres, eles permanecem em regimes escravistas até o tempo presente precisamente quando seus territórios são ocupados pelas fazendas.

A exploração da mão de obra dos povos originários gerou grandes empreendimentos para os ocupantes dos territórios tradicionais situados no espaço amazônico e estes foram levados para atender aos interesses das ações mercantilistas. Essa síntese histórica permitiu sinalizar para a ideia de fricção interétnica a partir de Cardoso de Oliveira, quando este apresenta em seus estudos a questão das relações de conflitos.

As identidades étnicas ou culturais originárias e seus processos, perturbados por estas agressões exploratórias, passam a ser amparados por uma identidade política constituída a partir de ações indigenistas. Detecta-se sempre mais o fenômeno do índio localizado de forma fragmentária no mundo dos não índios, tendo que fazer a sua vida nesta interlocução, afastado, em parte, de sua identidade étnica originária e também dos apelos da identidade política, vivendo processos novos de identidade.

O olhar direcionado para os trabalhadores índios construtores permitiu estabelecer a relação com a história oficial, a qual incitou este trabalho a especificar cada povo no sentido de entender as relações de contato com a sociedade nacional, na qual se percebe que essas populações originárias estiveram sempre a serviço dos ocupantes das terras do extremo norte. Assim foi possível estabelecer uma amarração entre alguns fragmentos contidos no diário de campo e os escritos literários, entre estes, os registros dos relatórios a serviço da Coroa Portuguesa do

século XVIII ao século XX, além das análises e descrições etnográficas do tempo atual.

O estilo de vida dos índios trabalhadores em Boa Vista e suas relações com os “não índios” se processam conforme os moldes contemplados da herança histórica construída pela exploração e desprezo de suas culturas. Pois suas condições de vida e trabalho perante a sociedade regional ainda se fazem absorvidas pela sociedade não indígena, sendo que grande parcela da população indígena segue vivendo em condições mínimas de sobrevivência. Diante deste cenário, a construção civil é considerada uma das áreas de maior absorção da mão de obra não qualificada. Portanto os índios contribuem com a venda da força de trabalho de maior esforço e menor custo, tornando-se a melhor alternativa no sentido de promover o acúmulo de bens para os não índios.

Os processos de reconhecimento dos povos originários no Brasil estiveram atrelados às políticas de Estado, porém a efervescência das reivindicações incidiu, sobretudo, entre as décadas de 1960 e 1970, sendo que os povos originários de outras partes da América Latina já iniciavam suas lutas desde 1940, especialmente no México e, na sequência, em outros países. No território brasileiro, a luta dos povos pela retomada dos territórios vai se alargando até a promulgação da Constituição de 1988, mas as práticas ainda são consideradas frágeis, espelhando a mesma inexpressividade e fragilidade das legislações de liberdade aos índios nos períodos imperiais.

Sobre as políticas de Estado, são contundentes as críticas estabelecidas pelos autores Manuela Carneiro da Cunha, Beatriz Perrone-Moises, Antônio Carlos de Sousa Lima e Nádia Farage, pois esses pesquisadores aportaram suas análises a partir do viés histórico das reais condições dos índios brasileiros desassistidos diante da miopia dos órgãos estatais, os quais foram contestados por grupos indigenistas e pelos índios.

Em Roraima, constatou-se que os movimentos indígenas são marcados por ações violentas, especialmente pela retomada dos territórios que antes foram ocupados por fazendeiros. Os danos causados pelos grupos locais aos índios estão registrados nos veículos de comunicação, e os relatos descritos no diário de campo da pesquisadora, os quais comprovam situações constrangedoras vivenciadas pelos índios trabalhadores em Boa Vista.

Hoje as ações políticas voltadas à educação e saúde estão também direcionadas para as áreas indígenas. No que se refere ao direito a uma educação escolar diferenciada para os povos originários indígenas, a legislação é pródiga. Isto está assegurado pela Constituição Federal de 1988, pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil por meio do Decreto nº 5.051/2004; pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 da Organização das Nações Unidas (ONU); pela Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos originários indígenas de 2007, e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394/96), bem como por outros documentos nacionais e internacionais em que se assegura o direito à educação como um direito humano e social. Mesmo que fragilizadas em sua aplicação, estas leis têm contribuído para novas reflexões por parte dos agentes atuantes na área de educação, que é o caso dos professores indígenas.

Em relação aos moradores da cidade, há um distanciamento de políticas públicas efetivas para eles, mas o aumento da população citadina em Boa Vista está chamando a atenção para novos horizontes, os quais são evidenciados através da Organização dos Índios na Cidade (ODIC). Entre os índios trabalhadores da construção civil de Boa Vista/RR, a educação profissionalizante é considerada uma das mais procuradas, devido à formação básica incompleta e ao ingresso no mercado de trabalho apenas como ajudantes de pedreiros. Os atores ingressam em cursos na área da construção civil oferecidos pelo SENAI ou SENAC, na busca do aperfeiçoamento profissional como eletricitas, bombeiros hidráulicos, etc.

