Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Luciana Marinho de Melo

Fluxos Culturais e os Povos da Cidade:
Entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima

Rio de Janeiro

2012

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Luciana Marinho de Melo

Fluxos Culturais e os Povos da Cidade:
Entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Orientadora: Drª Renata de Sá Gonçalves

Supervisor: Roberto Costa de Oliveira

Rio de Janeiro

2012

O objeto de estudo dessa pesquisa foi definido a partir de uma questão identificada no cotidiano da prática profissional da Superintendência do IPHAN em Roraima.

M528f Melo, Luciana Marinho de.
Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima / Luciana Marinho de Melo – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

156 f.: il.

Orientadora: Renata de Sá Gonçalves

Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2012.

1. Identidade. 2. Referências culturais. 3. Indígenas da cidade. 4. Línguas Indígenas. I. Gonçalves, Renata de Sá. II. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. III. Título.

CDD 305

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico

Luciana Marinho de Melo

Fluxos Culturais e os Povos da Cidade:
Entre os Macuxi e Wapichana da Cidade de Boa Vista – Roraima

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, 12 de dezembro de 2012

Banca examinadora:

_____
Professora Dra. Renata de Sá Gonçalves (Orientadora)

_____
Professora Drª Carla Arouca Belas - IPHAN

_____
Professor Dr. Felipe Berocan Veiga - UFF

Entre trabalho é uma grande dedicatória para os indígenas/guerreiros da cidade que fazem da luta um instrumento para alcançar dias melhores.
Aos Macuxi e aos Wapichana pelo que defendem, pelo que ensinam e pelo que acreditam.
À minha mãe, Jaudete Marinho, também uma guerreira urbana.

AGRADECIMENTOS

À Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), representada por Denise Souza e Eliandro Souza, pelas aportas abertas, pelos diálogos, pela atenção e pela partilha;

À Dona Hilda, Jeane, Michele, Ana Cátia, Wanja, Dona Antônia e Cristino Wapichana: suas trajetórias inspiraram os caminhos trilhados nesta pesquisa;

Aos Macuxi e Wapichana que moram em Boa Vista, pelos ensinamentos para o resto da vida;

À professora Ananda Machado, incansável defensora das línguas e culturas Macuxi e Wapichana na cidade, nas comunidades, em Roraima, no Brasil;

Ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em especial à Coordenação de Pesquisa e Documentação (COPEDOC) e ao Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural pela oportunidade, pelo apoio e pela crença nas imensas possibilidades do patrimônio;

À Renata Gonçalves, pela orientação, pelas dúvidas esclarecidas, pela pertinência das observações, enfim, por ter possibilitado o amadurecimento deste trabalho;

Ao meu supervisor Roberto Costa de Oliveira, por ter acompanhado a construção desta investigação;

Ao meu companheiro Fernando Mesquita, pelo apoio, paciência e contribuições para esta pesquisa;

Aos amigos pepistas: lindas pessoas, lindas jornadas, lindos trabalhos;

E, em especial, agradeço à minha mãe, Jaudete Marinho, pelo exemplo de vida e de pessoa, por se fazer presente mesmo distante, por ter me mostrado o que é coragem e por ter me ensinado a ser forte em todas as situações.

RESUMO

Este trabalho trata das práticas socioculturais dos povos indígenas Macuxi e Wapichana residentes no perímetro urbano da cidade de Boa Vista, capital do Estado de Roraima. O estudo indica como os referidos povos se organizam socialmente e constroem suas referências socioculturais em contexto urbano. A abordagem dos aspectos históricos e sociopolíticos da presença de tais grupos na cidade, conduzem à análise de categorias como identidade, língua e pertencimento. Como aporte metodológico recorro ao exercício da etnografia e ao uso da entrevista semiaberta registrada em suporte audiovisual. Como fio condutor do trabalho de campo, foram privilegiados os espaços de sociabilidade e de atuação política de tais grupos: os encontros mensais promovidos pela Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC) e as aulas das línguas Macuxi e Wapichana nos bairros periféricos e na Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Palavras Chave: Indígenas da cidade; Identidade; Referências socioculturais; Línguas indígenas.

ABSTRACT

This work aims to study the socio-cultural practices of indigenous people Macuxi and Wapichana, residents within the urban limits of the city of Boa Vista, capital of the State of Roraima The study shows how these people organize themselves socially and build their sociocultural references in the urban context. The approach of the sociopolitical and historical aspects of the presence of such groups in the city, conduces to the analysis of categories such as identity, language and belonging. As methodological approach, I seek the ethnography and the use of semi-open interview recorded in audiovisual. As fieldwork were privileged spaces of sociability and political activities of such groups: the monthly meetings sponsored by the Organization of Indigenous City (ODIC) and classes of languages and Macuxi Wapichana in the suburbs and the Federal University of Roraima (UFRR).

Key Words: Indigenous of the city, Identity; Sociocultural References; Indigenous Languages.

MADIWEDKARY

Diu'ura kaydinkizei tiwekariwez wynau pidian nau Makuchinhau na'ik wapichan nau kadyz maxapainhau'uz dunui kuwaipyry ida, capital do Estado de Roraim, estado kuwadan na'apauram wynau pidian nau kuwadkau sabainhan baukup na'ik intuman pakadyz kainhabtinkinha nii dunui ida. Paradakary wyryy day'ati xa'apauraz na'ik sociopolíticos baukup wynau batunaz nhau dunui ida, kazuwaytapan na'ik iawynytapkawy napam inaitapkau, inparadan na'ik ixa'apayz kii. Napamkiz kaydinkizei sabakau wyry'y pidian nau day na'ik pixaytakary kaiwekau da'atinhap tykapkidau nii napam kiz inkaminkeyt kau. Napam kaydinkizeii kunayki'kidkeu wyry'y maxapkary dau na'ik kazuwaytapainhawyz wyry'y batunaznhau: ikudak kary ipei kayz wyry'y indiunhau baukuptinkiz dunui ida (ODIC) na'ik tuminhapkary paradakary Macuchi na'ik wapichan wyry'y bairros iaka na'ik Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Paradakary da'atkinhau: Indiunhau dunui'ida; ikainhabtinkinhaa; ikadyzkii; indiunhau paradan.

MAIKON IIPIA´PÎTÎ

Seeni esenkayamato eseruma yonpankonpî,makusiyamî'pî moroopai apina yamî anekape to'komanto eseeru wanî to eserumanto'. Aneka pe komantoya to wanî karawayamî komantoya Morî Eraamato' (Boa Vista) tamînawîrî komantakon epootîrî (Roraima). Esenyapanto wanî ipukupe mîrîrî wanî, aneka pe pemonkoyamî tamînawîrî tosuwa'ka, aneka pe to yewî koneeka to'ya ikaima to eseeru, komanto wanî karewaya'mî pokonpe. Morî to eseeru, maasa pra to pantoni, to eseponpî paata, moroopai wanî to komanto karewayamî Pataya, taarî to eseponîn, to esenupa, komanto kompî to eseruma mîrîrî wannî esenupaya konpî. Tiaronkon eseruma karaiwa pe to maimu eseeru wanî makui'pî pe to komantoya. Esenunpanto ya morî wanî mîrîrî sa'me tepu'sen yamî'pe to ena'to pe karewa yamî pokonpe: to eporîton kono kaisirî wanî, enupa'konpî moriya taarî (ODIC) Esenupanto wanî taarî to maimuya maKusiyamî moroopai apina'kon to pootîrî, to esenunpanto yewî (UFRR).

Mîrîrî tîpo: tarîîpai wanî to esenunpanto, maimukonpî, esenkamanto pî, to eseeru moroopai komanto'pî. morîpî anna esenunpa taminawîrî pokonpe.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

IMAGEM 01: Habitação Macuxi, na Terra Indígena São Marcos 29
IMAGEM 02: Tuxaua Macuxi exibindo instrumento utilizado para ralar mandioca, na TI São Marcos 31
IMAGEM 03: Venda de produção alimentícia e caxiri das comunidades indígenas na Universidade Federal de Roraima 34
IMAGEM 04: Grupo Wapichana portando cruzes 39
IMAGEM 05: Foto do acervo da Divisão de Patrimônio Histórico de Roraima, intitulada "Índios do Rio Branco, 1920" 41
IMAGEM 06: Oficina de Educação Patrimonial na comunidade Três Corações em que participei como colaboradora 53
IMAGEM 07: 41ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima, no Lago Caracaranã 55
IMAGEM 08: Atelier de Panela de barro Macuxi em Boa Vista para comercialização 67
IMAGEM 09: Manifestação em Boa Vista de Fazendeiros contra a homologação da TI Raposa Serra do Sol. 69
IMAGEM 10: Outdoor em frente à UFRR. 75
IMAGEM 11: Professor, alunas e aluno na aula de língua Wapichana nos arredores da Universidade Federal de Roraima 85
IMAGEM 12: Aula de língua Wapichana, na UFRR 87
IMAGEM 13: Fixação dos desenhos elaborados pelos alunos, relativos aos seus nomes em Wapichana 88
IMAGEM 14: Comemoração de encerramento do semestre do Programa de Valorização das línguas e culturas Macuxi e Wapichana 91
IMAGEM 15: Terreno da residência onde ocorrem as aulas de línguas Macuxi e Wapichana, com a igreja católica em frente 92
IMAGEM 16: Grupo de língua Macuxi no bairro Araceli Souto Maior 94
IMAGEM 17: Confraternização de encerramento do semestre no bairro Araceli Souto Maior 95

LISTA DE MAPAS

MAPA 01: Ruínas do Forte de São Joaquim do Rio Branco e sua distância em relação ao atual núcleo urbano de Boa Vista 37
MAPA 02: Terras Indígenas demarcadas no Estado de Roraima 40
MAPA 03: Fronteiras do Estado de Roraima 45
MAPA 04: Setores Censitários Rurais e Urbanos 47
MAPA 05: Bairros visitados para fins desta pesquisa em ocasião das reuniões da ODIC ou bairros onde os entrevistados residem 71
MAPA 06: Alguns bairros com incidência populacional indígena 72

LISTA DE TABELAS

TABELA 01: Situação de parte das línguas indígenas em Roraima 82

LISTA DE ABREVIAÇÕES E SIGLAS

ACINCTP - Associação Comunitária Indígena Agrícola Nheegatú
AMARN - Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
ASIBA - Associação Indígena de Barcelos
APIR – Associação dos Povos Indígenas de Roraima
CRC - Constitution Reform Commission
CIR – Conselho Indígena de Roraima
CIDR – Centro de Informação da Diocese de Roraima
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COIAM - Confederação das Organizações Indígenas do Amazonas
COICA - Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônia
EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
GTDL – Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística no Brasil
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
INDL – Inventário Nacional da Diversidade Linguística
INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais
ISA – Instituto Socioambiental
PMBV – Prefeitura Municipal de Boa Vista
PSEI – Processo Seletivo Específico da Indígenas
ODIC – Organização dos Indígenas da Cidade
OIT – Organização Internacional do Trabalho
OMIR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
OPIR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima
ONGs – Organizações não Governamentais
RANI – Registro Administrativo de Nascimento Indígena
SAI – Superintendência para Assuntos Indígenas
SEMEC – Secretaria Municipal de Educação e Cultura

SEPLAN – Secretaria de Estado de Planejamento e Desenvolvimento

SISCOM – Sistema Compartilhado de Informações Ambientais

SMGA - Secretaria Municipal de Gestão Ambiental e Assuntos Indígenas

TI – Terra Indígena

UFRR – Universidade Federal de Roraima

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 17
I. A FORMAÇÃO SOCIOCULTURAL DE BOA VISTA E OS INDÍGENAS MACUXI E WAPICHANA DA CIDADE: PROCESSOS HISTÓRICOS E SENTIDOS DE PERTENCIMENTO 24
1.1. Os antepassados indígenas da cidade: entre o que foi dito e o que foi escrito 24
1.2. Os Macuxi e Wapichana através do olhar do outro 26
1.2.1. Origens e trajetórias Macuxi 27
1.2.2. Os Wapichana: breve histórico do contato e relações transfronteiriças 32
1.3. O Forte de São Joaquim 36
1.4. As missões evangelizadoras 38
1.5. O decréscimo demográfico 39
1.6. Os fluxos migratórios e a formação de uma cidade multifacetada 42
1.7. O quadro geral dos indígenas de Boa Vista: indicadores imprecisos 46
1.7.1. Boa Vista hoje: estrutura administrativa e o lugar da cultura 48
II. A ORGANIZAÇÃO DOS INDÍGENAS DA CIDADE: PRÁTICAS CULTURAIS E SOCIABILIDADE NO PERÍMETRO URBANO DE BOA VISTA 51
2.1. Assembleias e reuniões: espaços políticos e socioculturais 54
2.2. A política emancipatória e os fluxos migratórios 55
2.3. Os Macuxi e Wapichana em Boa Vista: da cidade, migrantes, desaldeados ou destribalizados? 56
2.3.1. O imigrante é o outro 57
2.3.2. Ser da maloca da cidade 59
2.4. A Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC) 60
2.4.1. A participação nos encontros mensais 62
2.4.2. O fortalecimento das identidades indígenas por meio da ODIC 68
2.4.3. Os encontros nos bairros periféricos 70
2.4.4. A ODIC como espaço de negociação: a fala como centralidade 73
III. LÍNGUAS INDÍGENAS COMO INSTRUMENTOS DE VALORIZAÇÃO E DISSEMINAÇÃO DAS CULTURAS MACUXI E WAPICHANA NA CIDADE E OS IMPASSES DA ESCOLARIZAÇÃO EM BOA VISTA 79
3.1. As línguas indígenas, os processos históricos de desvalorização, extinção e as resistências culturais 80
3.1.1. Línguas indígenas em Roraima 81
3.2. O ensino das línguas Macuxi e Wapichana em Boa Vista: as experiências em sala de aula 82
3.3. O ensino das línguas Macuxi e Wapichana em Boa Vista: as experiências nos bairros periféricos da cidade 91
3.4. A demanda indígena pela educação formal na cidade e os impasses na difusão das línguas nativas 95
3.4.1. A prática do preconceito no âmbito escolar 99

CONSIDERAÇÕES FINAIS 102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 109
ANEXOS 115

INTRODUÇÃO

Tendo como ponto de partida uma abordagem das práticas socioculturais dos indígenas Macuxi e Wapichana, este trabalho, intitulado "Fluxos culturais e os povos da cidade: entre os Macuxi e Wapichana da cidade de Boa Vista – Roraima", pretende abordar como os povos indígenas Macuxi e Wapichana residentes na cidade de Boa Vista, se organizam socialmente e constroem suas referências socioculturais em contexto urbano. No decorrer do processo investigativo desta pesquisa, deparei-me com a delimitação de um recorte mais amplo, no qual os aspectos predominantes no cotidiano destes grupos são analisados a partir de questões sociopolíticas, que, por sua vez, relacionam-se com o processo de escolarização que circunda as experiências dos indígenas da cidade. Esta abordagem permitiu que paradigmas referentes à identidade, língua, pertencimento e seus desdobramentos no perímetro urbano de Boa Vista aflorassem ao longo da pesquisa. Os aspectos citados são decisivos, uma vez que plasmaram a compreensão de que modo os Macuxi e Wapichana que residem no perímetro urbano de Boa Vista se organizaram em torno de suas referências e demandas socioculturais.

A aproximação e interesse em me aprofundar nesta temática se deu, a princípio, a partir da inserção prática e teórico-metodológica no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), na condição de mestranda pela mesma instituição no Estado de Roraima, onde pude vivenciar os espaços sociopolíticos construídos pelos povos indígenas do Estado, a exemplo das Assembleias anuais promovidas pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR). Nesses espaços, são evidenciadas questões difusas que balizam a reflexão sobre Patrimônio Cultural e, por conseguinte, somos impelidos a problematizar com mais afinco a atuação dos órgãos diante dos grupos sociais considerados minoritários. Foi com este referencial que se deu meu envolvimento, a convite, com as reuniões mensais promovidas pela Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), singulares pela natureza da entidade e dos participantes. Posteriormente fiz-me presente em sala de aula, enquanto aluna e pesquisadora, no Programa de Extensão de Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana, promovido pelo Instituto Insikiran de Formação Superior indígena da Universidade Federal de Roraima (UFRR), o que me viabilizou as possibilidades de um aprofundamento acerca dos elos socioculturais dos Macuxi e Wapichana de Boa Vista.

Nesta abordagem, a reflexão do trabalho deu-se pelo viés de minha formação em Ciências Sociais, onde busquei destacar os estudos sobre preservação do patrimônio cultural

no âmbito desta área do conhecimento, o que me possibilitou discutir com mais proficuidade a construção de referências socioculturais dos grupos Macuxi e Wapichana da cidade.

A problematização deste trabalho se deu a partir de uma questão principal: de quais maneiras se dão as práticas culturais dos povos indígenas Macuxi e Wapichana no perímetro urbano de Boa Vista? Por se tratar de um trabalho investigativo mais abrangente, tal questionamento, por sua vez, suscita outras subquestões: como os Macuxi e Wapichana se apropriam e se identificam com o espaço urbano, bem como de que maneira se dá a inserção social destes grupos, tendo em vista as principais problemáticas de cunho sociocultural enfrentadas por estes grupos que se encontram no contexto urbano?

Os objetivos específicos, por sua vez, estão alocados em três eixos: discutir como se deu a formação territorial da atual cidade de Boa Vista e o lugar ocupado pelos Macuxi e Wapichana no processo de consolidação da capital de Roraima; compreender o papel dos órgãos públicos em interface com a demanda dos povos indígenas da capital roraimense; identificar de que maneira e em quais espaços se dão as relações interculturais dos povos Macuxi e Wapichana em Boa Vista.

Enquanto justificativa este trabalho se respalda no fato de que o Estado de Roraima ecoa inúmeras possibilidades para pesquisas, das mais diversas áreas do conhecimento, centradas nos povos indígenas, particularmente aquelas que possuem como abordagem principal a relação com a sociedade não indígena. Tratando-se especificamente da experiência de indígenas da cidade de Boa Vista, no entanto, esta se caracteriza pela insuficiência com a qual a temática é difundida localmente, inclusive nas instâncias governamentais que são destinadas aos indígenas. Este panorama começou a se modificar a partir de 2005, com a iniciativa dos Macuxi e Wapichana organizados que, institucionalizados[1], se propuseram a mapear suas demandas e elaboraram duas publicações que abordam a experiência sob perspectivas difusas, como o *Diagnóstico da Situação dos Indígenas na Cidade de Boa Vista* (2007) e o *Projeto Kuwai Kîrî: a experiência dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima* (2010).

Muito embora tais estudos nos permita vislumbrar ligeiramente os feixes e as lacunas socioculturais desta temática em âmbito local, evidenciando que não se trata de um fenômeno recente, tampouco exclusivo de Roraima, mas sim, um fenômeno insuficientemente explorado no país, permanece obscurecido o impacto que a cidade produz na vivência do indígena que nela passa a lastrear suas referências culturais, visões de mundo e práticas sociais.

[1] Vinculados à Organização dos Indígenas da Cidade ou enquanto alunos do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena.

Assim, este trabalho aponta para uma perspectiva ainda recente nos campos acadêmicos e institucionais, visando contribuir sobre a temática étnica no Brasil a partir das questões sociais fundamentais do indígena na cidade.

Como recursos metodológicos, se fizeram necessárias algumas estratégias que sinalizaram soluções para as problemáticas encontradas ao longo da pesquisa, desde a sua fase embrionária. O primeiro desses problemas diz respeito à ausência de fontes documentais que realize projeção quantitativa ou qualitativa em órgãos públicos municipal, estadual e federal, acerca dos povos indígenas que residem na cidade de Boa Vista. Tendo em vista a carência de informações preliminares que possibilitasse uma reflexão inicial, recorro às justificativas teóricas que lançam luz aos recursos utilizados para a elaboração desta investigação, a exemplo de Le Goff (2003), quando o mesmo afirma que se as inscrições documentais são escassas, as possibilidades de compreensão histórica deve se estender ao intangível como línguas e os mitos, por exemplo. Se, para Le Goff (2003), a história também pode ser realizada na ausência de documentos, por meio de recursos linguísticos, por exemplo, emprego no âmbito dessa pesquisa as fontes orais, bem como o registro audiovisual destas, como profícuos mecanismos de compreensão de complexos culturais dos grupos sociais aqui abordados. A oralidade é o fio condutor das relações sociais dos Macuxi e Wapichana, bem como para os demais grupos indígenas. Assim, a fluidez e subjetividades das falas que apontam para os casos e descasos vivenciados pelos Macuxi e Wapichana em Boa Vista, também conduziram os rumos trilhados durante todo este trabalho, de modo que realizei neste trabalho pesquisa bibliográfica e documental, bem como utilizei-me do exercício da etnografia e o uso da entrevista semiaberta registrada em suporte audiovisual.