Os serviços de atenção à saúde para os povos originários indígenas citadinos ainda são os mesmos contemplados para os “não índios” pois tanto a casa de saúde indígena assim como a formação específica para os professores são direcionadas para os moradores das comunidades, nas “aldeias”. Existem algumas pequenas exceções: O curso de gestão territorial contempla os indígenas que vivem da cidade, o vestibular indígena e as cotas também beneficiam esta população, situação comprovada com os trabalhadores da construção civil. Entre eles, um cursava formação superior em gestão territorial e outro prestou vestibular indígena para engenharia civil, buscando os programas através da afirmação da identidade étnica e do registro administrativo de nascimento de índio (RANI).

Os direitos indígenas são contemplados principalmente com relação à retomada de seus territórios, previstos no artigo 231, contemplados na Legislação

Indígena, através da qual são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, sendo de competência da União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Diante disso, o Estado delimitou o lugar do índio em “aldeias,” onde as relações acontecem a partir das lógicas coletivas e das inclusões culturais. Portanto, em termos de políticas de estado voltadas aos direitos dos povos originários indígenas, moradores da cidade, fora das “aldeias”, conhecidos como “destribalizados”, tendem a galgar ainda longos caminhos para que sejam reconhecidos em sua condição identitária originária. Em geral vivem processos de identidade de certa forma distanciados de sua condição originária e, sobretudo, em relativo desconhecimento sobre políticas afirmativas.

No ambiente de trabalho da construção civil, a maioria dos índios não possui informação sobre as políticas afirmativas para populações originárias. Dos nove atores, apenas três têm conhecimentos sobre as políticas públicas e aproximadamente cinquenta homens indígenas coadjuvantes do processo investigativo também não têm informações sobre elas. Essa situação é decorrente do estilo de vida na cidade, pois a maioria enfrenta longas jornadas de trabalho e, apesar dos vínculos parentais, não se envolvem com as questões de interesses políticos ou direitos indígenas, diferente daqueles moradores das comunidades a que pertencem, pois os que estão nelas sempre se reúnem para discutir seus direitos.

As investigações sobre os índios citadinos ou urbanos ainda são insuficientes, sendo que um dos primeiros estudos sobre a questão do índio na cidade foi desenvolvido por Roberto Cardoso de Oliveira. De acordo com os pesquisadores envolvidos nestes estudos, a questão dos índios citadinos merece maior atenção e aplicação de políticas efetivas para que eles possam ser reconhecidos em suas diferenças. As análises sobre a presença dos povos originários na cidade constataam que, em muitos casos, eles já se encontravam, e que foram as cidades que chegaram até eles.

Em Boa Vista, assim como nas demais cidades e capitais brasileiras, a cidade também chegou até os povos índios. O processo de sua formação foi descrito pelos viajantes em diários que sinalizam a presença marcante de índios na cidade, trabalhando para os “não índios”. É comprovado, nesta tese, que a mão de obra dos índios moradores da cidade foi vinculada aos projetos de edificação do espaço,

assim, a exploração foi prosseguindo com outros trabalhadores advindos do Nordeste brasileiro.

Com a expansão da cidade boa-vistense, os povos originários indígenas foram se adequando aos modelos de sobrevivências, estabelecendo uma relação de trocas com os demais membros da sociedade, principalmente na informalidade. Todos os trabalhadores envolvidos nesta pesquisa e demais atores coadjuvantes observados e ouvidos, que trilharam pelo “trabalho informal”, possuem traços culturais, aos quais servirão basicamente os sinais diacríticos, elementos utilizados para uma identificação étnica, conforme a análise de Cunha (1987). Portanto os moradores da “maloca grande,” Boa Vista, conforme denomina a Cartografia Social (2010), estão diante de um processo de identidade vinculado ao contexto cultural e ao pertencimento histórico.

A cidade de Boa Vista também pertence aos índios e há um fluxo constante dos moradores desta *maloca grande* para outras localidades. Com a chegada do homem branco ou “não índios” muitos grupos étnicos foram empurrados ou dizimados completamente do espaço cidade, pois eles já habitavam nos espaços delimitados onde a cidade foi planejada. Hoje é perceptível uma grande concentração de pessoas indígenas voltando e se instalando em Boa Vista como se estivessem retornando para o local de pertencimento de suas ancestralidades. Outra situação que pode ser destacada é que a vinda dos índios para Boa Vista se deve também à busca de uma “educação escolar”.

Estudar na cidade foi um dos motivos que levaram os jovens das comunidades a vir morar definitivamente na cidade, pois havia, segundo os entrevistados, grande carência do ensino fundamental completo. Só a partir da década de 1980 é que muitas escolas passaram a funcionar até a oitava série. Com isso, os pais enviavam os filhos para estudar na cidade, e geralmente estes iam morar na casa de parentes ou conhecidos que já habitavam na cidade. Então, mais uma vez confirma-se o espaço cidade como pertencente aos povos originários indígenas.

Apesar de a cidade pertencer aos povos originários indígenas, a experiência destes neste meio se caracteriza como viver em “outro universo” bem desafiador, se tratando de um espaço organizado para a sociedade ocidental, seguindo em um processo individualizado, apesar do amplo domínio populacional. Os espaços delimitados pelas cercas ou muros comportam maneiras de viver contrárias à vida

em comunidade, na qual a identidade situa-se a partir de uma lógica coletiva compartilhada pelo significado e pela negociação através de um contínuo processo intensificado pelas relações sociais entre os “atores”. (MELUCCI, 1985).