Os entrevistados foram agrupados em três categorias: participantes de organização indígena, estudantes e os que não possuem vínculo institucional ou acadêmico. Para os dois primeiros grupos, elaborei um roteiro de entrevista que enfoca a visão crítica dos entrevistados em relação às diversas situações vivenciadas pelo indígena de Boa Vista. Para o terceiro agrupamento, o roteiro aborda primordialmente a experiência pessoal do indivíduo, tal como suas relações sociais ao longo da infância e na fase adulta. Tal opção metodológica se deu após ter percebido que os discursos dos entrevistados são posicionados a partir de possíveis interlocuções com instituições ou com o meio acadêmico, quando era esse o caso.

Dessa maneira, a princípio, planejei a aplicação de vinte entrevistas, no entanto, conforme os depoimentos foram coletados, interrompidos após a aplicação da nona entrevista, ponderei que a riqueza das informações obtidas por meio desse instrumento se mostrou bastante profícua para os objetivos desta pesquisa. Assim, para delimitar de maneira mais

eficiente os depoimentos obtidos, optei por trabalhar com nove entrevistas. Destas nove entrevistas, que totalizam aproximadamente quatro horas de duração, trago nos anexos deste trabalho aquelas que faço citação direta. As demais, estão transcritas e arquivadas em meu acervo pessoal e na unidade local do IPHAN.

Embora houvesse roteiro semi-estruturado, os caminhos das entrevistas, que duravam entre vinte a quarenta minutos, acabavam ganhando fluidez de conversas coloquiais, nas quais os interlocutores se permitiram expor seus pontos de vista e suas trajetórias ao tecerem relatos pessoais. Interessante observar que os membros de organizações indígenas, particularmente aqueles que fazem parte do corpo dirigente, assumiam uma postura política durante toda a entrevista, mesmo nos momentos em que eram questionados sobre os aspectos pessoais da vida em Boa Vista. Observo que esta postura está diretamente relacionada ao processo de afirmação institucional da identidade indígena da cidade. Mas não apenas isso. Tratando-se especificamente da Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), sendo esta uma entidade recente[2], a mesma vem buscando meios para garantir visibilidade não só à instituição, mas a categoria que ela representa. Nas tentativas de promover interlocução entre indígenas da cidade e órgãos públicos, os representantes da ODIC acionam discursos para a legitimidade da presença indígena na cidade, bem como para a importância de se manter vivas as referencias culturais dos povos localizados no perímetro urbano de Boa Vista.

Algumas entrevistas foram realizadas no espaço universitário, outras no local residencial e algumas em espaços públicos. Muito embora tenha constatado que o espaço em que as entrevistas foram realizadas possuía influência no discurso dos entrevistados[3], considerei mais adequado que meus interlocutores escolhessem o local de sua preferência, ou o local que estivessem mais familiarizados. Para utilização dos trechos das entrevistas que são utilizados nos capítulos II e III foram priorizadas as falas de membros e representantes da Organização dos Indígenas da Cidade, considerando que esses discursos sintetizam as experiências coletivas dos povos da cidade.

Amparada na perspectiva etnográfica, as pesquisas de campo se deram a partir de minha participação nas reuniões mensais promovidas pela Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), onde participam os grupos Macuxi e Wapichana, bem como os representantes da organização, além das salas de aula do Programa de Extensão "Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana", conforme mencionado anteriormente.

[2] Criada em 2006.

[3] Por exemplo, percebi que as entrevistas realizadas no espaço universitário são marcadas por discursos acadêmicos e politizados, já as entrevistas realizadas nas residências dos interlocutores, são caracterizadas por uma fala que tende a focar nos aspectos do cotidiano.

Participei ainda de Assembleias Gerais do Conselho Indígena de Roraima (CIR), bem como de reuniões e encontros promovidos por esta entidade, ocorridas em Boa Vista e nas Terras Indígenas Raposa Serra do Sol e São Marcos. Os detalhamentos destas participações são mais densamente abordados nos dois últimos capítulos deste trabalho.

O trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, intitulado "**A formação sociocultural de Boa Vista e os indígenas Macuxi e Wapichana na cidade: processos históricos e sentidos de pertencimento**" busco, através da leitura crítica da historiografia sobre a ocupação do território delimitado como Estado de Roraima e de seu entorno, promover uma retrospectiva sócio-histórica com o objetivo de destacar os principais conflitos entre populações indígenas e não indígenas no Estado, observando a ausência dos povos na construção da historiografia oficial vigente sobre a formação da cidade. Este recuo irá nos possibilitar a compreensão de como as demandas socioculturais dos Macuxi e Wapichana de Boa Vista vem sendo erguidas, ao passo que os mesmos passaram a se apropriar dos instrumentais acadêmicos na intenção de inclusão como protagonistas da história local.

No segundo capítulo, "**A Organização dos Indígenas da Cidade: práticas culturais e sociabilidade no perímetro urbano de Boa Vista**", abordo como os Macuxi e Wapichana se organizam na reivindicação de suas pautas, relacionando-as aos aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos. Neste capítulo, me respaldo amplamente nas percepções extraídas a partir da experiência de campo de participação das reuniões mensais da Organização dos Indígenas na Cidade, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, bem como de Assembleias e reuniões promovidas pelo Conselho Indígena de Roraima.

No terceiro capítulo, "**Línguas Indígenas como instrumentos de valorização e disseminação das culturas Macuxi e Wapichana na cidade e os impasses da escolarização em Boa Vista**", ainda norteada pelas premissas das experiências de campo extraídas das aulas de língua Wapichana nos bairros periféricos de Boa Vista, bem como das salas de aula do Programa de extensão "Valorização das línguas e culturas Macuxi e Wapichana", do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, realizado em parceria com a ODIC, busco refletir acerca das línguas indígenas dos referidos grupos e os desafios de seus usos e manutenção em contexto urbano, bem como discutir a experiência escolar destes povos que se instalaram em Boa Vista em razão da educação formal.

***

Uma vez introduzido o leitor no universo que circunda esta investigação, gostaria de promover uma ressalva acerca das nomenclaturas utilizadas neste trabalho, amparada na perspectiva de Renato Ortiz (1985), quando o mesmo assinala que toda identidade é uma construção simbólica e só é posta em definição se posicionada em relação ao que lhe é exterior, pois ela se assume enquanto uma diferença. Para o autor, o fato de ser a identidade uma construção simbólica, a retira do mérito de ser ou não autêntica. Ainda nesse contexto, compartilhando a perspectiva preconizada por teóricos como Stuart Hall (2004), a identidade deve ser entendida, para fins deste trabalho, a partir das múltiplas questões que esse conceito suscita, e não em posição unitária. No *locus* desta pesquisa, parto da observação de que tal multiplicidade não é contemplada pelo poder público, evidenciando sua inaptidão historicamente reconhecida de operar com pluralidades identitárias.

Destarte, em primeiro lugar, embora a ideia de "indígena urbano" não se distancie por completo da abordagem realizada na presente pesquisa, uma vez que são grupos indígenas que vêm estabelecendo uma relação sociocultural com o núcleo urbano da cidade de Boa Vista, será aqui empregado o termo "indígenas da cidade". Tal escolha metodológica se dá por algumas razões. A *priori*, salienta-se a importância de dar visibilidade ao termo apropriado pelo grupo para identifica-los em sua alteridade, como os Macuxi e Wapichana que são da cidade e que nela residem. Nesse sentido, Stuart Hall (2004) aborda um ponto chave para a compreensão da construção dessa nova identidade, sendo esta definida como "uma celebração móvel formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente" (p. 12, 13). Sob a ótica de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), a auto identificação diante dos outros pode ser situacional e variante, no sentido de que é possível que sejam tomadas para si diferentes maneiras de se identificar diante de diferentes grupos sociais:

> A identidade contrastiva parece se construir na essência da identidade étnica, à base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma "negando" a outra identidade, "etnocentricamente" por ela visualizada. Nesse sentido, o etnocentrismo como representações, é a comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais "primitivo" – se assim podemos nos expressar. Através dos "nossos valores não julgamos apenas os dos outros, mas os "outros". Significa isso que a identidade étnica seja valor? Sabemos que ela não se funda numa percepção cinestética do ser, mas numa auto-apreensão de si em situação. (OLIVEIRA, 1976, p. 6)

Em segundo lugar, a ideia do "indígena urbano", ainda que seja um termo válido, não fornece uma dimensão da complexidade suscitada pela relação entre os dois termos, uma vez que expressa a ideia do indígena coesamente integrado ao núcleo urbano que o cerca. Este ponto será mais amplamente explorado no segundo capítulo. Aqui, antecipo que existe clara diferenciação da perspectiva do indígena *na* cidade e *da* cidade, distinção esta entre os dois termos apresentada pelos sujeitos desta dissertação, evidenciando que o indígena da cidade vem se configurando enquanto uma categoria específica, apropriada e disseminada por estes que vivem em Boa Vista. Sendo assim, ao longo do texto utilizarei os termos "indígenas da cidade" e "povos da cidade" para designar os grupos indígenas que residem no perímetro urbano de Boa Vista, não levando em conta os grupos e comunidades indígenas localizadas na zona rural na capital, uma vez que não se constituem como foco deste trabalho.

Atento ainda pela opção por operar com a noção de *Referências Culturais*, ou seja, os elementos identitários valorizados, demarcados e representados como distintivos pelos grupos sociais definidos (FONSECA, 2000), que se mostrou profícua na medida em que este trabalho dimensiona dois grupos etnicamente distintos, porém, centralizados pela construção discursiva de identidades e demandas socioculturais respaldadas na legitimidade de existirem enquanto indígenas da cidade. Esta noção ganhou força nas décadas de 1970 e 1980, com a inserção de profissionais vinculados às atividades consideradas modernas[4] nas reflexões que circundavam as políticas públicas de preservação do patrimônio, efetivando-se na Constituição Federal de 1988, mais especificamente no Art. 216 (*idem*, 2000) e, posteriormente, com a instituição do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial por meio do Decreto 3.551/2000.

Finalmente, este trabalho demarca ainda os fluxos das práticas socioculturais dos Macuxi e Wapichana da cidade na contemporaneidade, entendendo que tais fluxos compreendem: "Categorias como nacionalidade, classe, raça, gênero e condição profissional – que na modernidade situavam socialmente os indivíduos de forma bastante clara e previsível - , hoje apresentam fronteiras ambíguas, permeáveis e móveis" (ARANTES, 2000. p. 7,8), conforme será possível observar mais claramente no decorrer dos três capítulos que compõem esta dissertação.

[4] Profissionais da indústria, design e informática.

CAPÍTULO I
A FORMAÇÃO SOCIOCULTURAL DE BOA VISTA E OS INDÍGENAS MACUXI E WAPICHANA DA CIDADE: PROCESSOS HISTÓRICOS E SENTIDOS DE PERTENCIMENTO

O presente capítulo se respalda amplamente na leitura crítica da historiografia sobre a ocupação do território atualmente delimitado como Estado de Roraima e de seu entorno, focada principalmente do século XVIII até os dias atuais. Tal recuo sócio-histórico visa compreender as relações, conflitos e demais aspectos que permeiam a ausência dos povos indígenas na história vigente sobre a formação da cidade e as demandas socioculturais dos Macuxi e Wapichana de Boa Vista, entendendo esta cidade enquanto palco de contendas desde que se tem conhecimento da presença do homem branco em solo indígena.

A apropriação intelectual, por parte dos referidos grupos indígenas, da produção existente acerca dos processos históricos que culminaram na invisibilidade social a qual os mesmos estão submetidos na atualidade, balizaram a criação de uma organização que os posiciona como público alvo, bem como a delimitação das pautas reivindicatórias perante o poder público. Sobre esse assunto, porém, me deterei mais amplamente nos capítulos subsequentes, construídos fundamentalmente a partir da pesquisa de campo.

Aqui, destaco que existem, simplificadamente, dois parâmetros para o entendimento acerca da presença indígena na cidade: aquela a que somos primeiramente apresentados, ou a historia oficial da ocupação e formação territorial de Boa Vista e outra, menos conhecida, ancorada na tradição oral dos Macuxi e Wapichana e que não possui respaldo nas versões canônicas e militares difundidas nos livros e documentos oficiais.

Nessa perspectiva, proponho um breve percurso reflexivo nas principais fontes historiográficas que se ocupam dos dois povos, de modo que possamos visualizar a maneira com a qual os conflitos foram gerados no seio do novo cenário social edificado a partir do século XVIII.

1.1. Os antepassados indígenas da cidade: entre o que foi dito e o que foi escrito

Não é minha intenção arrolar, neste trabalho, uma ordem cronológica dos fatos que precederam e modelaram as feições sociais contemporâneas dos indígenas da cidade, mas

sim, destacar algumas passagens levantadas por pesquisadores, viajantes, etnólogos, missionários, etc, que conformam o embasamento reivindicatório dos Macuxi e Wapichana atinente à validade da presença dos mesmos em Boa Vista, bem como a viabilidade da livre expressão cultural indígena no núcleo urbano.

Assim, inicio este capítulo abordando o que os Macuxi e Wapichana de Boa Vista reconhecem enquanto território. Partindo do entendimento suscitado pelos indígenas que residem em Boa Vista acerca da ocupação territorial, é preponderante o argumento da ancestralidade. Essa compreensão possui respaldo dos relatos transmitidos de uma geração para outra e, mais atualmente, nas pesquisas científicas no âmbito da arqueologia e antropologia. Saliento que esse entendimento ganhou força e foi mais amplamente disseminado a partir das lutas pela terra que teve seu ponto crítico com a homologação da TI Raposa Serra do Sol. Na região que compreende a cidade de Boa Vista, o argumento permanece e é reafirmado através das lideranças da ODIC e acadêmicos indígenas da UFRR.

Nesse direcionamento, Pedro Mentz Ribeiro (1986), arqueólogo de Santa Catarina, cujo trabalho foi pioneiro no Estado, realizou pesquisa arqueológica em Roraima na década de 1980, abarcando também a região que compreende a cidade de Boa Vista. Neste trabalho, o pesquisador localizou, por meio de escavações, urnas, líticos, ossos, pontas de flechas, cestarias, sepultamentos em urnas, pintura rupestre e petroglifos. Estima o autor que tais materiais datam de, aproximadamente, 3.000 a 4.000 anos AP[5] e, com base na historiografia, sugere a possibilidade quanto aos povos que habitaram nessa durante o referido período foram os Macuxi, Wapichana e Taulipáng.

De modo análogo, os pesquisadores Oliveira & Souza (2010), por meio das ações da Organização dos Indígenas da Cidade e Projeto Kuwai Kîrî, recorrem à memória oral na tentativa de reconstituir a relação entre o percurso histórico de ocupação da cidade e os indígenas que nela habitaram e habitam. Nessa incursão, Oliveira & Souza (2010) afirmam, com base em depoimentos coletados através de oficinas realizadas com grupos indígenas de Boa Vista, que a cidade foi erigida sobre um conjunto de malocas denominado Kuwai Kîrî[6], local onde estavam os rezadores mais qualificados e, por esse motivo, atraía indígenas de outras malocas que se deslocavam em busca de cura para alguma enfermidade. Tais relatos, contudo, não possuem respaldo na historiografia oficial, razão pela qual os indígenas organizados de Boa Vista reivindicam o reconhecimento da presença e participação Macuxi e Wapichana na formação da atual cidade. Dessa maneira, os pesquisadores apontam para a

[5] Antes do Presente. Entendendo-se que o "presente" data de 1950 do século XX.
[6] Que na língua Macuxi significa teso de buritizais e igarapés. (OLIVEIRA & SOUZA, 2010)

necessidade de se rediscutir a gênese da capital, que se amparou amplamente nas malocas que existiam na região, dando espaço à antiga fazenda Boa Vista.

Observo que com a crescente inserção de indígenas no ensino superior e apropriação dos instrumentos de produção de conhecimento acadêmico, os Macuxi e Wapichana que residem em Boa Vista têm constituído uma releitura acerca da presença indígena na configuração da cidade e, dessa maneira, descortinando a concepção de que se trata de um fluxo recente motivado por finalidades exclusivamente econômicas, sendo este um aspecto priorizado nos argumentos desenvolvidos por pesquisadores[7] que tomam a temática dos indígenas na cidade como abordagem, cujas obras faço uso ao longo deste trabalho.

Assim, partindo do entendimento difundido pela tradição oral dos Macuxi e Wapichana, podemos destacar que antes mesmo dos deslocamentos contemporâneos realizados pelos indígenas que buscam na cidade melhores condições de vida[8], já havia a presença e deslocamentos destes e de outros grupos, motivados por premissas que se distanciam das motivações econômicas tão disseminadas atualmente, como por exemplo, ir ao encontro dos melhores rezadores que se encontravam na região. Dessa forma, a historiografia oficial é confrontada com os fatores, ou motivações culturais desses deslocamentos, sendo estas de fundamental importância para a compreensão das trocas socioculturais entre o atual núcleo urbano e população indígena de Boa Vista.

Nesse contexto, é igualmente necessário que tomemos conhecimento do que as principais referências historiográficas e antropológicas têm produzido a respeito dos Macuxi e Wapichana, tendo como orientação a situação de contato e principais conflitos sociopolíticos entre as referidas populações e a sociedade envolvente.

1.2. Os Macuxi e Wapichana através do olhar do outro

Dado este panorama, cabe um esclarecimento: o que vem a ser a ideia de "indígena" a qual tanto recorro neste trabalho? Respondendo a esta questão, me respaldo no critério

[7] Ver SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. **População Indígena de Boa Vista/RR: uma análise sócio-econômica**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, 2009.

[8] Fato que abordarei mais detalhadamente no III Capítulo deste trabalho.

elaborado pelo antropólogo Darcy Ribeiro (1957 *apud* MELATTI, 2007) para quem o indígena se configura como:

> (...) Aquela parcela da população que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma tradição pré-colombiana. Ou, ainda mais amplamente: índio é todo indivíduo reconhecido como membro, por uma comunidade pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato. (p. 37)

Assim, para Melatti (2007):

> Segundo este critério, por conseguinte, o que decide se um grupo de indivíduos pode ser considerado indígena ou não, seja qual for sua composição racial, estejam em que estado estiverem suas tradições pré-colombianas, é o fato de serem considerados índios por eles próprios e pela população que os cerca. Não se trata apenas da auto identificação, mas também de identificação pelos outros. (p. 38)

A opção por operar com este conceito se deu a partir de sua eficiência na compreensão de como os grupos que são foco deste trabalho passaram a requerer a legitimidade de ser indígena e de ser da cidade, num movimento que possui como consequência não apenas o auto reconhecimento étnico em perímetro urbano, mas, também, o reconhecimento da identidade indígena pela sociedade que os cerca.

1.2.1. Origens e trajetórias Macuxi

O termo "Macuxi" tal qual conhecemos, é a forma gráfica utilizada pelo referido povo uma vez inserido no processo de alfabetização[9]. Assim como Wapichana, o termo é também reconhecido como patrimônio cultural roraimense[10], indicando que a palavra traz consigo uma dimensão regionalista apropriada pela sociedade local, afeita ou não às causas sociais indígenas, não sendo incomum ouvir parte da população se identificar enquanto Macuxi, aludindo ao fato de ter nascido em Roraima. Tomando esse panorama como ponto de partida, inicio este tópico abordando as tensões e demais questões que envolvem a etnia.

[9] SANTILLI, 2001.
[10] Artigo 159 inciso XII, da Constituição Estadual. Ver em anexo.

O Estado de Roraima possui um longo histórico de conflitos nos processos de demarcação de Terras Indígenas. Declarado Estado com a Constituição Federal de 1988, Roraima passou a protagonizar uma nova etapa dos conflitos por terra existente na região. Segundo Paulo Santilli (2001), é em Roraima que se encontra, proporcionalmente, a maior população indígena do Brasil, sendo igualmente grandiosos os conflitos por terra, onde a instância governamental representa a ordem fundiária e se firma enquanto suporte das demandas por terras por parte dos regionais.

Ainda nesse ínterim, ao longo do século XIX, como resultado de várias invasões às terras indígenas por parte das famílias tradicionais que compõem o Estado, aquelas foram apossadas por meio do usucapião, sendo, após processo conflituoso e longo, regularizadas as regiões que compreendiam aldeias indígenas (SANTILLI, 2001), ainda que tais conflitos ecoem até os dias atuais.

O povo Macuxi se constitui como um dos principais atores envolvidos nessas ações, particularmente no que diz respeito à homologação da TI Raposa Serra do Sol, cuja memória da violência com a qual a manobra foi empreendida, marca a memória dos povos indígenas até os dias atuais. Porém, tais conflitos são de longa data. O antropólogo Paulo Santilli (1997), cujo trabalho intenso envolvendo a referida etnia hoje serve de referência para as pesquisas acerca da ocupação territorial local, afirma que na década de 70, medidas administrativas que visaram a regularização fundiária das terras indígenas culminaram em "uma drástica pulverização do território de ocupação tradicional Macuxi" (SANTILLI, 1997. p. 53), contemplando "uma parcela diminuta do território tradicional Macuxi" (*idem*):

> Além disso, a criação do Território Federal de Roraima, abrangendo a região do vale do Rio Branco, desmembrado do Estado do Amazonas na década de 1940, possibilitou uma relativa autonomização administrativa da sociedade regional, o que traria enorme impacto formulação da política fundiária relativa às terras indígenas. A esse rol de mudanças acrescentou-se, por fim, o estabelecimento, ainda no início do século XX, de duas agências indigenistas da região de campos do vale do Rio Branco: o Serviço de Proteção aos Índios, sediado na Fazenda São Marcos, e a missão evangelizadora beneditina, fundada às margens do alto Rio Surumu, entre as aldeias Macuxi. A incidência desses fatores, somados, caracteriza o início de um novo período da história do contato dos Macuxi com a sociedade nacional (SANTILLI, 2001, p. 39).

Uma vez deslocados das ocupações tradicionais e vivendo em região de fronteira, os Macuxi habitam o Brasil (em Roraima), a Venezuela e a Guiana. A maior parte das comunidades está em área brasileira, no vale do Rio Branco (SANTILLI, 2001). Os aldeamentos tendem a apresentar padrões, obedecendo, na faixa entre o Brasil e a Guiana,

sistemas ecológicos da savana e da floresta, de modo que as comunidades localizadas em região de floresta são caracterizadas por casas comunais que abrigam múltiplas famílias. Já em região de lavrado, ou savana, como existe em Roraima, não há uma casa comunal, mas várias casas nas quais também habitam mais de uma família (*idem*, 1997).



Imagem 01: Habitação Macuxi, na Terra Indígena São Marcos. Foto: Luciana Melo/2012

Cada comunidade, ou maloca, possui um tuxaua[11] responsável pela organização da vida coletiva e pela representação da maloca nos espaços sociopolíticos de negociação. A gênese dessa liderança possui algumas versões. Os Macuxi mais antigos relatam que os tuxauas eram nomeados pelos padres missionários da Guiana, outros afirmam ter sido o Gal. Rondon quem criou o "cargo", fornecendo fardas militares e trombetas para as lideranças indígenas recém-formadas (CIDR, 1987). Atualmente, os tuxauas, cuja grande maioria é masculina, são escolhidos através de um processo eleitoral realizado pelas comunidades.

As tentativas de formular a trajetória percorrida pelos Macuxi até o estabelecimento na região que compreende Roraima remontam a um processo migratório "(...) da bacia do Orinoco, em etapas progressivas, até se fixarem, definitivamente, nas regiões ao norte do Rio Branco. Alguns teóricos afirmam que são povos originários das ilhas Caribe (IM THURN, 1883 *apud* CIDR, 1987. p. 46)

A origem do povo Macuxi também possui outra versão, mitológica, fortemente vinculada à tradição oral comum a essa etnia, cuja narrativa versa sobre os filhos do Sol,

[11] Líder da comunidade.

Makunaima e Insikiran, que moldaram o território tradicionalmente habitado por esse e outros povos:

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

De família linguística Karib, os Macuxi em fins do século XIX eram mais de 3.000 indivíduos (COUDREAU, 1887 *apud* CIDR, 1987). Atualmente, representam a maioria indígena existente em Roraima, somando aproximadamente 20 mil indivíduos (FUNASA, 2010 *apud* CAMPOS, 2011)[12] indivíduos em solo brasileiro. De modo oposto aos Wapichana, os Macuxi são descritos pelos viajantes do século XVIII como um povo insubordinado, insolente, guerreiro e arredio que não ensinava sua língua aos brancos (CIDR, 1987).

Em 1892, os índios do norte, ou os Macuxi, viviam em estado de quase total isolamento, uma vez que pouco se sabia e se conhecia dessa região (CIDR, 1987). Dessa forma, percebe-se que o contato com esses povos é ainda recente, se comparada à relação estabelecida entre indígenas de outras regiões do Brasil desde sua colonização:

> Os Macuxi vivenciaram forçosamente um aprendizado das relações sociais constituintes da sociedade nacional brasileira, do modo particularizado como se estabeleceram em Roraima. Foram compungidos a submeter-se à força às regras impiedosas da propriedade privada, e da acumulação de riquezas às expensas da expropriação de suas terras. Ainda assim, conseguiram preservar sua língua, seus costumes, sua organização social própria e, sobretudo, a liberdade e a autonomia pessoal como valores fundamentais de sua sociedade. (SANTILLI, 1997, p. 63)

[12] A população indígena total em Roraima é de 49.637 (IBGE, 2010).



Imagem 02 Tuxaua Macuxi exibindo instrumento utilizado para ralar mandioca, na TI São Marcos. Foto: Luciana Melo/2012

Dessa maneira, é necessário sublinhar que a partir da década de 1950 a língua Macuxi passou a sofrer um intenso ataque por parte da população não-indígena e pelo poder público, onde passou a ser designada por "gíria" (CIDR, 1987), numa tentativa de sobrepor a língua oficial à língua indígena:

> "Falar gíria não presta" pode ser considerado o slogan deste ataque que envolveu o governo local, através da Secretaria de Educação. (...) Nas malocas do lavrado, de modo particular, a língua Macuxi entrou em crise, enquanto nas da serra, tendo menos contato com os brancos, foi conseguindo manter intacto o seu uso. Hoje, todavia, assistimos um processo de recuperação linguística, fruto das lutas que esse povo está travando para ser reconhecido o próprio direito de existir como tal. (CIDR, 1987, p. 46)

Nesse sentido, apesar do intenso investimento por parte da sociedade envolvente em desarticular as expressões socioculturais Macuxi, a referida etnia não cedeu às pressões locais e sustentou sua diferença identitária frente às diversas faces que as ações de integração social tiveram ao longo dos anos em Roraima. Ainda que observemos a adoção, por parte dos Macuxi, de costumes alienígenas à cultura indígena, é preponderante a auto identificação enquanto povo, mantendo sua alteridade nos mais diversificados meios e espaços interétnicos, inclusive no perímetro urbano de Boa Vista.

1.2.2. Os Wapichana: breve histórico do contato e relações transfronteiriças

Com incidência populacional considerável em Boa Vista, os Wapichana se fazem massivamente presentes nos espaços dedicados aos indígenas da cidade, dividindo os ambientes com os Macuxi. A convivência entre as duas etnias, contudo, nem sempre foi pacífica e amistosa. Embora os Wapichana sejam representados pela literatura e documentação do século XVIII e XIX[13] como indivíduos dóceis, de fácil sociabilidade, os primeiros contatos datam de meados do século XVIII, com registros de conflitos com os grupos Macuxi pelo território (CIDR, 1987), período em que os portugueses também adentravam no extremo norte do Brasil. Para além dos conflitos, ao longo dos anos, os dois grupos étnicos acabaram por estabelecer uma relação amena, sendo possível hoje encontrar diversas comunidades mistas, habitadas pelos dois povos. Uniram-se também em Boa Vista, em torno das demandas socioculturais que constroem conjuntamente, já que as experiências obtidas na cidade são similares no que tange à interlocução com as instituições públicas. Diante disso, busco pontuar uma breve explanação acerca da ocupação e recorte territorial dedicado aos Wapichana, como uma das formas de compreender a presença dos mesmos na capital.

De família linguística Aruak, em 1887 eram contabilizados menos de 1.000 indivíduos Wapichana ao longo do rio Branco, número que se torna ainda mais impactante quando acrescido ao fato de que o Wapichana já fora o povo mais numeroso da região (CIDR, 1989). Felizmente, hoje podemos visualizar um crescimento da referida população, particularmente em Roraima. Atualmente, existem 7.832[14] pessoas que se auto declaram Wapichana no Estado, excluindo-se desse número aqueles que residem no perímetro urbano de Boa Vista, bem como na Guiana e Venezuela, onde também estão presentes. É necessário, contudo, relativizar esse número, que sofre constantes alterações devido ao intenso movimento migratório que os Wapichana da República Cooperativista da Guiana realizam em direção a Roraima, dada a localização fronteiriça do estado, e, consequentemente, a Boa Vista:

> Ainda dentro da economia Wapixana, é preciso relevar a forte migração de índios da Guiana para o Brasil. Tratam-se, geralmente, de jovens que são hospedados nas malocas, onde oferecem o próprio trabalho em troca da

[13] COUDREAU, 1887 apud CIDR 1987.
[14] FUNASA, 2010 *apud* CAMPOS, 2011.

> hospedagem: Acontece que, à vezes, são os únicos que trabalham, criando uma forma de exploração interna. Em todo caso, ficar um ou dois anos numa maloca Wapixana no Brasil é, para a maioria desses jovens, uma etapa intermediária de um processo que se conclui em Boa Vista. Na cidade, conseguem fazer documentos e procuram novo emprego, fugindo não só da Guiana, onde a situação hoje é precária, mas também do próprio povo e da própria identidade étnica. Nos últimos anos este fenômeno está incluindo também as moças. Esta migração é diferente no que se refere a famílias inteiras: chegando da Guiana, procuram inserir-se numa maloca Wapixana, onde fixam estavelmente (CIDR, 1987, p. 73).

Assim, para Orlando Silva (2007):

> Registre-se, ainda, que a migração de índios Wapixána, em escala considerável, da República da Guiana para Roraima, introduz, neste contexto, um outro fator importante para a compreensão do *sistema*. Os índios provenientes da Guiana são originários de diferentes contextos sociais. Há os que vêm de aldeias Wapixána, ou mistas deste índios em convívio com os Makuxí; alguns provêm de casas isoladas, e outros saíram de situações interétnicas em vilas rurais ou em cidades. Aquele país não tem uma política indigenista claramente definida e institucionalizada, mas, na prática, as ações governamentais e da sociedade se orientam em um processo de integração dos índios à sociedade envolvente. (SILVA, 2007, p. 66).

Relativo à presença Wapichana na República Cooperativista da Guiana, observamos a situação delicada em que os indígenas se encontram neste país, uma vez que a política indigenista é recente e não está claramente configurada. Segundo Stephen Baines (2012), somente no final de 1999 alguns dos principais direitos indígenas foram reconhecidos na Constituição da Guiana, tais como a proteção, conservação e disseminação das línguas, do patrimônio cultural e modos de vida, sendo estes direitos aprovados pela Assembleia Nacional com base nas recomendações da *Constitution Reform Commission* (CRC).

Em solo brasileiro, os fluxos migratórios e a permanente expulsão dos Wapichana de seus territórios tradicionais acabaram por gerar uma demanda em torno da demarcação de Terras Indígenas, ação que se apresenta conflitante na política indigenista brasileira, colidindo com os interesses endossados pelas esferas municipais e estadual. Sendo assim, apesar do Decreto Estadual nº 779 de 16 de maio de 1906, citado por algumas publicações[15], que versa sobre o direcionamento de terras aos Wapichana que estavam localizados na região do Rio Branco para a ilha de Maracá (hoje uma Estação Ecológica), observamos que tal ação caracterizava-se muito mais por uma manobra política para afastar os indígenas da região de Boa Vista, que crescia de maneira vultosa no referido período.

[15] CIDR. **Índios de Roraima**. Boa Vista: Editora Gráfica Coronário, 1987. CARNEIRO DA CUNHA, M. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

De modo similar, para a antropóloga Nádia Farage (1997), os estudos produzidos principalmente na década de 40 sobre os Wapichana em região brasileira e guianense, respaldados na teoria da aculturação, serviram de base para os processos oficiais de demarcação do território Wapichana, sendo este consideravelmente diminuído, uma vez que tais demarcações estavam pautadas no grau de "perda" cultural. Não seria leviano afirmar, portanto, que tais demarcações foram realizadas de modo a favorecer amplamente o latifundiário, ao passo que o povo indígena ficou restrito a pequenas ilhas espalhadas por Roraima. Tal panorama começou a se modificar quando os povos Yanomami, Macuxi, entre outros, passaram a reivindicar a demarcação de Terras Indígenas em área contínua, a exemplo das TI´s Raposa Serra do Sol e Yanomami. Assim, os Wapichana, em sua maioria, estão localizados atualmente a nordeste de Roraima, na região da Serra da Lua, localizada entre os rios Branco e Tacutu, bem como em comunidades mistas às margens dos rios Uraricoera, Surumu e Amajari (FARAGE, 1998).

Atinente à relação estabelecida entre a cidade de Boa Vista e algumas malocas Wapichana, observamos as atividades de comércio, onde o excedente da produção indígena é enviado para a cidade, de modo que seja vendido. Tal prática é ainda mantida também em comunidades Macuxi, facilitada pela existência de estradas nas proximidades das comunidades.



Imagem 03 Venda de produção alimentícia e caxiri das comunidades indígenas na UFRR. Foto de Luciana Melo/2012

Desse modo, assistimos a constante movimentação de grupos indígenas que, por conta do comércio, permanecem temporariamente em Boa Vista, invariavelmente hospedados na casa de outros indígenas que fixaram residência na capital. Os desdobramentos extraídos a partir dos impactos socioculturais da relação entre comunidade e cidade podem ser melhor compreendidos a partir dos estudos de Orlando Silva (2007) em comunidades Wapichana:

> (...) há grupos locais que, em seu conjunto, não se sentem inseridos em uma situação de fricção interétnica e se consideram em convergência pacífica e respeitosa no que se refere aos seus interesses sociais e aos do "mundo dos brancos", com o qual procuram se identificar socialmente cada vez mais. Outros, embora buscando esta identificação, têm consciência de que são participantes de situações nas quais há conflitos de interesses entre as duas sociedades. Por fim, outros têm forte consciência da situação de opressão a que estão submetidos e, por isso, buscam reforçar a própria identidade étnica indígena, Wapixána, que é contrastiva em relação ao espectro identitário da sociedade dominante, e assumem esta atitude como uma forma de enfrentar confrontos e os avanços dos dominadores sobre suas sociedades e suas terras (SILVA, 2007, p. 60).

Destarte, considero imperativo sublinhar outra dimensão da formação cultural dos Wapichana, dessa vez subjetiva, entendendo sua singularidade como princípio fundamental na continuidade deste grupo enquanto povo. Trata-se da compreensão da fala articulada enquanto repositório da capacidade reflexiva, ou fator inerente à condição se seres humanos. Esta compreensão e a estreita relação com a oralidade são aspectos que contornam a participação dos Wapichana nos espaços de negociação e sociabilidade, os quais tratarei nos capítulos subsequentes. Dessa maneira, para Farage (1997):

> *Udorona* existe na pulsação, na respiração e na fala; sabe-se que há, quando há sangue e voz. Indissociável do corpo, *udorona* é o princípio dinâmico que lhe confere movimento, autonomia e vontade. Sua realidade é ainda apreendida na sombra forte que projetamos ao sol.
> A morte se atesta pela total cessação da respiração, da pulsação e da fala, o que pode ocorrer sem ser em definitivo, nos desmaios, no coma alcoólico e demais lapsos da consciência, eventos todos designados pelo mesmo verbo, (x) *maokan*, morrer. Na morte, diz-se "*udorona umakon naa*", a alma se vai, ou, de forma mais eloqüente, diz-se que alguém se calou, *umashadan* (FARAGE, 1997, p. 89, 90).

Assim, a fala articulada, por sua vez, possui estreito elo com o universo cosmogônico respaldado na língua Wapichana, que se manifesta seja de modo coloquial, seja nos espaços políticos. É dessa maneira que a língua Wapichana arregimenta em torno de si os apelos por sua continuidade e propagação ao longo do tempo em diversos espaços, especialmente entre aqueles que fizeram da cidade sua morada.

Assim, tomando como ponto de partida o conhecimento produzido em torno da natureza sociocultural dos povos Macuxi e Wapichana, penso ser de fundamental importância definir o contorno social das duas etnias a partir da estrutura urbana de Boa Vista.

Antes, contudo, de tratar especificamente do atual núcleo urbano boavistense, gostaria de, nesta etapa do trabalho, discorrer sobre as águas que banham a margem direita da capital roraimense, uma vez que o rio Branco se destaca como o elemento primordial para os desdobramentos que se seguiram após as navegações dos portugueses no mesmo.

1.3. O Forte de São Joaquim

Nos idos do século XVII as regiões às margens do rio Branco foram alvo de investidas militares portuguesas[16], porém, foi no século XVIII o período que se tem amplo conhecimento acerca do histórico de grande parte do contato entre brancos e índios no extremo norte, como consequência das expedições realizadas pela coroa portuguesa em território amazônico, caracterizada como estratégia militar para expulsar os holandeses, ingleses e espanhóis que se encontravam nessa mesma região. Segundo Ribeiro de Sampaio (*in* NOVA DA COSTA, 1949: 186 *apud* CIDR, 1989), os objetivos das entradas dos portugueses na referida região eram claros: sujeição de índios aos portugueses, comércio de escravos (índios), bem como aquisição de pescarias e as chamadas drogas do sertão. No entanto, podemos observar que os reais objetivos vão mais além, a exemplo do impedimento de possíveis invasões à região do extremo-norte da Amazônia (SANTILLI, 2004). É fundamental destacar o papel da ação geopolítica militar nessa fase inicial, uma vez que suas feições demarcam notoriamente a formação social da posterior cidade de Boa Vista, alastrando-se fortemente até os dias atuais, fazendo-se presente nos espaços sociopolíticos dos povos indígenas de Roraima, bem como nos conflitos envolvendo as demarcações de TI´s.

O antropólogo Paulo Santilli (2004) assevera que os primeiros contatos com o povo Macuxi datam desse mesmo período, século XVIII, durante a supracitada ocupação militar portuguesa do vale do Rio Branco. Nesse sentido, buscavam aldear os Macuxi em função do Forte São Joaquim[17] erguido em 1775, localizado no atual Município de Bonfim, a aproximadamente 30 Km de Boa Vista.

[16] CAMPOS, 2011.
[17] Hoje em ruínas, tombado provisoriamente pelo IPHAN em 2011.



Mapa 01: Ruínas do Forte de São Joaquim do Rio Branco e sua distância em relação ao atual núcleo urbano de Boa Vista. Fonte: redesenhado sobre base cartográfica original de IBAMA/SISCOM, 2008

De maneira similar, Nádia Farage e Paulo Santilli (2006) afirmam que os Wapichana foram submetidos aos aldeamentos portugueses no mesmo fluxo temporal, de modo que foram, igualmente, apresados e submetidos ao trabalho escravo no Forte São Joaquim. Observamos, dessa maneira, que os dois povos, Macuxi e Wapichana, foram intensamente utilizados como mão de obra escrava nessa região ao longo do mesmo período. Segundo os autores:

> Para o vale do rio Branco, pode-se igualmente dizer que, apesar desta primeira fase de escravização e aldeamento no século XVIII, o contato se intensifica com a ocupação fundiária, que se inicia com a chegada de colonos civis na segunda metade do século XIX. Com efeito, a colonização civil, que consolida a economia pecuária da região, inaugura a espoliação de territórios indígenas. A ocupação de terras nesta região fez-se acompanhar de mecanismos de arregimentação da população indígena para as camadas mais baixas da sociedade regional que então se formava. (FARAGE e SANTILLI, 2006, p. 267).

A presença indígena na referida fortificação se dava, prioritariamente, para a utilização de mão de obra para a construção e manutenção do mesmo. Foi durante essa mesma ocasião que se intensificaram os aldeamentos como parte do processo colonizador, contabilizando-se um número significativo de indígenas em cinco povoamentos da região, incluindo o povoamento de Nossa Senhora do Carmo (CIDR, 1989), que veio a ser posteriormente a cidade de Boa Vista.