A construção de uma moradia para os índios em sua vida comunitária se processa pela ajuda mútua, através da prática do ajuri, envolvendo toda a comunidade, sendo dessa maneira em todas as etapas expressamente contempladas pelo pertencimento coletivo, que ainda permanece vivo na maioria das comunidades Macuxi e Wapixana e demais povos originários indígenas de Roraima. Assim, mesmo no contexto adverso da cidade, apesar das dificuldades de concentração dos grupos étnicos no trabalho, é comum encontrar trabalhadores indígenas exercendo atividades de modo tímido com alguns parentes (irmãos ou primos), além daqueles que se consideram parentes devido à relação com o grupo étnico.

O trabalho coletivo ainda permanece na memória dos índios citadinos, mesmo que no espaço ocupado pela cidade a realização desse acordo na construção civil não se faça tão significativamente. É neste cenário que as práticas se alargam pelo campo econômico, havendo uma fragmentação das relações entre os pares. E as exigências demandadas e as condições de vida dependem do valor do mercado, o que provoca um distanciamento entre os povos que vivem na cidade. Uma das características presentes entre os povos originários indígenas de maior contato com os “não índios” é o fato de que suas cosmovisões ainda resistem. Porém quando se constrói uma casa na comunidade, se estabelece um apreço, então as pessoas interagem de forma recíproca. Já a construção de uma casa na cidade não tem o mesmo sentido. Assim como os “não índios”, atores índios ocupam o lugar de trabalhadores que exercem suas atividades em troca de salários, e mesmo que a cidade pertença também a estes, a maioria dos atores desta tese não possui casas próprias. É como se estivessem deslocados dentro de seu próprio território.

O índio morador da cidade de Boa Vista, Estado de Roraima, adquiriu subsídios do mundo dos não índios desde o processo de ocupação, e muitos desses subsídios são marcantes naqueles advindos dos migrantes nordestinos. Muitos elementos exógenos que ouvimos sobre a vida dos índios trabalhadores não os fizeram desconsiderar aqueles que os fazem índios, como o sentimento de pertença. Neste caso aporta-se a compreensão de Mead (1982) como a tomada de consciência de si, socialmente brotada tanto para produzir as transformações sociais

progressivas, em que a pessoa incorpora um processo social como um todo para a experiência individual, como atitudes de outras pessoas em relação a si mesmas, e eles uns com os outros, como empreendimentos sociais.

A identidade étnica em processo situa-se como um dos enfoques que são apreendidos nestes estudos, pois o índio, especialmente no meio urbano, não está configurado apenas por uma etnia descrita ou assegurada pela língua ou pela cultura, mas também pelo percurso social que vai sendo incorporado. Portanto, sabe-se que as relações de parentescos dos povos originários indígenas estão entrelaçadas em diferentes grupos antes das relações com o mundo dos “não índios”.

Dentro do processo desta pesquisa, a partir das memórias dos índios, chegou-se a visitar teoricamente a tese de Barth em Poutignat e Streiff-Fenart (1998) quanto à concepção de posição relacional da identidade e, além disso, acrescentou-se o envolvimento dos atores sociais com o sentimento de pertença. O que faz ser índio? Para compreender o processo, retomou-se também a análise de Eriksen (1991), para a qual aprofundando a concepção relacional, quando se aportou que a identidade étnica não é vazia de conteúdo cultural, pois há um eixo capaz de agregar novos elementos. Tende também a estar sempre em processo numa relação dos traços culturais através dos quais o ser humano cria e recria novas situações.

O que define os índios citadinos na construção civil é a ideia de identidade a partir da fronteira na relação com o outro. Porém os elementos culturais presentes nas pessoas indígenas, moradoras e trabalhadoras na área urbana, absorvem um largo conteúdo do mundo dos não índios, mas aqueles que são advindos de seus contextos se reafirmam como os falantes da língua materna, os hábitos alimentares e outras situações que estão intimamente relacionadas à própria história de vida. Então o termo índio criado pelos europeus se materializa e segue um processo que os classifica como povo, etnia, grupo, etc.

Também está ancorada na concepção de Eriksen (2001) a ideia de que os índios citadinos de Boa Vista não dispõem de uma única identidade. Segundo este autor, cada homem é portador de um grande número de identidades em potencial, porém apenas algumas se tornam socialmente relevantes e fazem a diferença em seus cotidianos. De tal modo se trouxe a interpretação pontuada por Lima (2010),

defendida por Eriksen, de que é preciso não esquecer a relação entre cultura, história e etnicidade.

Apesar de ser facilmente detectável que os índios trabalhadores na construção civil de Boa Vista se definem como pertencentes ao grupo étnico quando se remetem às histórias de vida e contextos culturais, e quando apresentam visivelmente em seus cotidianos subsídios de suas ancestralidades, eles vivem em uma situação fluida de múltiplas relações, tornando o seu processo de identidade diferenciado com relação ao índio que ainda vive o ambiente de comunidade.

A identidade social dos nossos atores, a nosso ver, se caracteriza como um processo sequenciado de fatos correspondentes à vida de uma pessoa e se aproxima do outro numa busca constante de aperfeiçoamento em diferentes caminhos que se inter cruzam. Deste modo, é compreendido através dos acontecimentos fluidos pelas relações com os outros, e os atores vão internalizando signos e símbolos, interpretando-os concomitantemente em seus cotidianos. Assim, todas as etapas da vida vão sendo processadas por um emaranhado de situações envolvendo múltiplos fatores através de projetos em mudanças constantes.