Tal como temos conhecimento de outras regiões nas quais se tem histórico do contato entre povos indígenas e frentes colonizadoras, o processo de incursão portuguesa nas margens do rio Branco se mostrou assaz violento. Por se tratar de uma região fronteiriça, as ações colonizadoras possuíam enfoque estratégico-militar, uma vez que a intenção era a de assegurar o domínio português nas terras amazônicas. Em razão disso, foram erguidos, além do Forte de São Joaquim, internatos e igrejas, espaços que serviram de palco para a supressão das identidades culturais indígenas, numa clara inserção imposta aos indígenas no mercado local e nacional (PEREIRA, 2010).

1.4. As missões evangelizadoras

Antes, contudo, que a fortificação fosse erguida, as missões evangelizadoras já se encontravam em plena atividade. Em 1725, frades Carmelitas fundaram várias missões, a exemplo da Missão do Carmo, posteriormente elevada a Freguesia Nossa Senhora do Carmo do Rio Branco e, tempos depois, município de Boa Vista[18] (CIDR, 2007). As missões evangelizadoras estavam, também, a cargo da ordem beneditina e, posteriormente, da Ordem da Consolata (SANTILLI, 2001. *apud* BAINES, 2012).

Tais ações evangelizadoras, bem como a imposição de mudança dos padrões socioculturais dos povos indígenas da região, acabaram por servir de motores para constantes revoltas entre brancos e índios, onde muitas delas representaram o fim sumário de diversas etnias. Talvez o mais emblemático seja o violento conflito ocorrido no século XIX entre portugueses, Wapichana e Paravilhana[19], no qual incontáveis indígenas foram mortos às margens do Rio Branco, sendo quase totalmente dizimados (CIDR, 1989).

[18] O conjunto de casas existentes da fazenda Boa Vista foi elevada à Município de Boa Vista do Rio Branco pelo Decreto Estadual nº 49 de 9 de julho de 1890 (CIDR, 2007).
[19] Os Paravilhana foram dizimados nesse período.

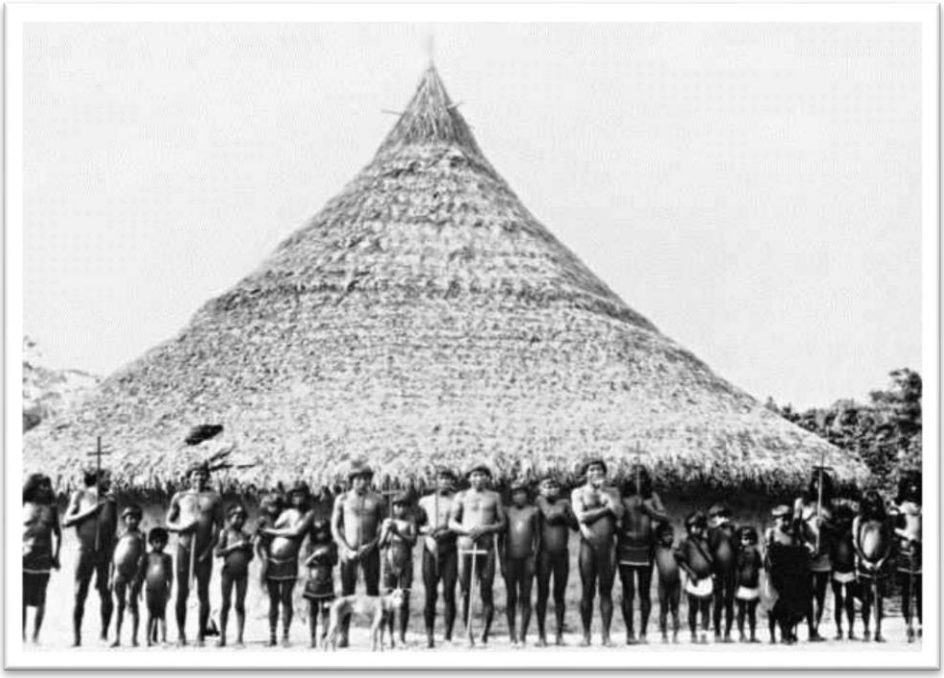


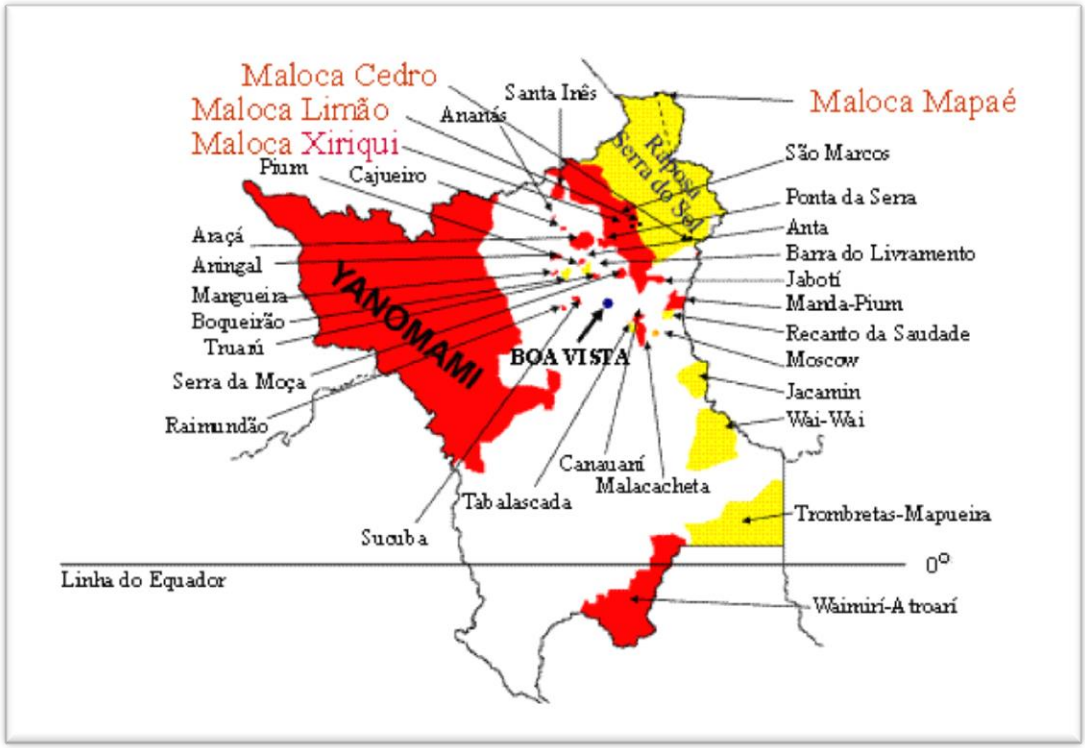
Imagem 04 Grupo Wapichana portando cruzes. Foto do acervo da Divisão de Patrimônio Histórico de Roraima intitulada "Índios do Rio Branco, 1920"

Em informações disponibilizadas pelo Centro de Informação Diocese de Roraima (1989), baseado nos anuários dos missionários beneditinos que passaram a atuar na região a partir de 1909, até o século XVIII o Rio Branco era habitado quase em sua totalidade por indígenas. Com as entradas dos portugueses e a consequente utilização da paisagem regional para pastagem, grupos indígenas passaram a fornecer trabalho em troca de pequenos artigos, roupas, alimento, ferramenta de trabalho, entre outros.

1.5. O decréscimo demográfico

Outros fatores merecem destaque quanto a substancial diminuição quantitativa de grupos indígenas das margens do Rio Branco. O cronista militar Lobo D´Almada (1787 *apud* CIDR, 1989), durante sua viagem ao extremo norte, estimulou a criação de gado e recomendava em seus relatórios que os índios fossem “civilizados” pelos portugueses, o que incluía vesti-los e incentivar o casamento com soldados, numa clara tentativa de integrar totalmente o indígena à civilização que se erguia. Movimento semelhante podemos observar no início do século XX, onde a sociedade envolvente buscava transformar indígenas em trabalhadores nacionais (SANTILLI, 2001 *apud* BAINES, 2012).

Segundo Farage e Santilli (1992 *apud* PEREIRA, 2010), no século XVIII existiam, aproximadamente, 28 etnias ao longo do Rio Branco. Desse número, apenas 8 resistiram ao impacto do contato entre brancos e índios: Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó, Wai-Wai, Yanomami, Ye´kuana e Waimiri-Atroari, atualmente espalhados em 32 Terras Indígenas demarcadas pelo Governo Federal, representando 46,3% do território de Roraima, somando-se as Unidades de Conservação (CAMPOS, 2011).



Mapa 02: Terras Indígenas demarcadas no Estado de Roraima. Fonte: Ecoamazônia, 2012.

Além dos conflitos, outros fatores se apresentaram preponderantes para a dizimação desses povos, como as epidemias e o intenso trabalho escravo:

> Em geral, a situação dos índios continua piorando. Das duas dezenas de povos presentes na região do Rio Branco na época da conquista portuguesa, só quatro sobreviveram enquanto povos: Macuxi, Taurepang, Ingaricó e Wapixana. O restante desapareceu por dizimação (os Paravilhana, por exemplo), quer absorvido por um dos quatro povos remanescentes. (CIDR, 1987, p. 37)

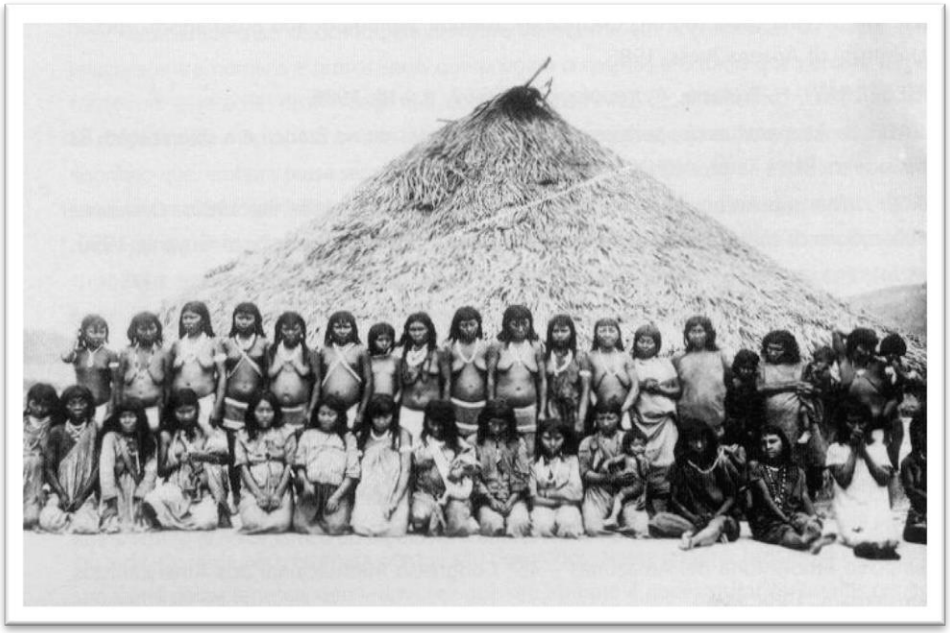


Imagem 05 Foto do acervo da Divisão de Patrimônio Histórico de Roraima, intitulada "Índios do Rio Branco, 1920".

Como consequência da ação portuguesa, bem como da criação de fazendas no lavrado (savana) voltadas para a pecuária[20], parte dos grupos indígenas existentes no alto Rio Branco, a que se mostrara mais resistente à civilização imposta, acabou migrando para as regiões montanhosas:

> Quando o segmento da sociedade brasileira que entra em contato com os índios se caracteriza por uma economia de tipo agrícola, geralmente é constituído por uma massa humana ponderável; seus conflitos com os índios visam simplesmente a tirar-lhes a terra, para poder aumentar suas lavouras. Afetando de maneira acentuada o meio ambiente em que vivem os índios, esse tipo de frente os obriga a se adaptar rapidamente às novas condições para poderem sobreviver (RIBEIRO, 1957, p.24 *apud* MELATTI, 2007, p. 247).

Nesse mesmo fluxo do século XVIII, assinala Farage (1997), a colonização foi empreendida na atual cidade de Boa Vista por meio do Rio Branco. Nesse período, já constatava o viajante Henri Coudreau (1887 *apud* FARAGE, 1997), a população consistia de "Brancos, Mamelucos e de índios, que servem como domésticos para os brancos" (*idem*, p. 33). Embasado nos relatos de missionários e viajantes, temos o mesmo quadro social nesse período, onde a relação entre a população "branca" e indígena é de evidente submissão por parte do último grupo, onde indígenas, particularmente os Wapichana, desempenhavam o trabalho braçal nas fazendas que cresciam de maneira vultosa (CIDR, 1989).

[20] PEREIRA, 2010.

Em fins da década de sessenta, somos tomados pela observação de Ramos (2011 *apud* BAINES, 2012), acerca da sujeição a qual os Macuxi estavam imersos em Boa Vista:

> Eram humildes varredores das ruas de Boa Vista, que mal ousavam levantar os olhos do chão e pareciam querer fazer-se invisíveis para aquele mundo hostil, que os rechaçava ostensivamente. Viviam então o lado mais sombrio da fricção interétnica, relegados à absoluta marginalidade social, cultural e econômica (RAMOS 2011 *apud* BAINES, 2012, p. 34).

Desse retrato, pouco se alterou nos dias atuais. Embora haja um restrito grupo indígena que tenha alcançado certa ascensão social em Boa Vista, destaco que a grande maioria sobrevive em condições de extrema vulnerabilidade social, na periferia da capital. As mulheres indígenas permanecem trabalhando com serviços domésticos e os homens ainda servem de mão-de-obra de baixo custo no ramo da construção civil.

Em 1929, o norte americano viajante e explorador de minérios, Hamilton Rice, também aponta para os indígenas do Rio Branco. Relata que os indígenas já podem ser considerados civilizados e camponeses, uma vez que usam roupas e trabalham no campo como pastores, afirmando que tais indígenas estavam em vias de serem totalmente integrados à sociedade nacional (CIDR, 1987). Interessante destacar que tal ponto de vista ainda possui efeitos e propagação, pois é uma bandeira levantada pelos grupos que veem o indígena da cidade destituído de identidade étnica.

1.6. Os fluxos migratórios e a formação de uma cidade multifacetada

Já em fins do séc. XIX, registra-se na região nordeste do Brasil uma grande movimentação migratória como forma de escapar da intensa seca que acometia os nordestinos. Nesse quadro, observa-se que as correntes migratórias direcionavam para a região sul, mas apontavam especialmente para a Amazônia por conta do extrativismo da borracha, contabilizando-se aproximadamente a 300.000[21] o número de retirantes nordestinos, cuja presença também foi registrada no Rio Branco (LOUREIRO, 1989 *apud* FARAGE, 1997), local onde se instalaram e, embora não fossem possuidores de recursos financeiros, acabaram por configurar uma elite regional dotada de influência política, motivo pelo qual

[21] TEÓFILO *apud* FACÓ, 1983

foram capazes de pressionar o governo local no intuito de legalizar o patrimônio econômico e fundiário que passaram a elevar desde então[22]:

> Uma vez decorrido o momento inicial do contato, não tardou a eclosão de conflitos entre os Macuxi e os pecuaristas, garimpeiros e demais colonos brancos. Entre outros motivos, pelo término dos presentes ofertados a princípio pelos forasteiros recém chegados aos índios; pela devastação das roças indígenas progressivamente invadida pelo gado; pelo cerceamento da mobilidade dos índios, da pesca com o timbó, do acesso às fontes perenes de água, pelo escasseamento da caça pelos campos naturais desde então pretensamente convertidos em pastagens exclusivas para o gado; ou ainda, pelas violências cometidas nas relações de trabalho e abusos sexuais contra as mulheres. (SANTILLI, 1997, p. 63)

Segundo o CIDR (1987), no começo do século XX, Boa Vista, que era até então o único município do território, contava com aproximadamente dez mil habitantes, entre os quais contavam-se 3 a 4 mil brancos ou mestiços, sendo sua maioria fazendeiros ou comerciantes. Já na década de sessenta:

> Devido ao tratamento recebido dos brasileiros, os índios tendiam, nesses anos, a emigrar rumo à Guiana. Porém, com a revolução naquele país e a saída dos ingleses (1968), a situação nas áreas indígenas guianenses (região do Essequibo) piorou consideravelmente e, assim, o processo migratório se inverteu. São os índios Macuxi e Wapixana da Guiana, falantes também da língua inglesa, que vêm para o Brasil. (CIDR, 1987, p. 36)

Posteriormente, na década de 1970, Roraima foi o destino de migrantes atraídos pela abertura de estradas e assentamentos, aumentando a população em até cinco vezes mais até 1991[23]. O garimpo também se constituiu como outro fator de atração, particularmente na década de 80, período em que deixa de ser Território Federal e passa a ser Estado[24], concentrando suas atividades em TI´s: "A notícia da abundância de ouro e diamantes atraiu aventureiros de várias partes do país. A maior parte do trabalho manual, sobretudo o de carregar mercadorias a partir do centro de Surumu, era feito por índios" (CIDR, 1987. p. 32).

Apesar da atividade garimpeira fixar sua ação na região de floresta, foi na cidade de Boa Vista que a grande massa de migrantes se instalou, ocasionando um crescimento urbano de 43% na década de 70, para 65% no ano de 1991 (CAMPOS, 2011). Dessa parcela migratória, a maior fatia corresponde aos maranhenses que representam atualmente 20% da população local (*idem*).

---

[22] FARAGE, 1997.
[23] CAMPOS, 2011
[24] Aprovado pela Constituição Federal de 1988.

Em relação às famílias indígenas que atualmente se fazem presentes na cidade, atento para o fato de que as mesmas disponibilizam suas casas para aqueles que, por diversas razões, necessitam sair de suas comunidades e se estabelecer temporariamente em Boa Vista. A existência das instituições e organizações voltadas para a defesa dos indígenas cuja sede se encontra na capital, também se mostram fator de constante fluxo entre a comunidade e a cidade.