Esse processo de vida se renova sempre na alteridade, pois na relação com o outro o processo de identidade se projeta em um “eu” opositor pela diferença que se movimenta a todo tempo na reelaboração das próprias experiências em diversas situações. Trata-se de um ser que está sempre conferindo suas perspectivas, trazendo para si eventos que os projetam. Dessa forma, as relações se reiteram paulatinamente em consonância com a própria história de vida em oposição com os demais humanos.

Os trabalhadores indígenas seguem sendo apontados como caboclos pelos companheiros não indígenas, sendo que esta categoria se enquadra numa condição frouxa, considerada por Lima (1999, p. 05) “[...] complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo”. Na literatura, é um termo coloquial empregado para as pessoas das outras regiões brasileiras, cujas origens advêm do campo ou das áreas rurais.

Esse termo não é aceito pelos povos originários indígenas para se identificarem, pois o consideram pejorativo, portanto se identificam como índios principalmente quando retomam suas histórias de vida. Os índios são vistos pelos demais trabalhadores dentro de um caráter ambivalente, como caboclos ou índios pertencentes à determinada etnia Macuxi ou Wapixana, considerados os grupos

mais expressivos em número entre as populações originárias do Estado de Roraima, sendo que os Macuxi lideram na maioria. Nesta tese, dos nove atores envolvidos diretamente no processo, seis se declaram Macuxi e três, Wapixana, os quais estão trabalhando com “não índios” também participantes indiretamente no processo de pesquisa. Estes se dirigem aos índios como “*caboco macuxi*”.

Assim, a identidade vai se ajustando como uma marca que é delimitada na relação de oposição com o outro. Desta maneira, as trilhas estabelecem as interconexões, contrastes de forma desafiadora e se reinventam como uma mutação pela diferença na relação com o mundo. Então, o processo de identidade não se fecha entre um ponto e outro como se fosse uma obra em construção, na qual a fixação já se constitui nas bases; ele é algo sempre em andamento, que intercruza situações para além de uma construção.

Não se pode abandonar a ideia de construção de identidade, pois é um eixo fundamental para seguir numa reconstrução de identidade. Igualmente posiciona-se com a ideia de processo de identidade como algo em andamento. Na ideia de construção, as etapas que avançam se constituem sólidas e complementam a outra etapa, enquanto o processo se contempla com a ideia de projeto de vida, conforme Follmann (2001), que se faz lançado para frente, porém inacabado, sem a fixação estrutural, que é aquilo que se projeta enquanto trajetória a todo instante, num curto período ou a longo prazo.

Diante da trajetória investigativa, conclui-se que o processo de identidade dos índios trabalhadores da construção civil tende a se reelaborar através das próprias experiências em diversas situações ao longo da trajetória de vida. Trata-se de pessoas que estão sempre avaliando suas perspectivas, trazendo para si acontecimentos que os fazem retomar suas experiências, como se julga a ideia de construção compactada, tal situação possibilita estar se retroalimentando dos aspectos simbólicos e da vida prática, por isso é necessário pensar em reconstrução sempre que se trata da construção. Esta tese se confirma “*processo de identidade*” como mais coerente, se constituindo como método para a vida dos índios citadinos, atores da pesquisa em Boa Vista.

A ideia de processo é inerente às identidades sociais, constituídas por fenômenos que se entrelaçam com uma sequência de fatos, pelas idas e vindas constantes, seguidas e envolvidas mediante um sistema de significação. Nestas ondas identitárias, o mito também se faz presente como um sistema particular,

construído a partir de uma cadeia semiológica, compreendida pelos signos, na transformação em um significante, conforme Roland (2009). Assim, entre os índios, suas identidades são interpretadas em um processo dinâmico, ao qual também se aplica a ideia de cultura como sistema a partir do viés compreensivo, apresentado por Laraia (2001, p. 59), para a qual, sobre o que se fala “[...] das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema”.

Entre os construtores índios, são perceptíveis as lógicas de mundo relacionadas ao universo cultural étnico, o qual é permeado por suas crenças, língua, interações, gestos e falas que combinam nas entonações. Além disso, a autoafirmação de “ser índio” prossegue em posição tímida, porém unem-se as forças que resistem às pressões do mundo citadino, dilacerado pela imposição da economia de mercado a qual esses atores são submetidos.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os yanomami. In: ANUÁRIO Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. p. 151-190.
- ALBERT, Bruce. **Kami Yamaki Urihipë, nossa terra-floresta**. [S.l.], junho, 1999. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami>>. Acesso em: 20 nov. 2013.
- ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho**. 1. ed. Porto Alegre: Palmarinca, 1997.
- ALMADA, Manoel da Gama Lobo de. Descrição relativa ao Rio Branco e seu território: ano 1787. **Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnographico do Brasil**, Rio de Janeiro, t. 24, v. 24, p. 617-683, 1. trim. 1973. Publicado originalmente em 1861.
- ANDRADE, Karenina. **A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento**. 2007. 213 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2007. Disponível em: <http://btdt.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_arquivos/28/TDE-2008-03-26T161308Z-2400/Publico/A%20etica%20Ye%20kuana%20e%20o%20espírito%20do%20empreendimento.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2013.
- ANDRELLO, Geraldo. **Os Taurepáng: memória e profetismo no século XX**. 1993. 177 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos indígenas e a lei dos brancos: o direito à diferença**. Brasília, DF: MEC/SECAD: LACED/Museu Nacional, 2006.
- BAINES, Stephen Grant. “Esperando para ser julgado”: indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista em Roraima. In: SMILJANIC, Maria Inês; BAINES, José Pimenta Stephen Grant (Org.). **Faces da identidade**. Curitiba: Nexo Design, 2009. p. 169-186.
- BAINES, Stephen Grant. “**Política indigenista do Brasil é boa, mas não é posta em prática**”. [21 maio 2008]. Entrevistador: Rodolfo Borges. Brasília, DF, 2008. Disponível em: <<http://www.unb.br/noticias/entrevistas/entrevista.php?id=29>>. Acesso em: 15 ago. 2013. Entrevista concedida a UnB Agência.
- BAINES, Stephen Grant. A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas. **Revista Brasileira do Caribe**, Goiânia, v. 7, n. 13, p. 197-210, 2006. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/1591/159113678010.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2013.
- BAINES, Stephen Grant. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, Brasília, DF, v. 2, n. 7, p. 15-17, nov./dez. 2001.

BAINES, Stephen Grant. Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial. In: ANUÁRIO Antropológico/94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. p. 127-159.

BARBOSA, R. I.; MIRANDA, I. S. Fitofisionomias e diversidade vegetal das Savanas de Roraima. In: BARBOSA, R. I.; XAUD, H. A. M.; SOUSA, J. M. C. (Ed.). **Savanas de Roraima: etnoecologia, biodiversidade e potencialidades agrossilvipastoris**. Boa Vista, FEMACT, 2005. p. 61-73.

BARROS, Nilson Cortez Crocia de. **Roraima, paisagem e tempo na Amazônia setentrional: estudo de ocupação pioneira na América do Sul**. Recife: Editora UFPE, 1995.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Tradução de Rita Buongiorno, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

BAUER, W. M.; GASKELL, G.; ALLUM, Nicholas C. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: evitando confusões. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Tradução de Pedrinho Guareschi. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 17-36.

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. Tradução de Marco Estevão. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>. Acesso em: 03 jan. 2013.

BRAZ, Azenate. **Relações interculturais: a vivência do índio Macuxi em Boa Vista (Anos 80-90)**. 2003. 191 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

CARVALHO, J. A. Alves. Diário do Rio Branco. In: AMOROSO, M. R.; FARAGE, N. (Org.). **Relatos da fronteira amazônica no século XVIII**. São Paulo: NHII-USP, 1994. p. 81-96.

CAVALCANTE, Olendina. **A política da memória saporá**. 2010. 219 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

CAUDURO, Flávio. Fotografia digital. In: ACHUTTI, Luiz Eduardo R. (Org.). **Ensaio (sobre o) fotográfico**. Porto Alegre: Unidade Editorial, 1998. (Série Escrita Fotográfica). p. 83-86.

CENTRO DE INFORMAÇÃO DIOCESE DE RORAIMA (CIDR). **Índios de Roraima: Makuxí, Taurepang, Ingarikó, Wapixana**. Boa Vista: Corolário, 1998. (Coleção: Histórico-Antropológica, n. 2).

COELHO, Teixeira. **A cultura e seu contrário**. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2008.

COLSON, Audrey Butt. Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima área of the Guiana Highlands. In: ANTHROPOLOGICA. [S.l.: s.n.], 1985. p. 103-149.

COUDREAU, Henri A. **La France équinoxiale**: voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie. Paris: Challamel Ainé, 1887.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 14. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1992. p. 51-66.

CRUZ, Maria Odileiz Sousa. **Ingarikó**: língua. [S.l.], jul. 2008a. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ingariko/1859>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

CRUZ, Maria Odileiz Sousa. Os Ingarikó (Kapon) na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. **Tensões Mundiais**, Fortaleza, v. 4, n. 6, p. 117-154, jan./jul. 2008b. Disponível em: <<http://tensoesmundiais.net/index.php/tm/article/view/75/92>>. Acesso em: 18 jul. 2013.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução: Viviane Ribeiro. São Paulo: Editora EDUSC-SP, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: mito história e etnicidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Política indigenista do século XIX**: uma compilação (1808-1889). São Paulo: Editora EDUSP, 1992.

DINIZ, Edson. **Os índios Macuxi do Roraima**: sua instalação na sociedade nacional. Marília: Editora UNICAMP, 1972.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ERIKSEN, Thomas Hylland. "Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences. In: ASHMORE, Richard D.; JUSSIM, Lee; WILDER, David (Ed.). **Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction**. Oxford: Oxford University Press, 2001. v. 3, p. 42-70.

ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of ethnic differences. **Man**: Journal of the Royal Anthropological Institute, London, v. 26, n. 1, p. 127-144, Mar.1991.

ERIKSON, E. H. **Identidade, juventude e crise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

FARAGE, Nádia. **As flores da fala**: práticas retóricas entre os Wapishana. 1997. 298 f. Tese (Doutorado em Estudos Comparados em Literatura de Língua Portuguesa) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS, 1991.

- FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo José Brando. Povos indígenas no Brasil. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Wapixana**: histórico do contato. São Paulo, 1992.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Tratado histórico do Rio Branco. In: AMOROSO, M. R.; FARAGE, N. (Org.). **Relatos da fronteira amazônica no século XVIII**. São Paulo: NHII-USP, 1994. p. 97-134. Originalmente publicado 1787.
- FERRI, Patrícia. **Achados ou perdidos?** Goiânia: MLAL, 1990.
- FOLLMANN José Ivo. Identidade como conceito sociológico. **Revista de Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 37, n. 158, p. 43-66, 2001.
- FOLLMANN, José Ivo. Processos de identidade versus processos de alienação; algumas interrogações. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 17, n. 1, p. 83-90, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/viewFile/325/384>>. Acesso em: 15 set. 2013.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Top Books, 2000.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Os índios. **Revista Brasil Indígena – FUNAI**, Brasília, DF, ano 4, n. 1, mar./abr. 2006.
- FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF). **Cultura e identidade**: comunicação para a igualdade étnico-racial. Guia de Orientação para os Municípios da Amazônia. 1. ed. Brasília, DF, 2011. Disponível em: <http://www.unicef.org/brazil/pt/br_cultura_guia_pam.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2013.
- GAMA, Ruy. **A tecnologia e o trabalho na história**. São Paulo: Nobel: Editora USP, 1986.
- GEERTZ, Clifford. **Interpretações das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**. Como fazer pesquisa qualitativa em ciência sociais. 8. ed. Janeiro; São Paulo: Record, 2004.
- GOMES, Mércio. **Os índios do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- GUERREIRO, Gabriela; LOURENÇO, Iolando. Deputados apresentam decreto para suspender homologação da reserva Raposa Serra do Sol. **Portal da EBC**, Brasília, DF, 20 abr. 2005. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2005-04-20/deputados-apresentam-decreto-para-suspender-homologacao-da-reserva-raposa-serra-do-sol>>. Acesso em: 11 ago. 2013.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.

HEMMING, John. Roraima: Brazil's Northernmost Frontier. **Research Paper**, London, n. 20, p. 1-67, 1990. Disponível em: <http://sas-space.sas.ac.uk/3378/1/B02_-_Roraima_Brazil's_Northernmost_Frontier.pdf>. Acesso em: 20 set. 2013.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias waiwai. In: ALBERT, B. E; RAMOS, A. (Ed.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial, 2002. p. 25-60.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2010**: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>>. Acesso em: 10 out. 2013.

JOLY, Martine. **Introdução a análise da imagem**- Campinas, SP: Papirus. 1996.

JOVCHELOVITCH; BAUER. Entrevista Narrativa. In In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Tradução de Pedrinho Guareschi. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 90-136.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. Tradução de Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2006. v. 1: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913.

LALANDA, Piedade. Sobre a metodologia qualitativa na pesquisa sociológica: análise social. **Análise Social**, Lisboa, v. 33, v. 148, n. 4, p. 871-883, 1998. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1224154176E1jDU8rb4Nc15SI4.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.

LANGDON, Esther; WIJK, Flávio. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Rev. Latino-Am. Enfermagem**, [S.l.], v.18, n. 3, p. 173-181, maio-jun. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/pt23>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

LANGWORTHY, Russell L. Process. In: GOULD, Julius; KOLB, William L. (Ed.). **A dictionary of the social**. London: Tavistock Publications, 1964. p. 538-540.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Arte lenguaje etnología**. 2. ed. México: Siglo XXI Veintiuno, 1969. (Colección mínima).

LEWIM, Helena. **Mão de obra no Brasil**: universo crítica. Petrópolis: Vozes, 1977.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. **Etnicidade indígena no contexto urbano**: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús. 2010. 271 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia e Museologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, Pará, v. 2, n. 2, p. 5-32, dez. 1999. Disponível em: <<http://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/107/365>>. Acesso em: 20 out. 2013.

LIMA, Maria Goretti Leite. **As transformações da paisagem do sítio histórico urbano de Vista**: um olhar a partir da fotografia. 2011. 112 f. Tese (Doutorado Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Programa de Pós Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/.../MariaGorettiLeitedeLima.pdf>. Acesso em: 15 set. 2013.

LIMA, Maria Goretti Leite. **O índio na mídia impressa em Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2008.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **Etnicidade e identidade étnica**. São Paulo: UNESP, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/kkf5v/pdf/luvizotto-9788579830082-04.pdf>>. Acesso em: 09 maio 2013.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filmes e fotografias como documento de pesquisa. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Tradução de Pedrinho Guareschi. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 137-155.

LUCIANO, Gersem. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: MEC, nov. 2006.

MAGALHÃES, Edvard Dias (Colab.). **Legislação indigenista brasileira e normas correlatas**. 3. ed. Brasília, DF: CGDOC/FUNAI, 2005.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico jurídico social. Rio de Janeiro: Tipographia Nacional, 1867. pt. 2: Índios.

MALINOWSKI, Bronislaw C. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MATOS, Maristela Bortolon de. **As culturas indígenas e a gestão das escolas da Comunidade Guariba, RR**: uma etnografia. 2013. 265 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rios dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2013. Disponível em: <<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/000001/0000015D.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2013.