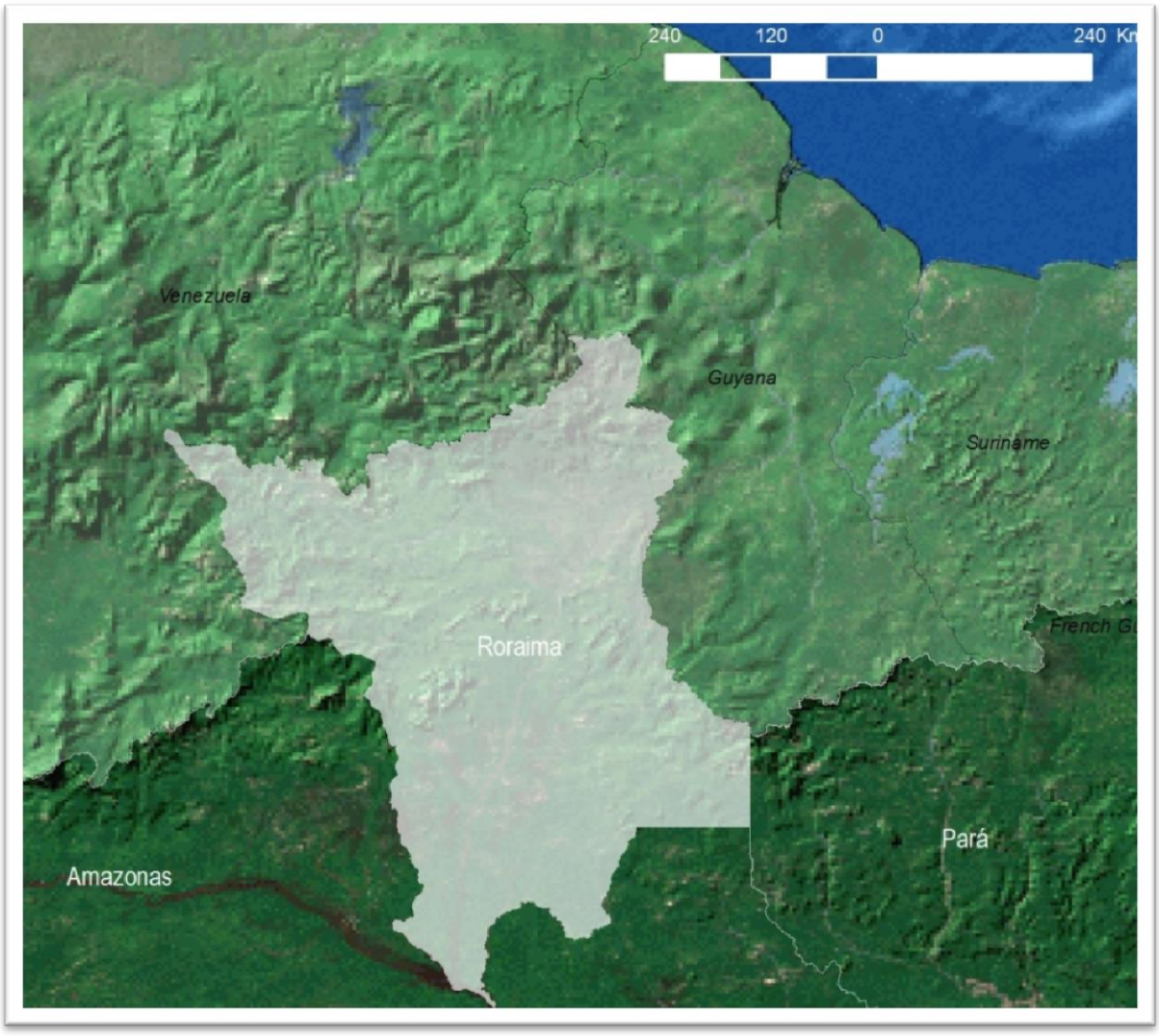
Esse movimento, assim como a existência de estradas nas proximidades das comunidades e a constante travessia de automóveis, evidenciou um grave problema que se apresenta diante das famílias. Trata-se do tráfico de meninas e mulheres indígenas para redes de prostituição na cidade, que já se configura como uma realidade nefasta para as famílias que se encontra definitivamente ou temporariamente na capital:

> Essa (estrada) facilita a transferência, mais ou menos definitiva, dos Wapixana para a cidade, onde bairros inteiros são formados por gerações sucessivas de índios destribalizados. Este último fato favorece outro fenômeno: a possibilidade dos Wapixana que continuam morando nas malocas, terem uma base de apoio em Boa Vista na casa dos parentes que moram definitivamente na cidade. Podem, assim, ir e voltar com facilidade para a maloca, onde continuam trabalhado. Este processo quase sempre acaba, porém, com a decisão de fixarem-se, definitivamente em Boa Vista. A cidade oferece aos jovens a possibilidade de trabalho que,além de resolver os próprios problemas econômicos, são uma solução para superar desacordos com os pais, não mais resolvidos em termos rituais (ritos de iniciação ou de passagem), como ainda acontece com as moças. O trabalho que os jovens Wapixana encontram na cidade, nas serrarias, na construção civil ou nos comércios, são pouco remunerados e os empregadores quase nunca respeitam as leis trabalhistas vigentes. Ainda mais delicada é a situação das moças Wapixana que, cada vez mais empregam-se em lojas ou como empregadas domésticas. É normal encontrar casos de senhoras brancas que pedem as meninas a seus pais para "estudarem na cidade", ajuda-las nos trabalhos de casa, cuidarem das crianças, etc. Quando isso acontece, mesmo quando os pais recusam tais propostas, as moças em seu estado de insegurança cultural, vêem uma possibilidade de fugir na primeira ocasião, certas de poderem encontrar um emprego. Em sua maioria, porém, estas moças acabam sendo exploradas pelas famílias citadinas, não estudam e não são poucos os casos que terminam na prostituição. (CIDR, 1989, p. 74)

Destarte, a vida na cidade acaba por impulsionar aqueles que estavam habituados a um modo de vida essencialmente rural, a uma lógica de consumo típica dos centros urbanos. A necessidade de locomoção, alimentação, vestuário, moradia, entre outras, se apresenta substancialmente diferente na cidade, uma vez que o acesso a tais bens nas comunidades não está necessariamente vinculado ao mercado consumidor. Assim:

> A sociedade urbanizada não indígena como um todo, em Boa Vista e em outras cidades e vilas – onde famílias e pessoas solteiras ou isoladas indígenas se encontram diluídas em meio às populações -, pressiona as sociedades e indivíduos indígenas, direta e indiretamente, de forma a gerar mudanças nos comportamentos, usos e costumes e nos valores, bem como fazendo aflorar necessidades antes não sentidas. (SILVA, 2007, p. 62)

Boa Vista ainda se apresenta como principal núcleo urbano de Roraima, atraindo não só a população das cidades circunvizinhas, mas também venezuelanos e guianenses, em razão da localização fronteiriça do Estado, conforme podemos observar no mapa abaixo:



Mapa 03: Fronteiras do Estado de Roraima. Fonte: Redesenhado sobre base cartográfica original de IBAMA/SISCOM, 2008

É nesse movimento que o fluxo migratório marca profundamente a feição sociocultural da cidade, que passa a se caracterizar como um espaço multicultural. Palco da diferença, a capital se apresenta de maneira heterogênea, comportando em seu espaço pessoas originárias de várias localidades do Brasil: são roraimenses, maranhenses, cearenses, gaúchos,

cariocas, paulistas, entre outros, que se espalham e imprimem seus hábitos socioculturais nos Centros de Tradições Gaúchas, nas quadrilhas juninas, nos bois-bumbás e em demais festividades.

Nessa perspectiva, David Harvey (2006), geógrafo inglês, traz algumas contribuições que podem ser aplicadas a esta observação. Segundo ele, "a aparência de uma cidade e o modo como seus espaços se organizam formam uma base material a partir da qual é possível pensar, avaliar e realizar uma gama de possíveis sensações e práticas sociais (*idem*, p. 69)." Seguindo essa linha de raciocínio, projeta-se num mesmo espaço sentidos atemporais e encontros dos aspectos multiculturais presentes em cidades. Em Boa Vista, por exemplo, pensando-a a partir de sua organização e configuração social, é possível realizar uma leitura encadeada pela conformação pluricultural da mesma, aspecto este tão característico do local. Sendo a capital roraimense o palco onde se encontram sentidos culturais múltiplos, a presença de povos indígenas, recuados em bairros periféricos e dispostos em sua grande maioria em casas de madeira, sem cercas ou muros[25], representa uma ampla dimensão na cidade marcada pela diferença.

1.7. O quadro geral dos indígenas de Boa Vista: indicadores imprecisos

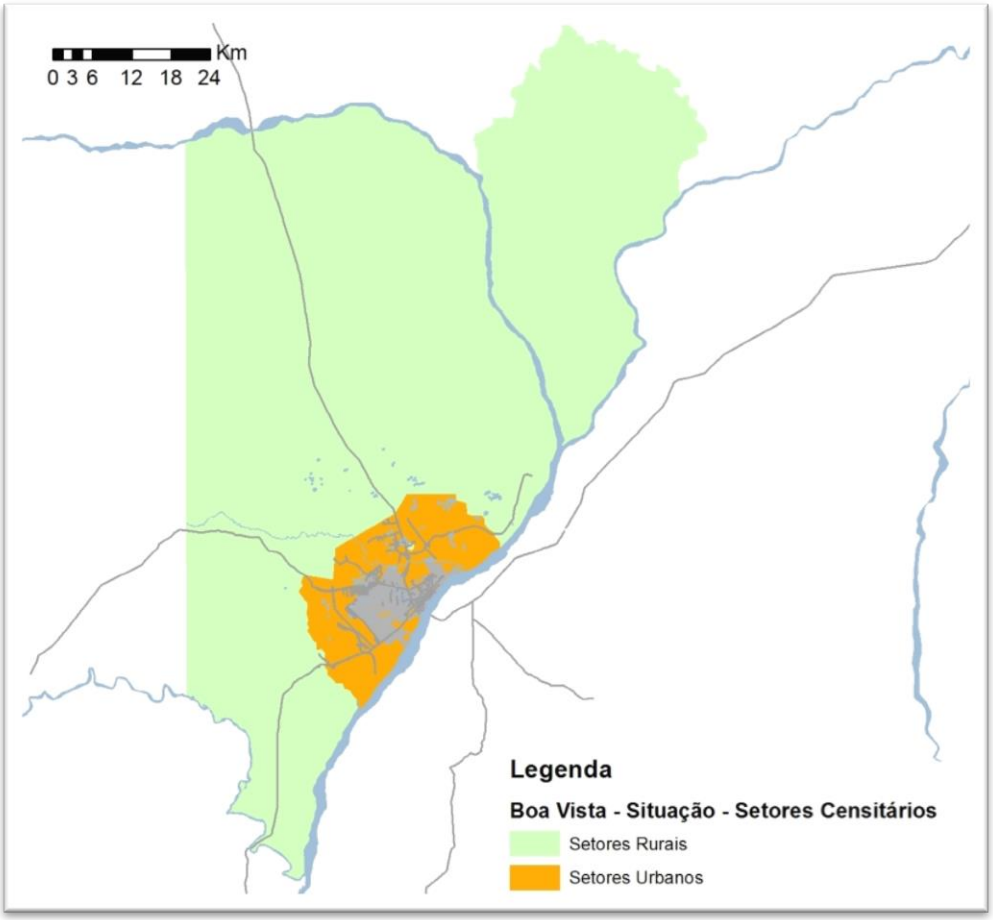
A história produzida por pesquisadores e viajantes, como vimos anteriormente, nos permite compreender como a relação entre população indígena e não indígena foi construída e reproduzida ao longo das gerações subsequentes ao século XVIII. Em consonância com essa leitura histórica que excluiu a presença indígena, observamos na contemporaneidade uma dinâmica política, econômica e social desfavorável aos Macuxi e Wapichana em Boa Vista, um cenário erguido pela sociedade envolvente que se fixou nos territórios tradicionalmente ocupados pelos indígenas.

Nessa perspectiva, observamos como um dos fatores desfavoráveis a essa parcela da população é a imprecisão quantitativa com a qual os indígenas da cidade são representados. Segundo o CIDR (1987), no começo do século XX, Boa Vista, que era até então o único município do território, contava com aproximadamente dez mil habitantes, entre os quais contavam-se 3 a 4 mil brancos ou mestiços, sendo sua maioria fazendeiros ou comerciantes.

[25] Tal como estão dispostas nas comunidades.

No último censo demográfico[26], foram contabilizados em Boa Vista um total de 284.313 habitantes. Desse montante, apenas 6.072[27] pessoas se identificaram como indígenas no núcleo urbano boa-vistense (IBGE, 2010). Segundo informações da Prefeitura Municipal de Boa Vista e a ODIC (2010), existem aproximadamente 31.000 indígenas, ou 4.600 famílias[28] de várias etnias que residem na capital roraimense. Temos, dessa forma, uma divergência significativa nos dados apresentados pelas instituições, o que impossibilita ter uma real dimensão numérica da presença indígena em Boa Vista.

Ao buscar um quantitativo destes grupos em perímetro urbano na estrutura administrativa municipal, mais especificamente na Superintendência de Assuntos Indígenas (SAI) vinculada à Secretaria Municipal de Gestão Ambiental e Assuntos Indígenas (SMGA), são oferecidos apenas indicadores dos indígenas localizados na área rural da cidade, em zonas de TI´s demarcadas.



[26] IBGE, 2010.
[27] Ao todo, no município de Boa Vista (zona rural e urbana), 8.500 é o total populacional que se identifica enquanto indígena. Quanto ao montante indígena urbano, Boa Vista ocupa a 5ª posição no ranking dos municípios com mais população indígena (IBGE, 2010).
[28] CAMPOS, 2011.

Mapa 04: Setores Censitários Rurais e Urbanos. Fonte: Redesenhado sobre base cartográfica original IBGE, Censo 2010

A imprecisão dos dados demográficos também revela a fragilidade e ineficácia em quantificar dados socioculturais de povos indígenas, em razão da inadequação dos instrumentos que são atualmente utilizados. Também se inclui nessa problemática a contabilização de povos pertencentes à determinadas etnias, como por exemplo, os Macuxi e Wapichana, por conta da incidência de comunidades mistas no território brasileiro.

Comumente, durante a aplicação censitária, os indígenas de Boa Vista possuem dificuldades na auto identificação de "cor" ou "raça", com base nas categorias utilizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Destarte, sendo as questões que envolvem a categoria identidade fatores que se apresentam de maneira bastante complexa nos indicadores sociais, corroboramos com Melatti (2007) na perspectiva de que e faz necessário um preparo diferenciado com recenseadores que lidam diretamente com indígenas, inclusive aplicando um tempo maior na entrevista, realizando mais claramente os questionamentos que na maioria das vezes são perguntas estranhas aos indígenas, bem como preparar o entrevistador para lidar de forma mais eficiente com as barreiras linguísticas. De outro modo, os indígenas continuarão sendo quantificados de modo ineficaz, onde as especificidades étnicas, que fazem toda diferença, permanecerão obscurecidas por indicadores quantitativos ineficientes.

Assim, tendo em vista os entraves cotidianos que envolvem a supressão das necessidades básicas diárias, refletimos que a mesma dificuldade se faz presente nas demandas culturais levantadas pelos Macuxi e Wapichana de Boa Vista. Tais demandas, que serão mais especificamente abordadas no capítulo subsequente, sinalizam que a preservação, apoio e fomento das culturas Macuxi e Wapichana já se consolidaram como pautas reivindicatórias fundamentais entre aqueles que residem no núcleo urbano, apesar da ausência de setores específicos no poder público estadual e municipal para tratar a questão, conforme tratarei a seguir.

1.7.1. Boa Vista hoje: estrutura administrativa e o lugar da cultura

Tendo em vista os fatores sócio-históricos sob os quais a capital roraimense foi erguida, fatores estes amplamente correlacionados aos povos indígenas e ao universo de significações culturais atribuído por estes grupos à cidade, me detenho neste último tópico a problematizar o lugar concedido a este e outros entendimentos de cultura na estrutura administrativa de Boa Vista.

No âmbito municipal, a inexistência de uma Secretaria de Cultura faz com que as pautas que seriam a ela direcionadas acabem por serem encaminhadas às estruturas voltadas para educação ou turismo. Dessa maneira, observamos que o entendimento político e administrativo de cultura, bem como de ações voltadas para esta, é exponencialmente divergente da perspectiva defendida e reivindicada pelos múltiplos grupos sociais presentes em Boa Vista.

Temos, assim, um poder público opera com os incentivos aos megaespectáculos, ou a tudo aquilo que pode gerar eventos de porte considerável e atração de massas, a esse exemplo, as ações de fomento a cultura são os grandes shows musicais com os artistas nacionais que atraem o grande público. Dessa maneira, são de curto alcance as ações de fomento que sejam capazes de visibilizar a compreensão de cultura inerente aos indígenas de Boa Vista, compreensão esta associada ao sentido de legitimidade quanto ao pertencimento dos mesmos na cidade. Não obstante, não são apenas as culturas indígenas que atravessam franco processo de negligência por parte da estrutura administrativa municipal, mas as expressões culturais de grupos sociais marginalizados, em suas amplitudes, não possuem amparo e fomentos efetivos em projetos que visam as suas manifestações, difusão e valorização.

Evidentemente, não seria possível reproduzir neste capítulo todos os argumentos alusivos às ações do poder público que priorizam determinado entendimento de fomento à cultura em detrimento de outros, contudo, cabe uma breve análise.

Concebendo Boa Vista enquanto palco da diferença, no sentido de ser caracterizada como um lugar onde múltiplas identidades socioculturais se encontram, temos, nessa perspectiva, determinados setores sociais que, amparados ou inseridos no poder público, se utilizam de suas referências culturais como ferramenta de auto afirmação, ao passo que delimitam as fronteiras simbólicas entre as estratégias de pertencimento de outros grupos sociais, entre eles os indígenas, num movimento semelhante ao que Leite (2009) denominou de *abstenção social do encontro*:

> A cidade abriga em sua complexa demarcação espacial urbana as fissuras do sujeito na forma dispersiva dos lugares na vida pública. (...) Entendo por lugares as demarcações físicas e simbólicas do espaço, cujos usos os

> qualificam e lhes atribuem sentidos de pertencimento, orientando ações e sendo por estas delimitadas reflexivamente. De modo complementar, podemos falar numa espécie de abstenção social do encontro. Abstenções são atitudes deliberadas de recusa ao encontro com o outro (estranho). São recusas racionais que formatam ações defensivas, seja pelo medo, xenofobia ou pelo desejo explícito de se diferenciar e de não se envolver com outros matizes culturais da vida social. Obviamente que essas abstenções se manifestem de modo muito distinto, a depender de classe e grupo social. (LEITE, 2009, p. 198)

Acrescido a tal fato, é necessário sublinhar que os setores populares associados à cultura em Roraima, Estado significativamente constituído por imigrantes[29], vem alinhavando uma compreensão acerca do que vem a ser a identidade cultural local. Apesar da pluralidade cultural perceptível no cotidiano, através de manifestações gastronômicas, linguísticas, artesanais, etc, tal busca é direcionada no sentido de construir a identidade cultural, no singular, que realize referência simbólica ao que é ser roraimense. Todavia, existe forte conflito entre grupos sociais dominantes que construíram, desde seu início, o perfil de Estado "anti-indígena", com o qual é reconhecido. Tal perfil se configura na medida em que se forjam memórias, obscurecendo ou aniquilando outras. Em Boa Vista, particularmente, tais ações produzem efeitos que repousam na deliberada condição de invisibilidade social com a qual os povos da cidade estão sujeitos, o que será mais densamente explorado a *posteriori*.

Temos, desse modo, uma estrutura político-administrativa municipal que apresenta dificuldades em contemplar a camada populacional indígena do perímetro urbano. Dissonante a isso, os Macuxi e Wapichana de Boa Vista vêm construindo uma narrativa de pertencimento que inter-relaciona os aspectos socioculturais engolidos pela história oficial e, posteriormente, pela sociedade em posse do poder público. Tal narrativa possui respaldo na Organização dos Indígenas da Cidade e Universidade Federal de Roraima, por meio de ações de valorização das expressões culturais dos povos que residem na capital roraimense.

Assim, a maneira como os grupos têm se organizado em torno de suas demandas na cidade é o foco do capítulo subsequente.

[29] 54,1% da população do estado é natural de Roraima (SEPLAN, 2012 *apud* CAMPOS, 2011)

CAPÍTULO II
A ORGANIZAÇÃO DOS INDÍGENAS DA CIDADE: PRÁTICAS CULTURAIS E SOCIABILIDADE NO PERÍMETRO URBANO DE BOA VISTA

Eu creio que não podemos deixar desaparecer, nós devemos manter, até porque nós indígenas moramos aqui na cidade, mas isso não quer dizer que isso vai fazer com que a nossa cultura vai se acabar. Porque esse é o nosso costume, então não tem como acabar, mas sim nós devemos manter.
(Depoimento de H.S.)

Neste capítulo, pretendo abordar as questões relacionadas à maneira como os Macuxi e Wapichana, enquanto grupos étnicos, se organizaram - e se organizam - em torno de suas demandas socioculturais na cidade. Tomo como principal enfoque as experiências de campo possibilitadas através da Organização dos Indígenas na Cidade (ODIC), do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, bem como de outros espaços construídos pelos povos indígenas de Roraima, os quais serão mais detalhadamente mencionados ao longo do presente capítulo. Porém, antes de dar seguimento ao trabalho, acredito ser pertinente explanar brevemente acerca das decisões necessárias à elaboração das reflexões contidas nos parágrafos que se seguem.

A *priori*, é necessário atentar para as fontes e os recursos bibliográficos aqui empregados. Ao longo do texto recorro às dissertações e outros aparatos teóricos, mas, também, à produção mais recente concernente aos indígenas da cidade de Boa Vista. Esta produção diz respeito ao material que vem sendo desenvolvido pela ODIC e UFRR, a exemplo do *Diagnostico da Situação dos Indígenas na cidade de Boa Vista – Roraima*, de Souza & Repetto (2007), elaborado com o intuito de conscientização social de grupos indígenas do perímetro urbano boa-vistense e da sociedade envolvente. Deste diagnóstico utilizei trechos de depoimentos que, conquanto fortemente engajados, solidificam o quadro geral de minhas percepções de campo. Faço uso também dos documentos institucionais da ODIC, como recurso válido na compreensão dos valores embutidos nesta entidade. Ademais, apelo aos depoimentos veiculados em revista produzida pelos discentes e docentes da UFRR, de circulação local, em razão de a mesma problematizar os conflitos dos grupos étnicos que transitam entre dois mundos: o urbano e o comunitário. A busca por estas fontes alternativas se deu em virtude da escassez de referencial atinente às populações indígenas da/na cidade, bem como tais fontes mostraram-se profícuas na medida em que expressam o ponto de vista de povos Macuxi e Wapichana sob a ótica dos mesmos acerca da experiência na capital

roraimense. Busco ainda apreender e correlacionar os estudos produzidos no âmbito do IPHAN-AM relativo aos grupos étnicos localizados no perímetro urbano de Manaus –AM. Estes estudos possuem como foco a etnogênese destes grupos, ao passo que sublinham a situação destes grupos até os dias atuais.

Possuindo como opção metodológica a abordagem etnográfica, no âmbito da antropologia, recorri à observação participante como parâmetro analítico e de aproximação com os interlocutores que tornaram possível o andamento desta pesquisa. Tal aproximação foi empreendida a partir da participação em reuniões mensais promovidas pela Organização dos Indígenas da Cidade, participação em atividades organizadas pela Universidade Federal de Roraima voltada para os Macuxi e Wapichana que residem em Boa Vista, bem como participação em salas de aula onde são ministradas aula de língua Wapichana. Fiz-me presente ainda em Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima, além de reuniões e elaboração de oficinas de educação patrimonial em comunidades indígenas localizadas em Terras Indígenas no interior do estado. Destaco, dessa maneira, a importância das participações nesses últimos espaços citados que, embora não necessariamente estejam voltados para os grupos indígenas que estão localizados em perímetros urbanos, possibilitaram um aguçamento dos sentidos quanto ao posicionamento dos vários povos que vivem em suas Terras Indígenas demarcadas em relação aos indígenas, de todas as etnias, que residem na cidade de Boa Vista. Além disso, foi possível orientar o olhar quanto às principais dificuldades enfrentadas nas comunidades e destacar algumas das razões pelas quais os Macuxi, Wapichana, Ye´kuana, Ingarikó, Patamona e tantos outros povos que enxergam na cidade uma possibilidade de dias melhores, optam pela mudança.

Sublinho, então, o exercício de imersão sociocultural no cotidiano dos Macuxi e Wapichana na cidade de Boa Vista com os quais foi possível dialogar durante o caminho percorrido ao longo deste estudo. Nessa perspectiva, a etnografia é aqui entendida enquanto uma abordagem prioritariamente sensível, na qual o pesquisador permite-se uma ampla experiência a partir do contato, do diálogo e até mesmo com a ruptura de expectativas erigidas com as aproximações preliminares (CLIFFORD, 2008).



Imagem 06: Oficina de Educação Patrimonial na comunidade Três Corações em que participei como colaboradora. Foto de Priscila Borges/2012

Além disso, a utilização da entrevista como instrumento válido na construção da pesquisa se deu por duas razões: a primeira, pela falta quase completa de bases historiográficas documentais e, a segunda, pela possibilidade de observar não apenas o entrevistado, mas a situação e sua capacidade de se revelar nos detalhes, além da viabilidade de obtenção de informações que de outra forma não seria possível (DENCKER & VIÁ, 2001). Evidentemente, a escolha em empregar o recurso audiovisual nas entrevistas não se deu por razões meramente estéticas, ou como exercício fílmico. A possibilidade de difundir as faces e as vozes daqueles que são silenciados e invisibilizados diariamente se mostrou assaz profícua na medida em que evidencia para as mais diversificadas camadas sociais presentes no estado, através do apelo imagético, o fato de que os Macuxi e Wapichana de e em Boa Vista permanecem indígenas e querem não apenas ser reconhecidos, mas respeitados em sua alteridade.

Assim, permitindo que os discursos, a convivência (ainda que relativamente breve) e as situações vivenciadas guiassem a trajetória e a construção deste estudo, foi possível traçar determinadas premissas que serão mais amplamente abordadas adiante.

2.1. Assembleias e reuniões: espaços políticos e socioculturais

Participando, a convite institucional, de reuniões e assembleias promovidas pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), foi possível ter conhecimento de algumas questões sociais presentes no cotidiano dos povos indígenas de Roraima, respeitando as suas singularidades. Sobre esse ponto, considero interessante uma maior descrição. Tanto em reuniões como em assembleias, estão presentes povos indígenas, abrangendo a maioria das etnias presentes em Roraima, tuxauas[30] de diversas comunidades do estado, representantes e membros de organizações indígenas[31], representantes de órgãos estadual[32] e federal[33], além de organização não governamental[34]. As reuniões costumam tratar de pautas mais específicas, como educação, política, projetos sociais locais, entre outras questões do gênero.

As assembleias, por sua vez, costumam envolver um maior número de participantes e possuem como eixos de discussões assuntos mais amplos, como gestão e definição de agenda do CIR e demais instituições que possuem ações voltadas para os povos indígenas em Roraima. Em ambas as ocasiões, as pautas não se esgotam em apenas um encontro, se estendendo para dois ou três dias de discussões. Todas as pautas são bastante participativas e nenhum encaminhamento é dado sem que haja a escuta dos pontos de vista de todos os presentes, iniciando-se com a fala do líder, abrindo a reunião e em seguida passa-se a fala para que os tuxauas façam relatos ou observações sobre as comunidades nas quais residem. Com a mediação de um representante do CIR, esses espaços de encontros se organizam com mesas e cadeiras para que os convidados a participar se sentem de frente para os ouvintes que são acomodados em cadeiras de plástico formando um semicírculo, a depender da quantidade de participantes.

[30] Líder comunitário.
[31] Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), entre outras.
[32] Secretaria Estadual de Educação, Cultura e Desporto, Secretaria do índio.
[33] Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN), Universidade Federal de Roraima, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), entre outros.
[34] Instituto Socioambiental.



Imagem 07: 41ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima, no Lago Caracaranã. Foto de Luciana Melo mar/2012

2.2. A política emancipatória e os fluxos migratórios

Dado este panorama, gostaria de introduzir o leitor no universo que envolve este capítulo, iniciando com uma reflexão acerca da política emancipatória adotada pelo Estado brasileiro nos idos dos anos de 1960 e que reflete diretamente no entendimento que a instância federal possui em relação do indígena que reside na cidade.

O Estatuto do índio de 1973, nos Artigos 7º, 9º, 10º e 11º, trata da assistência, tutela e emancipação, podendo esta última ser requerida pelo indivíduo ou pela maioria dos membros de uma comunidade indígena. Especificamente no Artigo 9º, consta que para que haja emancipação do regime tutelar estabelecido pelo Estatuto, deve-se cumprir os seguintes requisitos: possuir idade mínima de 21 anos, falar a língua portuguesa, ser capaz de exercer atividade útil na sociedade não indígena, bem como possuir entendimento dos costumes da mesma.

Nessa perspectiva, gostaria, em estudos realizados pelo antropólogo Julio Cezar Melatti (2007), no ano de 1977, o governo deu início a uma campanha para incentivar a emancipação de indígenas, fato que, observa o autor, causou repulsa na sociedade civil e

população indígena. Ainda segundo Melatti (2007), a resposta da comunidade indígena e não indígena foi reflexo do entendimento das razões obscuras que conduziram a ação do governo, que, para o antropólogo: "o principal alvo era a liberação das terras de comunidades emancipadas, de modo a facilitar a sua compra pelos não índios, além de afastar do órgão governamental indigenista aqueles líderes indígenas mais reivindicativos (*idem*, p. 272).

Havia ainda o entendimento de que, uma vez afastados de suas comunidades e dispersos na cidade ou zona rural, os indígenas, abandonando definitivamente seu local de origem, realizavam uma emancipação espontânea (MELATTI, 2007). Tratando-se especificamente de Roraima, podemos correlacionar ao que o autor chamou de emancipação espontânea na medida em que grupos indígenas realizavam um movimento migratório em direção à Boa Vista. No entanto, devemos aprofundar ainda mais esta questão, uma vez que as razões que motivam as migrações de povos como os Macuxi e Wapichana estão além de uma emancipação intencional ou consciente. Tais razões remontam a um complexo sociocultural ainda não suficientemente explorado pela academia e que aprofundarei a seguir.

2.3. Os Macuxi e Wapichana em Boa Vista: da cidade, migrantes, desaldeados ou destribalizados?

Um aspecto merecedor de destaque são os termos institucionais utilizados, por exemplo, pela FUNAI e FUNASA, para designar os povos que vivem em cidades, ou que não se encontram em Terras Indígenas demarcadas pelo Governo Federal: são "desaldeados" ou "povos destribalizados". Nos textos acadêmicos, o termo que frequentemente surge fazendo referência a esse grupo é de "índios urbanos", conforme ilustra a abordagem de Souza (2009) em sua dissertação de mestrado[35]. Percebo, contudo, que tais termos devem ser interpretados com cautela, uma vez que as palavras "aldeias", "tribos" e "índios" são tomadas por parte dos indígenas como expressões pejorativas que enfatizam um caráter colonizador de concepção desses povos. Dessa forma, em Boa Vista, os povos se identificam como "indígenas da cidade". Para a entrevistada[36] D.S., 30 anos, da etnia Wapichana, sexo feminino, nascida no

[35] Ver SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. **População Indígena de Boa Vista/RR: uma análise sócio-econômica**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, 2009.

[36] Depoimento concedido em 25/08/2011.

município de Bonfim, residindo atualmente no bairro União, vendedora de cosméticos e presidente da ODIC, em sua reflexão acerca da atuação da ODIC:

> Olha, assim, é diferente porque a maioria das pessoas falam assim "ah, é índio da cidade? Não, o índio tem que ficar na sua comunidade"... Certo, só que nós já nascemos aqui. Tem essa diferença da cidade como na cidade. Quem já nasce, né, dentro da cidade mesmo, tem uma mistura com o branco, tem a mistura com negro, então, assim, é uma cultura bem misturada (D.S., 2011)

A maneira como passaram a se identificar, por sua vez, conduz a duas perspectivas diferentes, mas que se articulam constantemente: uma diz respeito ao sentido de pertencimento gerado a partir da refutação da condição de imigrantes na cidade e, outra, relacionada à institucionalização das demandas políticas e socioculturais dos indígenas da cidade.

2.3.1. O imigrante é o outro

Assim, para parte deste grupo, particularmente aqueles inseridos no ensino superior, a condição de imigrante não corresponde à realidade histórica, uma vez que seus antepassados já se encontravam na região que compreende a cidade de Boa Vista tempos antes do início da colonização, assim como foi abordado no capítulo anterior. Para as lideranças Macuxi e Wapichana da cidade, esse movimento que preconiza a constante afirmação da etnogênese é fundamental na medida em que a permanência no contexto urbano exigiu dos mesmos o entendimento de que estavam inseridos em um ambiente de ininterrupta negociação pela legitimidade da presença indígena local.

Nesse direcionamento, o imigrante é entendido, portanto, como a população "branca" que se estabeleceu posteriormente na cidade. A tal fato soma-se que os valores atribuídos à demarcação de fronteiras, seja ela intermunicipal ou mesmo internacional, são divergentes para os atores envolvidos, uma vez que a referida ação não possui a mesma significação territorial entre população indígena e sociedade envolvente, já que as comunidades e as etnias se estendem para além das delimitações oficiais. De acordo com depoimento extraído do *Diagnostico da Situação dos Indígenas na cidade de Boa Vista – Roraima,* de Souza & Repetto (2007), podemos correlacionar este entendimento mais claramente:

> (...) temos a consciência de que, nós indígenas, não estamos invadindo a cidade. Pelo contrário, foi a cidade que invadiu o nosso território, os antigos territórios, os antigos territórios das comunidades indígenas. (...)
> Por esses e motivos e por outros mais, os indígenas saíram buscando alternativas de vida e, depois de passar por fazendas e/ou garimpos, chegaram à periferia da cidade para morar nas casas de parentes e amigos.
> É por isso que resistimos à ideia de que nos considerem imigrantes. Sabemos que os processos de migração das áreas rurais para os centros urbanos são um fenômeno mundial e, em especial, latino-americano, que se intensificou na metade do século XX. E é por isso que defendemos que esse não é um bom conceito para definir a nossa situação na cidade de Boa Vista. Afinal, o que estamos fazendo é um movimento interno dentro dos nossos territórios ancestrais, que foram retaliados e divididos entre Brasil, Venezuela e República Cooperativista da Guiana, sem sermos consultados ou estarmos de acordo.
> Acreditamos que legítimos migrantes em Roraima são os nordestinos, os maranhenses, os paulistas, os gaúchos e outros povos que vieram de longe. Nossas raízes culturais estão fincadas entre o Monte Roraima e o Rio Branco. (SOUZA & REPETTO, 2010, p. 10)

Nesse ínterim, existe clara compreensão por parte das lideranças indígenas da cidade em relação ao multiculturalismo que permeia a formação social de Boa Vista sem, contudo, deixar de exaltar a dupla relação de conflito e justaposição cultural que os diferentes grupos sociais passaram a estabelecer na capital roraimense. Nessa perspectiva, para a historiadora Azenate Braz (2010):

> Verificamos assim, que Boa Vista é formada por essa hibridação, onde a cultura indígena coexiste com a não-indígena, em uma constante reestruturação simbiótica. Podemos sugerir que não existe uma homogeneidade cultural boa-vistense, onde todas as culturas estão envolvidas, nenhuma é pura, todas são híbridas. (BRAZ, 2012, p. 131)

Tal diferenciação ainda é sublinhada através da maneira com a qual as relações são mantidas entre a comunidade e a cidade, por aqueles que transitam entre os dois terrenos. Para o pesquisador Reginaldo Gomes (2012)[37], em seu depoimento veiculado em revista de circulação local, os indígenas na cidade são parentes dos que já se encontram em Boa Vista, porém, também possuem uma estreita ligação com os parentes que se encontram na zona rural, participando do cotidiano das comunidades, como limpeza da mata para o plantio e farinhada, bem como participam dos trabalhos executados na cidade, como partos, construção de casas. A esse grupo, acrescento também aqueles que se encontram na cidade temporariamente em razão da educação formal. Dessa maneira, o indígena na cidade é aquele que permanece provisoriamente, por alguma razão específica, brevemente deslocando-se de

[37] SOUZA, W. Índio Urbano – deixa-se a aldeia, preservam-se os hábitos. **Tepui**. 1ª edição. Boa Vista, v. 1, nº 1, p. 28-31, 1º semestre de 2012.

volta para a sua comunidade. Não há, nesse sentido, um sentimento de pertencimento ao núcleo urbano. Segundo o depoimento de Alex Macuxi[38]:

> Na aldeia trabalho para mim e paro na hora em que eu quero. Na cidade, tenho que trabalhar para os outros para poder me manter e estudar. O horário é feito pelos outros. Lá é mais tranquilo. Aqui há o trânsito, que é um vai e vem sem parar. Temos que andar prestando atenção. Na comunidade o ar corre mais solto. (p. 30)

Ainda segundo a historiadora Azenate Braz (2010), respaldada no argumento de Canclini (2006), os índios que vivem em Boa Vista constituem uma categoria social específica na medida em que representam a si próprios e a sociedade não-indígena, pois uma vez fora de suas comunidades de origem, reestruturam os saberes como forma de sobrevivência na cidade, num movimento que ressalta a hibridez cultural na capital roraimense, evidenciando o tradicional e o moderno.

2.3.2. Ser da maloca da cidade

Sob outra ótica, compreendo que a organização dos povos que residem em contexto urbano pode ser considerada uma nova forma de configuração comunitária, em outras palavras, a cidade em si passa a ser experimentada como uma forma de se estabelecer um grande aldeamento, onde embora não haja um tuxaua[39], existem entidades organizadas voltadas especificamente para essa parcela indígena. Para Canclini (2006), os grupos humanos, particularmente os periféricos, buscam formas seletivas de convivência em espaços de sociabilidade, demarcando singularidades próprias desses mesmos agrupamentos. Pensar dessa maneira possibilita um maior entendimento no que diz respeito à relação que os povos da cidade mantêm com o contexto no qual estão inseridos, bem como possibilita novos parâmetros para se refletir acerca do dinamismo cultural, relações interculturais, além de possíveis ressignificações culturais a partir do contexto no qual os indígenas da cidade estão inseridos. Para a entrevistada[40] D.S., 30 anos, da etnia Wapichana, sexo feminino, nascida no município de Bonfim, residindo atualmente no bairro União, vendedora de cosméticos e presidente da ODIC membro da Organização dos Indígenas da Cidade:

[38] *idem*
[39] Líder comunitário.
[40] Depoimento concedido em 25/08/2011.

> (...) na realidade, Boa Vista mesmo é a maloca maior que tem... Nossos outros indígenas já saíram, já morreram, alguns estão buscando a sua identidade, outros já se identificam, alguns não se identificam, porque aqui dentro de Boa Vista são 35 (mil) indígenas, alguns não se identificam quando vão se consultar, você olha pra ele e às vezes ele diz "não, não sou", mas ele é, porque que não se identifica? Porque tem o preconceito... E aí a ODIC tá dizendo tem que dar visibilidade ao povo indígena, pra gente conquistar os direitos que nós temos e nos é negado. (D.S., 2011)

Promovendo uma relação entre o fenômeno de povos indígenas em contexto urbano de Manaus e considerando o movimento migratório, os pesquisadores Fábio Lira & Ruth Almeida (2008), por sua vez, entendem que:

> Neste crescente processo de urbanização e migração das populações indígenas para as cidades, o reconhecimento étnico não está pautado na posse da terra, cultura material ou mesmo em seus genótipos, mas sim no auto-reconhecimento o reconhecimento de seus pares assim como também pelo não indígena. (...) Há situações que mesmo as próprias organizações sociais indígenas configuram-se de maneira a formar grandes aldeias urbanas (LIRA & ALMEIDA, 2008, p. 34).

Embora, no caso específico de Boa Vista, a condição de imigrantes seja refutada, é possível promover uma relação paralela entre as duas cidades na medida em que, entre as pautas reivindicatórias que objetivam a visibilidade dos indígenas da cidade, paira o entendimento de que precisam ser reconhecidos em sua alteridade para fazer valer os direitos conquistados ao longo da história.

2.4. A Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC)

A relação com a Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC) foi iniciada a partir do encontro, em reunião organizada pelo CIR, com a então presidente Denise. Nessa ocasião, fui convidada para participação das reuniões que são realizadas mensalmente, conforme será abordado posteriormente. Foi durante a primeira participação que despertei para a intenção de me aprofundar na temática dos indígenas da cidade enquanto objeto de pesquisa. Dessa maneira, as participações nestas reuniões foram documentadas em caderno de campo.

Destarte, sinalizo que as organizações sociais que defendem os direitos dos indígenas que habitam perímetros urbanos também se fazem presentes no estado vizinho, Amazonas, a

exemplo da AMARN, ASIBA, COIAB, COIAM, COICA, FOIRN e ACINCTP[41]. O Movimento Indígena promovido por essas instituições consistem na construção de demandas políticas, encontros sociais, celebrações e ocasiões festivas que exaltem o fortalecimento da identidade indígena e orgulho em relação ao pertencimento étnico (LIRA & ALMEIDA, 2008), em muito se assemelhando às ações promovidas pela ODIC.

Atinente à Boa Vista, embora se tenha registros documentais da presença dos povos na região[42] desde os tempos da colonização deste território no século XVIII, somente entre os anos de 2005 e 2006 que os povos indígenas da cidade, particularmente os mais jovens, organizaram-se em entidade, comprometendo-se a dar maior visibilidade a este grupo. Foi criada, então, a Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC) que promove a interlocução entre indígenas e poder público, no sentido de que os direitos conquistados pelos povos sejam também válidos para os indígenas da cidade, uma vez que permanecem enquanto tal em contexto urbano.

Partindo do princípio de que se fazia urgente diagnosticar a situação em que os indígenas da cidade estavam vivendo, foi realizado um estudo por essa mesma organização em parceria com a Universidade Federal de Roraima, no qual se identificou um número reduzido de pesquisas sobre a temática, mas encontraram informações que remontam à ocupação e processos migratórios em Boa Vista. Deste diagnóstico resultaram duas publicações[43] que trazem depoimentos, dados estatísticos, além de informações acerca dos principais problemas enfrentados na cidade. Neste estudo, realizado pelos Macuxi e Wapichana que compõem a entidade, foram identificados os povos Macuxi, Wapichana, Patamona e Wai Wai residindo em Boa Vista. Contudo, em campo, identifiquei também indígenas Yanomami, Ye´kuana e Ingarikó morando na cidade.

Outra ação voltada para o referido grupo que vale a pena destacar é o projeto, lançado em 2012, Cartografia da Violação dos Direitos Indígenas de Boa Vista, que pretende realizar um mapeamento da situação dos povos que residem na capital, através de oficinas e minicursos ministrados por lideranças locais nos bairros periféricos que possuem maior incidência de moradores indígenas, enfatizando possíveis violações dos direitos indígenas. O projeto possui cinco principais objetivos:

---

[41] Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, Associação Indígena de Barcelos, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Confederação das Organizações Indígenas do Amazonas, Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônia, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, Associação Comunitária Indígena Agrícola Nheegatú.