MEAD, George. Herbert. **Espírito, persona y sociedad**: desde el punto de vista del conductismo social. Barcelona: Paidós, 1982.

MEGGERS, Betty. **Amazônia**: a ilusão de um paraíso. Tradução de Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

MELUCCI, Alberto. The symbolic challenge of contemporary movements. **Social Research**, New York, v. 52, n. 4, winter 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/40970398?uid=39134&uid=3737664&uid=5909624&uid=2&uid=3&uid=67&uid=39133&uid=62&sid=21103820692213>>. Acesso em: 10 set. 2013.

MIGLIAZZA, Ernest C. Languages the Orinoco-Amazon-Basin: current status. **Antropológica**, Caracas, n. 53, p. 95-162, 1980.

MIGLIAZZA, Ernest C. **The integration of the indigenous peoples of the territory of Roraima, Brazil**. Copenhagen: IWGIA, 1978. Disponível em: <http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0186_32Brazil.pdf>. Acesso em: 12 set. 2013.

MILLER, Robert P; WANDELLI, Elisa V; GRENAND, Pierre. Conhecimento e utilização da floresta pelos índios Waimiri-Atroari do Rio Camanau - Amazonas. **Acta Botanica Brasilica**, Feira de Santana, v.3, n. 2, p. 47-56, 1989. Suplemento, 1. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/abb/v3n2s1/v3n2s1a05.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2013.

MONTYSUMA, Hilda M. F.; MATOS, Maristela B. de; SANTOS, Roseli B. S. Escola indígena de Tabalascada: desafios educacionais e culturais de um povo Centro Federal de Educação Tecnológica de Roraima. **Cadernos Temáticos**, Brasília, DF, n. 14, p. 58-62, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me004445>>. Acesso em: 20 set. 2013.

MOREIRA, Elaine. Redes sociais e mobilidade espacial entre os Ye'kuana no Brasil. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglês de et al. (Org.). **Povos indígenas**: projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Laced, 2010. p. 75-96. Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/arquivos/01-Povos-II.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2013.

MUGGIATI, André. Justiça Federal proíbe disco que ataca índios. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 fev. 1996. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/2/24/brasil/29.html>>. Acesso em: 12 set. 2013.

MÜLLER, Friedrich. **O que é povo?**. A questão fundamental da democracia. Editora Max LIMONAD, São Paulo. 2003.

NABUCO, Joaquim. **O direito do Brazil**: primeira memória: apresentada em Roma a 27 de fevereiro de 1903. Pariz: A. Lahure, 1903. (Fronteiras do Brazil e da Guyana Inglesa).

NILSSON, Maurice. Organização indígena yanomami: das ameaças ao seu território à representação política numa sociedade sem estado. **Agrária**, São Paulo, n. 9, p. 25-43, 2008.

NUNES, Soares Eduardo. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. **A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima**. 2003. 378 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. Disponível em: <http://www.bc.ufr.br/normas-tecnicas/doc_details/26-a-heranca-dos-descaminhos-na-formacao-do-estado-de-roraima>. Acesso em: 15 out. 2013.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de; SOUZA Eliandro. Organização dos indígenas na cidade ODIC. In: OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (Org.). **Projeto Kuwi Kíri: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2010. p. 61-70.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A crise do indigenismo**. Campinas: Editora UNICAMP, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil Indígena**. Brasília, DF: Editora UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 213-230, set./dez. 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v14n40/v14n40a18.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. ed. Campinas: Pioneira, 1972.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)Caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 42, p. 7-21, fev. 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Urbanização e tribalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Escritório no Brasil. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. 5. ed. Brasília, DF: 2011.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-74, out. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7720.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

PEREIRA, Luís Fernando. Preguiçoso quem, cara pálida? **Revista de História.com.br**, São Paulo, 12 set. 2007. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/preguicoso-quem-cara-palida>>. Acesso em: 20 out. 2013.

PEREIRA, Walmir. Configuração do subsistema de atenção a saúde dos povos indígenas no Brasil e a consecução de políticas públicas diferenciadas para os Guarani e Kaingang no Rio Grande do Sul. In: SILVEIRA, Elaine; OLIVEIRA, Lizete Dias de. (Org.). **Etnocentrismo da saúde dos povos indígenas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora ULBRA, 2005. p. 35-54.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII) In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.

PIPOQUINHA DE NORMANDIA. **Macuxi esperto**. [S.l.]: Amazon Records, [1996?]. Disponível em: <[http://www.downlivre.net/escutando/Ema007MEHAE/PIPOQUINHA_DE_NORMANDIA_-_MACUXI_ESPERTO_\(III\)](http://www.downlivre.net/escutando/Ema007MEHAE/PIPOQUINHA_DE_NORMANDIA_-_MACUXI_ESPERTO_(III))>. Acesso em: 15 set. 2013.

PIRES, Carvalho. Senado poderá decidir sobre homologação de área indígena. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 9 abr. 2003. Disponível em: <[pib.socioambiental.org/en/noticias?id=7601Em cache](http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=7601Em%20cache)>. Acesso em: 12 ago. 2013.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 22 set. 2013.