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

[43] ODIC; REPETTO, Maxim; SOUZA, Eliandro Pedro de (orgs). Diagnostico da Situação dos Indígenas na cidade de Boa Vista – Roraima. Boa Vista: Gráfica Ióris, 2007. OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (org). Projeto Kuwai kîrî: a experiência dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR, 2010.

> 1 - Oferecer aos indígenas conhecimentos que os capacite para o diálogo com o poder público e fortaleça a organização do movimento indígena na cidade;
> 2 - Identificar os problemas que afligem a comunidade e as possibilidades de resolução
> 3 - Apresentar as demandas dos indígenas da cidade e mapear a a violação dos direitos do indígenas;
> 4 - Contribuir para o reconhecimento dos indígenas citadinos, favorecendo a cidadania e inclusão destes na UFRR e demais espaços da sociedade;
> 5 - Possibilitar aos alunos indígenas dos cursos de graduação da UFRR, que atuarão como bolsistas, a experiência de extensão (FOLHA de Boa Vista. Disponível em: <http://www.folhabv.com.br/noticia.php?id=128352> Acessado em 15/07/2012)

Antes de descrever como se dá a participação nas reuniões, se faz necessário contextualizar o surgimento da organização. Criada em 2006 pelos Macuxi e Wapichana, com a colaboração de professores do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, a ODIC foi pensada a partir da necessidade de garantia dos direitos indígenas, como por exemplo, obtenção do Registro Administrativos de Nascimento Indígena (RANI), que permite a inclusão dos indígenas da cidade em algumas políticas públicas, como a inserção dos mesmos no ensino superior, bem como em programas de assistência social. Sobre este documento, atualmente a FUNAI flexibilizou e permite que os indígenas da cidade retirem o mesmo, contudo, os critérios ainda são excludentes. Para que os Macuxi e Wapichana possam adquiri-lo, é preciso estar acompanhado de seus pais e estes precisam possui o RANI, "assegurando" perante a instituição seu pertencimento étnico.

Dentre algumas frentes defendidas pela organização, encontram-se a capacitação de professores do estado para o ensino de alunos indígenas, valorização e ensino das línguas indígenas nas escolas públicas municipais, fomento à formação superior indígena, fomento à produção e venda de artesanato, criação de um centro cultural indígena em Boa Vista, entre outros mais voltados especialmente para a educação. Sem estrutura física que comporte a organização, as reuniões mensais e extraordinárias são realizadas nas casas dos membros da referida entidade.

2.4.1. A participação nos encontros mensais

A primeira reunião em que participei para fins desta pesquisa ocorreu em uma manhã de sábado no bairro União, periferia de Boa Vista, no quintal da casa de uma articuladora da

ODIC, Dona Nelina, Wapichana, comparecendo aproximadamente quinze pessoas, sendo um homem não-indígena, que estava a convite da dona da casa, e as demais mulheres de todas as faixas etárias. Com início às nove horas da manhã, contavam-se presentes as etnias Macuxi e Wapichana, falantes e não-falantes da língua portuguesa. Diante da pluralidade linguística evidente na ocasião, quase toda reunião foi direcionada em três línguas: português, Macuxi e Wapichana. Falava-se primeiramente em português, pois a maioria entendia, depois traduzia-se para as línguas indígenas. Quando ocorria o contrário, o indígena não era falante da língua portuguesa, o mesmo falava em sua língua materna e depois outro participante da reunião traduzia para o português.

As cadeiras e bancos de madeiras são dispostos de modo a formar um círculo, dando visibilidade a todos os participantes. Estas reuniões, bem como todas as outras desse segmento, não seguem pautas preestabelecidas, sendo discutido e deliberado no mesmo momento o que os participantes consideram importante socializar. Invariavelmente, nas reuniões que ocorrem no bairro União, localizado na periferia da capital, a coordenadora e presidente da ODIC, Denise, da etnia Wapichana, faz a abertura das reuniões, repassando aos demais as principais ações da organização durante o mês. Em seguida, os demais participantes se apresentam na língua nativa, falando seus nomes, suas etnias, onde moram e as mulheres mais comunicativas fazem um breve relato de como tem sido residir em Boa Vista. Desses relatos, vale sublinhar o realizado por D. Nelina, Wapichana, com muita eloquência acerca de suas experiências passadas e quais caminhos a trouxeram para a capital. Privada das condições básicas de sobrevivência, chegou a dormir várias noites sem um teto, em campo aberto, por falta de moradia. Atualmente, embora ainda possua grandes privações financeiras, D. Nelina reside na periferia da cidade e é reconhecida como uma liderança de bastante notabilidade. Falante da língua Wapichana, promove a interlocução com os indígenas advindos da República Cooperativista da Guyana que frequentam as reuniões e não falam o idioma português.

Ainda relacionados às apresentações, destaco alguns fatos. Observei, na ocasião da primeira reunião em que compareci em virtude do convite, três meninas que se identificaram enquanto filhas ou netas de Macuxi, no entanto, não se reconhecem enquanto tal alegando que nasceram em Boa Vista, não vivenciando a cultura indígena. Esse entendimento não é raro também fora das reuniões, contudo, é intrigante tentar entender por qual motivo as pessoas que não se identificam enquanto pertencentes a esse grupo, passam a frequentar as reuniões da ODIC. Podemos observar, exemplarmente, no depoimento concedido em 13/12/2011 pela entrevistada M.J., do sexo feminino, 22 anos, nascida em Boa Vista e atendente de

lanchonete, a relação ambígua com a auto identificação indígena em contexto urbano, partilhada entre alguns grupos:

> O Wapichana eu entendo algumas coisas, eu sei palavras, agora falar eu tenho vergonha. Agora a minha mãe já fala junto com o meu pai, algumas pessoas que chegam lá com ela, ela fala normalmente. Eu já entendo algumas coisas, agora falar, falar, eu não falo. Em algumas coisas (me identifico) sim, em outras não. Algumas manias mesmo, (...) comer alguma coisa esquisita de lá. Como dizem que a comida típica de lá seja o caxiri, né... Eu bebo de vez em quando. (M.J., 2011)

Por outro lado, é relevante observar que a negação da identidade indígena foi (e de certa forma continua sendo) um processo intenso em Roraima por parte do poder público, bem como de alguns setores da sociedade civil. Assumir-se enquanto indígena em Roraima significa, inevitavelmente, assumir uma luta secular de grandes proporções. Para Renato Athias (2007), amparado nos pressupostos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976) acerca da identidade étnica: "Com efeito, os índios interiorizam a ideologia discriminatória dos membros da sociedade regional, o que os coloca em posição de inferioridade e enfraquece sua capacidade de resistência à opressão que suportam". (p. 121). Tal afirmação deve ser utilizada aqui em partes. De um lado, percebe-se que parte dos indígenas Macuxi e Wapichana de Boa Vista, sejam jovens, adultos ou idosos, possui uma sensível resistência em se auto declarar indígena em meio ao contexto discriminatório sobre o qual a cidade de Boa Vista foi construída. De outro, ao invés de se assistir passivamente ao sumário enfraquecimento da identidade indígena em meio ao contexto urbano, o que se constata é a organização dos povos que compartilham a situação urbana na qual se encontram. Embora essa forma de organização seja recente e pouco estruturada, esta vem criando e aprimorando meios para que os indígenas da cidade sejam reconhecidos e valorizados em sua alteridade. As reuniões mensais da ODIC, por exemplo, podem ser entendidas enquanto um desses meios.

Entretanto, por essas razões e outras, é assaz pertinente compreender o fluxo histórico, elucidado no capítulo anterior, que culminou na negação da origem por parcela dos indígenas de Boa Vista, pois ilustra que a recusa em assumir o pertencimento étnico não está relacionada a uma pretensa adaptação a cidade, mas a um processo intenso de repressão das referências culturais indígenas:

> O problema está na própria realidade da cidade. Ela é estruturada pelos brancos e para os brancos. Não há espaço para a manifestação e o desenvolvimento das características e costumes do mundo indígena. O índio tem que reprimir o que o torna diferente para poder sobreviver no meio dos brancos. Desde sua chegada, precisa submeter-se a várias condições,

> imposições, preconceitos que o limitam sempre, qualquer que seja o lugar ou ambiente frequente. (FERRI, 1990, p. 66)

Nessa perspectiva, para a entrevistada J.S., do sexo feminino, 33 anos, natural de Boa Vista, moradora do bairro Asa Branca, cientista social e autônoma, em seu relato concedido em 31/08/2011 concernente à experiência de morar no perímetro urbano de Boa Vista:

> (...) as pessoas dizem "ah, você não é mais índia", então a gente sofre um pouco de preconceito porque o outro te olha, mas te acha indígena pelas tuas características físicas, o índio te olha e tu não é mais índia, porque tu já fala (o português), tu já faz isso e aquilo outro, entendeu... Então a gente fica assim, em cima do muro, a gente não sabe se a gente está aqui, se a gente está ali, então é meio confuso. Foi um conflito e é um conflito ainda constante pra gente se dizer que é índio porque por um lado o outro diz que você é, porque você tem toda uma fisionomia, uma característica, do outro lado, do índio, não diz porque você já tem... Sei lá, uma escolaridade a mais ou... Sabe, então há essa divisão. (J.S., 2011)

Outro fato bastante evidente nas reuniões da ODIC é a presença massiva de mulheres, que participam ativamente, também servindo água, café e bolachas. Ao longo das reuniões que se seguiram, no bairro União, apenas dois homens, que não eram indígenas, compareceram. Um deles compareceu a convite da dona da casa, o outro era marido de uma das participantes da reunião. Este último, que durante a reunião participou ativamente, enfatizava que não era índio, mas achava importante colocar-se diante das questões que estavam sendo discutidas. As mulheres que possuem filhos, crianças e pré-adolescentes, comparecem às reuniões acompanhadas dos mesmos.

As discussões que acompanhei durante os meses de junho de 2011 a janeiro de 2012 geralmente desenvolviam-se em torno da documentação a ser expedida pela FUNAI, o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI). Todos os presentes possuíam dúvidas atinentes ao documento, mas concebiam o RANI como pré-requisito para a efetiva participação dos mesmos nas políticas públicas como acesso à educação fundamental e superior:

> As dificuldades para adquirir o RANI impedem os indígenas que moram na cidade de boa Vista de ter acesso aos benefícios das políticas de distribuição de renda. Com isso, nós indígenas não podemos concorrer às vagas especiais para estudar na universidade ou a bolsas de estudos, por exemplo. (SOUZA & REPETTO, 2007, p. 50)

Para a entrevistada D.S., 30 anos, da etnia Wapichana, sexo feminino, vendedora de cosméticos e presidente da ODIC, em sua reflexão acerca da atuação da ODIC, em depoimento concedido em 25/08/2011:

> (...) o anterior gestor (...), ele viu que era difícil entrar na universidade porque é um índio da cidade. Então não tinha apoio de nenhuma FUNAI, de nenhum tuxaua, mas a maioria (dos indígenas) já nasceu aqui... Então nesse nosso dia-a-dia é o preconceito devido a sua vivência dentro da cidade. (D.S., 2011)

Ocorre que invariavelmente o RANI é interpretado como um documento que "comprova" a identidade étnica dos povos, particularmente por parte de instituições, como a própria FUNAI, o que conduz os povos à retirada deste documento, como se este efetivamente validasse o pertencimento étnico indígena. Diante disso, vale lembrar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), documento no qual o Brasil é signatário desde 2002, que estabelece o critério da auto identificação como parâmetro basilar na designação identitária dos povos indígenas (CAMPOS, 2006. *apud* SOUZA & OLIVEIRA, 2009).

Mais que um espaço onde as questões socioeconômicas que permeiam os povos da cidade são expostas e discutidas, os locais onde ocorrem tais reuniões, nas casas dos membros da organização, também se configuram enquanto espaços de sociabilidade, uma vez que é o momento onde os parentes[44] se encontram, conversam na língua nativa, trocam experiências e conhecimentos tradicionais. Nesse sentido, os idealizadores do Projeto Kuwai kîrî, em relação ao bairro São Bento, local onde realizaram uma das oficinas, asseveram que:

> É possível dizer que entre os índios desse bairro há um multiculturalismo linguístico. Durante a realização das oficinas, verificamos grupos que expressavam a sua fala tanto em Macuxi, Wapichana, Wai Wai, Patamona quanto em inglês, português e espanhol. (...) Contudo, um dos grandes receios desses povos indígenas na cidade é o desaparecimento da língua materna que que, parece ser, um traço forte da cultura indígena (OLIVEIRA, 2010, p. 15,16).

A troca de conhecimentos tradicionais podem ser listadas como a produção de artesanato, confecção de arco e flecha (para os homens), confecção de panela de barro, manipulação de plantas medicinais, o ensino da língua, o preparo de comidas, entre outros.

[44] Os indígenas se referem entre si por "parentes", não necessariamente sendo da mesma família.



Imagem 08: Atelier de Panela de barro Macuxi em Boa Vista para comercialização. Foto: Luciana Melo/2012

São conhecimentos que são repassados sob uma dinâmica distinta da maneira como são repassados na vida comunitária rural, de modo que em Boa Vista são diferentes as formas de apropriação e atribuição de valor cultural. Em uma das reuniões, por exemplo, alguns participantes levaram artefatos de caça e pesca que foram utilizados por seus pais e avós. Como tais instrumentos já não são mais usados pelos indígenas da cidade, tais objetos correspondem a uma memória cultural afetiva localizada no passado de suas vivências, pois percebem que tais objetos fizeram parte da construção da identidade de determinados povos, porém, não estão mais no cotidiano da vida urbana. Ao contrário, por exemplo, das línguas, que são mantidas e faladas, ainda que em contextos específicos e limitados para o caso dos povos da cidade. Para a entrevistada[45] D.S. 30 anos, da etnia Wapichana, sexo feminino, vendedora de cosméticos e presidente da ODIC, em sua reflexão acerca da atuação da ODIC:

> Minha questão da minha cultura, eu vejo assim com orgulho de ser uma indígena Wapichana e a minha fala também, se eu não falar a minha língua eu acho que eu não sou mais, eu estou perdendo a minha própria identidade... A nossa língua é o principal e outras línguas que a gente tem, com os outros parentes que é Macuxi, né e outras línguas que é muito importante. Então a minha língua, se eu não tiver a minha língua, não falando a minha língua, praticando a minha cultura, eu acho que *tô* perdendo

[45] Depoimento concedido em 25/08/2011.

> já... E é pra isso que a ODIC tá aí pra gente tentar preservar e a valorizar cada povo em Boa Vista. (D.S., 2011)

As reuniões dos indígenas da cidade também podem ser consideradas como um espaço de trocas, onde afloram relações amistosas e sentimentos de pertencimento étnico, uma vez que são nessas ocasiões que os participantes não encontram barreiras linguísticas para conversarem entre si na língua nativa, bem como aproveitam os encontros para compartilharem experiências de vida comuns aos povos que residem na cidade, especialmente ao término das reuniões. Para a entrevistada J.S., da etnia Macuxi e também membro da ODIC, reflete:

> Então eu vejo assim, as comunidades grandes, elas têm estrutura, as pequenas, elas ainda estão carentes de estrutura, então a vantagem do indígena estar na cidade é porque apesar de tudo, de tudo que a gente vive hoje, a educação está precária, a saúde está precária, mas ele ainda tem muito mais acesso do que teria dentro de uma comunidade. (J.S., 2011)

Ao fim de cada reunião da ODIC, os participantes escolhem a data e horário do próximo encontro e em seguida confraternizam entre si com a preparação de damorida[46] para o almoço, acompanhado de água e refrigerante.

2.4.2. O fortalecimento das identidades indígenas por meio da ODIC

Um conflito substancial que decorre das relações sociais construídas por parte significativa dos indígenas que residem em Boa Vista, diz respeito à auto identificação étnica em contexto urbano. A dificuldade em se assumir como pertencente a determinado grupo indígena está associada à forte repressão promovida pelos representantes do Estado, desde sua origem, porém, midiaticamente intensificada durante e após o processo de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

[46] Prato típico indígena, com peixe e vários tipos de pimenta.



Imagem 09: Manifestação em Boa Vista de Fazendeiros contra a homologação da TI Raposa Serra do Sol. Acervo do IPHAN-RR

Nesse sentido, uma observação se faz pertinente: durante as incursões nos bairros e ao longo da aplicação de algumas entrevistas, a dificuldade em explicitar uma filiação a um grupo étnico em Boa Vista é compartilhada majoritariamente pelos mais velhos, com exceção daqueles que estão vinculados à alguma organização. Tal percepção aponta para o fato de que os indígenas mais velhos estiveram (e ainda estão), durante longo período, inseridos em contextos sociais balizados pelo preconceito, seja enquanto moravam nas comunidades, seja em Boa Vista. Em ambos os casos, a manifestações de preconceito emanavam da população não indígena, cujo posicionamento é de clara desvalorização das capacidades intelectuais e culturais dos povos indígenas em Roraima.

Com a mudança da conjuntura sociopolítica e a eclosão dos movimentos sociais de grupos minoritários nos idos dos anos 70 e 80, questões que deixarei para maior aprofundamento em outro momento, um novo entendimento acerca do pertencimento étnico se torna fator preponderante na orientação das identidades. Para Melatti (2007), embora os povos indígenas tenham atravessado períodos de forte pressão e perseguição, as reivindicações identitária por parte dos indígenas se deram, primordialmente, após mudança de conjuntura histórica, onde estes grupos passaram a contar com apoio de parte das autoridades, viabilizando uma perspectiva étnica descolada daquela do período que antecedeu a colonização.

Em Roraima, por exemplo, com a criação do Conselho Indígena de Roraima na década de 70, os indígenas passaram a se inserir agudamente no cenário político local e nacional, ativando um sentido identitário que justificavam as lutas pelas demarcações de Terras

Indígenas. Além de ampliar o espaço de atuação política dos indígenas, essa e outras organizações voltadas para grupos étnicos promoveram um fortalecimento e reafirmação das identidades. Para a historiadora Zineide Pereira (2010), tratando do contexto de surgimento do CIR, as assembleias promovidas por esta entidade também constituem lugares de valorização de identidades coletivas, bem como um espaço no qual as memórias dos diferentes grupos são recuperadas, orientando uma postura inédita em relação ao poder público e a sociedade hegemônica.

Nesses termos, tal movimento se assemelha com a atuação da ODIC em Boa Vista, que vem buscando junto aos povos da cidade um amadurecimento no processo da auto identificação enquanto grupos étnicos.