POUTIGNAT, P.; STREIFF- FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; CAMPICI, Carmella de Paula Ferreira; PIMENTA, Sara Deolinda. Identidade coletiva e política na trajetória de organização das trabalhadoras rurais de Minas Gerais: para uma psicologia política das ações coletivas. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 10, n. 16, p. 298-317, dez. 2004. Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20050602161329.pdf>. Acesso em: 10 set. 2013.

PRADO, Marco Aurélio. Da mobilidade social à constituição da identidade política: reflexões em torno dos aspectos psicossociais das ações coletivas. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 8, n. 11, p. 59-71, jun. 2002. Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20041214154124.pdf>. Acesso em: 21 set. 2013.

PROCESSO. In: MICHAELIS: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=processo>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

RAMALHO, Moisés. **Os Yanomami e a morte**. 2008. 163 f. Tese (Doutorado Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04052009-154152/pt-br.php>>. Acesso em: 13 ago. 2013.

RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. **Revista de Estudos e Pesquisas - FUNAI**, Brasília, DF, v. 1, n. 1, p.241-265, jul. 2004. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n1/Artigo-7-Andre-Ramos.pdf>. Acesso em: 19 set. 2013.

REPETTO, Maxim. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2008.

RIBEIRO, Berta G. **O índio na cultura brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2000.

ROPS, Daniel. **Igreja dos Apóstolos e dos Mártires**. Tradução Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1988.

RORAIMA. Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). **[Mapas]**. Boa Vista, 2013. Documento em Power Point.

RORAIMA. Secretaria da Educação, Cultura e Desporto de Roraima. **Projeto magistério indígena**. Boa Vista, 1994.

SAMPAIO, F. X. R. de. Relação geográfica-histórica do Rio Branco da América portuguesa. **Revista Trimestral de História e Geografia**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 200-273, 1872.

SANTILLI, Paulo. **Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no Vale do Rio Branco**. São Paulo: NHII-USP: FAPESP, 1994.

SANTILLI, Paulo. **Os Macuxi: história e política no século XX**. 1989. 174 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1989.

SANTOS Jonildo Viana. **Diferenças étnicas e o lugar do índio - descendente na escola em Boa Vista-RR**. 2007. 135 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2007.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora USP, 2006.

SANTOS, Roseli Bernardo S.; SANTOS, Jonildo Viana dos; EVERTO. "Análise sociológica da educação escolar indígena em Roraima nas décadas de 1990 a 2000". [S.l.], 24 jul. 2005. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=16204>>. Acesso em: 10 out. 2013.

SANTOS, Roseli. A questão identitária indígena brasileira no contexto urbano refletida à luz da pós-modernidade. In: CENTENARO, Ângela Ester Mallmann (Org.). **Diálogos sociológicos: perspectivas contemporâneas**. São Leopoldo: Oikos, 2013. p. 11-27

SANTOS, Roseli. **Potencialidades de la enseña problemica em las classes de geografia en la escuela indígena Joaquim Pinto Solto Maio**. 2001. 80 f. Dissertação (Maestria em Ciencias en la Educación Superior) - Universidad de Matanzas Camilo Cienfuegos, Cuba, 2001.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 60-70, maio/ago. 2002. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27502005>>. Acesso em: 20 set. 2013.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília, DF: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 75-82.

SILVA, Crísthian Teófilo. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas - FUNAI**, Brasília, DF, v. 2, n. 1, p.113-140, jul. 2005. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v2_n1/2-Identificacao_etnica_territorializacao-e-fronteiras.pdf>. Acesso em: 20 set. 2013.

SILVA, Jeane; SILVA Jeanise. Indígenas no Bairro Araceli Souto Mior: algumas histórias. In: OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (Org.). **Projeto Kuwi Kîri: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2010. p. 21-29

SOUZA, M. Elena. **Educação étnico-racial brasileira: uma forma de educar para a cidadania**. Buenos Aires, 2010. Trabalho apresentado no Congresso Ibero-Americano de Educador, Buenos Aires, 2010.

SOUZA; RAMOS. Ser índio urbano sem perder a identidade: algumas histórias. In: OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (Org.). **Projeto Kuwi Kîri: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2010. p. 53-59.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA (UFRR). Pró-Reitoria de Graduação. Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena. Curso de Licenciatura Intercultural. **Projeto político pedagógico do curso: Licenciatura Intercultural**. Boa Vista, 2002. Material de uso interno da universidade.

VALE, Maria Carmen do. **Waimiri Atroari**. São Paulo, fev. 2002. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/waimiri-atroari/701>>. Acesso em: 15 ago. 2013.

VIEIRA, J. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa Pela terra - 1777 a 1980**. Boa Vista: Editora UFRR, 2007.

WAIMIRI-ATROARI. **Quem são os Waimiri-Atroari**: os primeiros contatos. Amazonas, [2012?]. Disponível em: <www.waimiriatroari.org.br>. Acesso em: 08 set. 2012.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teoria conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

ZAIA, Eveyn Schuler. Por caminhos laterais: modo de relações entre Waiwai no Norte Amazônico. **Antropologia em Primeira Mão**, Santa Catarina, v. 119, p. 5-21, 2010. Disponível em: <<http://apm.ufsc.br/files/2011/06/119.-SCHULER-ZEA.-Evelyn.-Por-caminhos-laterais-modos-de-rela%C3%A7%C3%A3o-entre-os-Waiwai-no-Norte-Amaz%C3%B4nico.-2010.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2013.