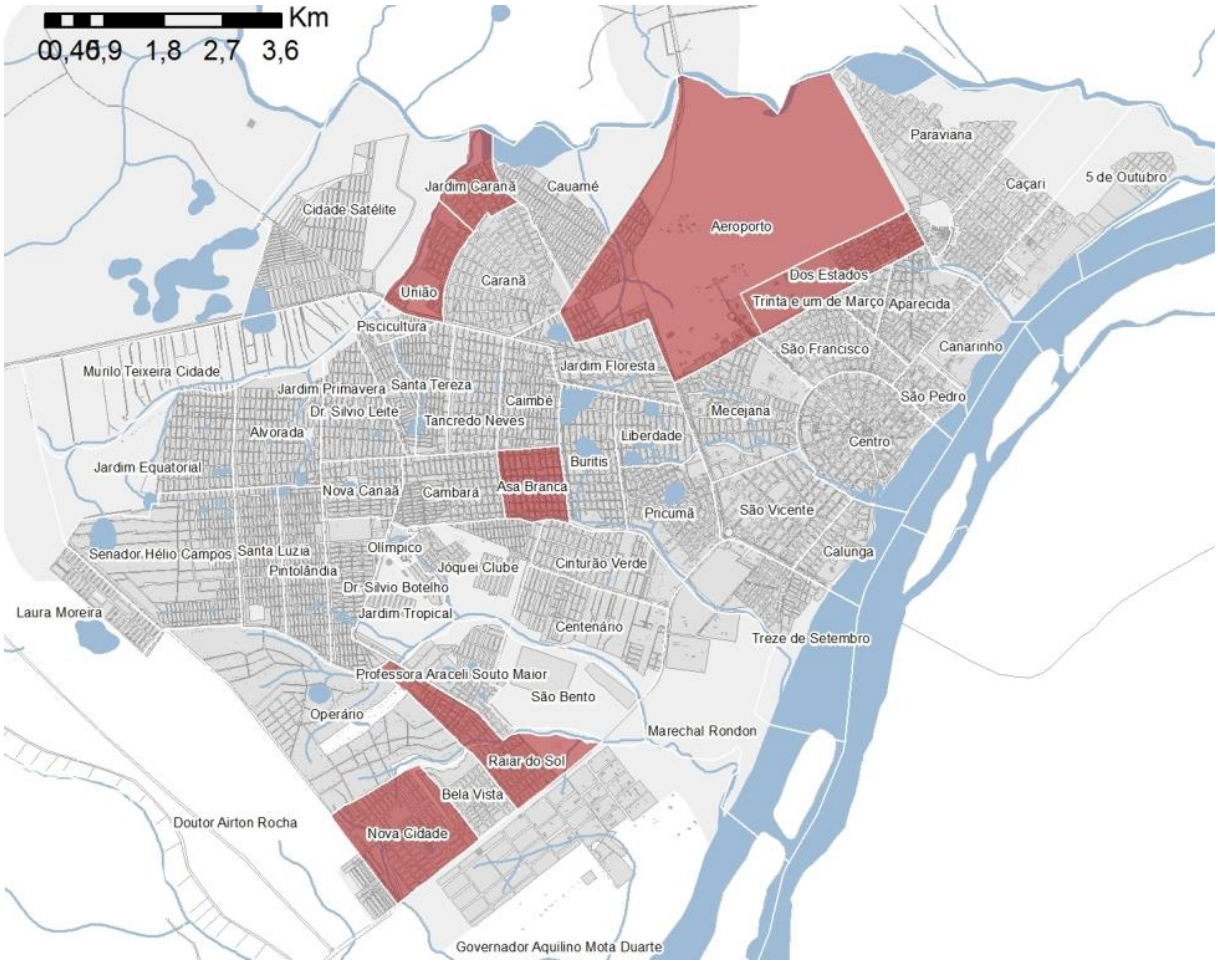
Outra perspectiva que merece destaque é a contribuição que a escolarização, bem como a crescente inserção de indígenas no ensino superior, ou com formação universitária desempenham no processo de afirmação de um pertencimento a um grupo étnico. Tais pontos serão mais amplamente abordados no capítulo subsequente. Aqui sublinho que a inserção em ambientes de qualificação educativa possui papel central nesse processo, uma vez que os projetos educacionais trabalham no sentido de desmistificar o papel de vitimizados pela sociedade nacional e os posiciona como sujeitos atuantes na construção da história.

O que se depreende, nesse sentido, é o papel fundamental que possui determinadas instituições no fortalecimento e auto reconhecimento indígena. Tal observação conduz à compreensão de que os indígenas que possuem dificuldades na auto declaração de pertencimento étnico são, substancialmente, aqueles que não possuem escolaridade, salvo algumas exceções, bem como não possuem aproximação com organizações indígenas. É ressaltada, assim, a importância da educação escolar diferenciada voltada, especificamente, para este grupo social.

2.4.3. Os encontros nos bairros periféricos

As reuniões que participei ocorreram no bairro União, no entanto, a ODIC também promove os encontros e outras ações periodicamente em outras localidades da capital, como o bairro Araceli Souto Maior e Asa Branca, sempre aos finais de semana. Para a aplicação das entrevistas, percorri o Bairro dos Estados, Asa Branca e Aeroporto. Pude ainda conversar com

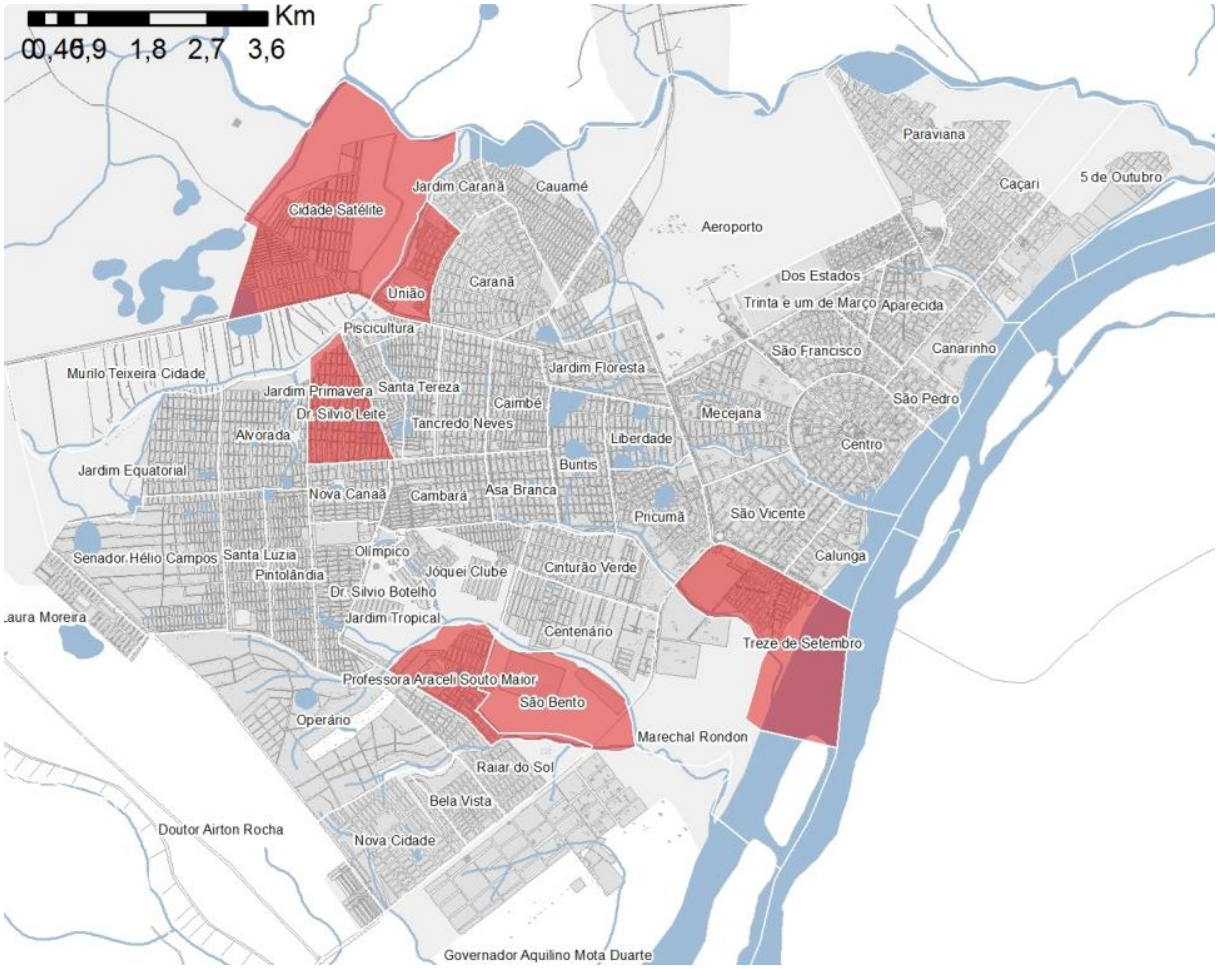
moradores Macuxi e Wapichana do Jardim Caranã, Raiar do Sol e Nova Cidade, que estão localizados na periferia da cidade, conforme ilustra o mapa abaixo:



Mapa 05: Bairros visitados para fins desta pesquisa em ocasião das reuniões da ODIC ou bairros onde os entrevistados residem. Fonte: Redesenhado sobre base cartográfica original de PMBV, 2010 e IBGE 2010

O projeto Kuwai kîrî, realizado com o apoio da ODIC, por sua vez, percorreu sete bairros: Dr. Silvio Leite, Cidade Satélite, 13 de Setembro, São Bento[47], Monte das Oliveiras, Araceli Souto Maior e União, majoritariamente também localizados em zonas periféricas, conforme ilustra o mapa a seguir, reelaborado com base nas informações extraídas deste projeto. O bairro Monte das Oliveiras, por ser recente, ainda não consta com essa nomenclatura na base cartográfica, porém, para que possamos visualizar, está localizado entre os bairros Cauamé e Aeroporto.

[47] Popularmente conhecido como Brigadeiro.



Mapa 06: Alguns bairros com incidência populacional indígena. Fonte: Redesenhado sobre base cartográfica original de PMBV, 2010 e IBGE 2010.

Os dados e informações que apresento neste tópico seguir foram retiradas da publicação oriunda das oficinas realizadas pelo projeto Kuwai kîrî[48]. Segundo Oliveira (2010), o bairro Araceli Souto Maior apresenta Macuxi e Wapichana advindos da República Cooperativista da Guiana, mas a grande concentração é de Patamona, que evidenciam grande dificuldade com a língua portuguesa, também originários daquele país, assim como dos municípios roraimenses que fazem fronteira com os países circunvizinhos, como Pacaraima, Uiramutã e Normandia:

> Os Patamona se consideram habitantes tradicionais de uma terra que foi dividida por uma linha de fronteira entre Brasil e Guyana pela sociedade "branca". Eles relatam que desde os tempos antigos, os parentes Patamona se deslocam nesse território entre o Brasil (Roraima) e a Guyana (Região 8, Potaro-Siparuni), e reconhecem essa área como território indígena

[48] OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (org). Projeto Kuwai kîrî: a experiência dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR, 2010.

> pertencentes também aos dois Estados Nacionais, no entanto, desconhece como assegurar os direitos indígenas nesses Estados Nações. Dessa forma, sua identidade torna-se fragmentada no que diz respeito a tomar uma decisão sobre ser Patamona da Guyana ou ser Patamona do Brasil, uma vez que eles se consideram Patamona habitantes de uma área transfonteiriça nacional. (OLIVEIRA, 2010, p. 13)

Em relação ao bairro São Bento, que apresenta graves problemas estruturais em decorrência da maneira desordenada com a qual o bairro foi originado, as etnias que se fazem massivamente presentes são Macuxi e Wapichana advindos da Guyana[49], local para onde também se deslocam constantemente e chegaram a somar 158 participantes em uma única oficina realizada pelo projeto.

O bairro Monte das Oliveira, por sua vez localizado na saída de Boa Vista em direção à Venezuela, pode ser considerado um bairro indígena, uma vez que aproximadamente 80% dos moradores são Macuxi ou Wapichana que habitam casas com estrutura de madeira ou papelão. Nos bairros 13 de Setembro e União as etnias identificadas também foram Macuxi e Wapichana.

Evidentemente, os bairros citadinos representam apenas um recorte do universo compartilhado entre os Macuxi e Wapichana, bem como dos demais povos que se fazem presentes em Boa Vista. Não seria leviano afirmar que os mesmos se fazem presentes em todos os bairros, uns com maior concentração que outros, seja morando, seja trabalhando.

2.4.4. A ODIC como espaço de negociação: a fala como centralidade

Sendo o amparo municipal ineficiente ao indígena que reside em Boa Vista, este procura outros meios para fazer valer o direito ao acesso aos serviços públicos básicos, tais como saúde, educação escolar básica e superior. Os órgãos de promoção das políticas, direitos e proteção dos indígenas em Roraima, como a FUNAI, não possuem ações específicas voltadas para os povos que moram nos núcleos urbanos, o que gera uma enorme demanda sem acesso às diversas políticas públicas. Vale lembrar, que o posicionamento da FUNAI diante dessa questão se encerra se encerra em sua jurisdição, que compreende as Terras Indígenas demarcadas e que não contempla o que a Fundação chama de "não-aldeados", ou "desaldeados" Contudo, diante da pressão dos grupos indígenas de Boa Vista, através da

[49] Região do Rupununi ou Região 9 Upper Takutu – Upper (Essequibo)(OLIVEIRA, 2010).

interlocução da ODIC, particularmente no que diz respeito ao acesso à Universidade Federal de Roraima, tal posicionamento é ocasionalmente flexibilizado, denotando que a atual realidade, embora ainda precária, consegue sinalizar algumas possibilidades por meio da intervenção da ODIC.

O Conselho Indígena de Roraima, por sua vez, tem sido cada vez mais procurado pelos indígenas que residem em Boa Vista. Os jovens indígenas buscam, especialmente, participar das ações de fomento ao estudante indígena no ensino superior, por meio do qual recebem bolsa de estudo ao longo da graduação. Aqueles que procuram o CIR, o fazem no sentido de ter a organização como interlocutora da FUNAI. O posicionamento do CIR, no entanto, é o de defender os direitos dos indígenas que vivem em TI´s, ao passo que as demandas daqueles que residem na cidade são tratadas como secundárias. Tive a oportunidade de dialogar com a atual coordenação do CIR, quando questionei se existiria uma procura dos indígenas de Boa Vista à organização. Como resposta, obtive a afirmação de o CIR foi criado para fazer parte da luta pela demarcação de terras e para defender os direitos dos indígenas que nelas estão. Além disso, o coordenador indicou que existe certo desconforto por parte de alguns tuxauas em relação aos indígenas que vivem na cidade e seria preciso saber porque estão fora de suas comunidades, se já existem Terras Indígenas demarcadas. Uma vez fora delas, estes que estão nos núcleos urbanos já não estariam lutando para manter os direitos conquistados em relação à terra.

Tais perspectivas nos levam a refletir sobre as condições em que os povos estão se mantendo nas TI´s. Pondero que a demarcação necessita de maior efetividade na manutenção desses territórios, uma vez que ainda existem registros de garimpeiros invadindo TI´s para a exploração ilegal de minérios[50]. Além disso, falta uma maior sensibilidade por parte do poder público sobre as demais questões sociais, tais como educação escolar de qualidade, alimentação, consumo de drogas lícitas e ilícitas, que acabam se transformando em fatores de migração para a cidade, mas que, invariavelmente, acabam se deparando com as mesmas situações de risco na capital:

> Vários relatos falaram do envolvimento dos jovens indígenas em galeras, sendo atraídos para entrar no mundo da bebida alcoólica, das drogas, da prostituição, dos roubos e dos furtos. Esse mundo de perigos oferece aos jovens o refúgio das drogas. Assim, consomem maconha, pasta-base de

[50] Conforme ilustra a reportagem "Operação Ágata desativa garimpo ilegal" veiculada na imprensa local, Folha de Boa Vista, em 07/05/2012. A notícia versa sobre a atividade garimpeira na TI Yanomami, interrompida com a ação das Forças Armadas Brasileira. Sublinho que a presença de garimpeiros em TI é pauta sempre presente em reuniões e assembleias indígenas.

> cocaína, bebidas alcoólicas, cola de sapateiro e até esmalte e acetona. (SOUZA & REPETTO, 2007, p. 47)

É necessário, contudo, ter cautela quanto a essa questão. Invariavelmente, tal situação de precariedade de parte dos indígenas que se encontra em TI´s é apropriada pelo discurso daqueles que se sentiram prejudicados com a homologação das TI´s, fazendo uso de tal aspecto para tentar manipular a opinião pública quanto ao direito conquistado pelos povos de Roraima.



Imagem 10: Outdoor em frente à UFRR. Foto de Luciana Melo/2012

De uma maneira geral, este cenário revela o quadro de vulnerabilidade social no qual os indígenas de Boa Vista estão inseridos. Existem alguns poucos registros documentais que relatam a presença de indígenas na atual cidade de Boa Vista em situação de precariedade desde o século XIX, revelando que não se trata de um fato recente[51]. Entretanto, as instituições federais e organizações locais criadas para a defesa dos povos indígenas ainda não são capazes de se posicionarem, efetivamente, em relação às problemáticas sociais destes grupos que vêm ganhando maior dimensão, para além de ações pontuais de pouco alcance. De acordo com depoimento veiculado no diagnóstico da ODIC: "Eu já procurei a FUNAI para tirar documento, mas não consegui. Falaram para voltar para a maloca. Eu queria tirar o documento dos meus filhos. Eu estou lutando para tirar os documentos. Mas não consegui. Nós somos índios, temos os mesmos direitos (SOUZA & REPETTO, 2007. p. 51)."

[51] Conforme apresentado no I Capítulo.

Diante disso, a ODIC vem ocupando um papel social de relevância entre os indígenas de Boa Vista, na tentativa de dar voz e visibilidade a estes grupos. Entre outras atribuições, as reuniões promovidas mensalmente pela organização se constituem como um espaço onde os participantes expõem suas demandas e, na medida do possível, a organização busca soluções e encaminhamentos junto à determinadas instituições. Segundo pude observar, a grande demanda está centrada na obtenção do Registro Administrativo de Nascimento Indígena.

> (...) alguns indígenas que vivem nas cidades (...) hoje enfrentam grandes problemas para tirar o Registro Administrativo de (Nascimento) Indígena emitido pela FUNAI, que é expedido com o aval e reconhecimento das comunidades. Isto acontece porque muitos indígenas na cidade foram obrigados a migrar da República Cooperativista da Guyana ou porque saíram há muitos anos de suas comunidades no território brasileiro e perderam, assim, os vínculos com seus parentes. (SOUZA & REPETTO, 2008, p. 50)

Um documento elaborado pela ODIC no ano de 2010, descreve as propostas desta organização, de utilidade pública, como "entidade promotora da defesa dos direitos indígenas na Cidade de Boa Vista" (p. 2). Nesse mesmo documento, a organização propõe cumprir alguns objetivos específicos, dentre estes:

> Fortalecer a luta pela valorização e pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas da cidade, organizando as bases para realizar um apoio social, cultural e jurídico; Sensibilizar os indígenas na cidade sobre a necessidade de defender seus direitos originários no lugar onde moram, assim como os alcances da cidadania indígena, conhecendo melhor seus direitos e deveres para com a sociedade e seus povos; Construir novas propostas para o exercício de cidadanias diferenciadas e interculturais (p. 3,4).

Ainda em relação à atuação da ODIC, suas propostas para sanar as situações de risco social de seu público alvo sugerem o envolvimento do poder público federal, estadual e municipal. Nessa perspectiva, em relação à educação escolar, as propostas são: Capacitação dos professores das escolas públicas do estado para trabalhar com alunos indígenas; Contratação de professores para trabalhar com línguas maternas e culturas indígenas nas escolas públicas da cidade; Estudo das línguas indígenas nas escolas da cidade, etc.

Propõe ainda a construção de um Centro Cultural dos Povos Indígenas em Boa Vista, de modo que seja um local para ancorar o apoio às manifestações culturais, como as danças, culinária tradicional, fomento a produção e exposição de artesanato e aulas de línguas maternas.

Todavia, é na dinâmica dos encontros mensais e extraordinários que a organização transita entre dois universos: um, pautado na escrita, onde a documentação e o aparato

burocrático são os veículos interinstitucionais das demandas sociais dos povos da cidade, e outro, principal, pautado na oralidade, em que a fala se constitui como a base das relações entre indígenas na ODIC, além de ser o instrumento difusor de conhecimentos transmitido nas ocasiões de encontros. Concordando com Franchetto (2008) na perspectiva de que a escrita, numa dinâmica política, pode ser utilizada para a representação que os diferentes grupos e atores fazem de si diante do outro, sublinho a oralidade como fator preponderante na demarcação das diferenças identitárias em face aos padrões socioculturais impostos pelo espaço urbano.

Sendo a fala, tradicionalmente, a ferramenta de maior poder nos espaços de luta, por meio da qual seus atores sociais promovem a livre verbalização dos pontos que consideram relevantes, como ocorre, por exemplo, nas assembleias anuais, ela não se constrói aleatoriamente e sem fundamentação. A característica mais marcante das reuniões é, sem dúvida, o modo como os discursos são produzidos, com eloquência e coerência, sendo nessa troca verbal de experiências que os encontros são conduzidos, sem interrupções por parte dos participantes que demonstram respeito e aguardam sua vez de se posicionarem.

São relatos proferidos a partir da experiência pessoal, contados por homens e mulheres crentes de que suas vivências são exemplos da trajetória assumida nas reivindicações desse grupo social. A exemplo disso, estive presente na 41ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima, e pude testemunhar uma liderança indígena, mulher, atentando para ações violentas que permanecem sem maiores desdobramentos por parte do Governo. A mulher relatou, exemplarmente, um caso ocorrido no período de demarcação da TI Raposa Serra do Sol, quando uma família indígena teve sua moradia queimada, supostamente a mando de fazendeiros, episódio em que uma criança recém-nascida apresentara sequelas por ter permanecido exposta ao sol nos braços da mãe que, tendo a família perdido tudo, não tinha para onde ir.

Da mesma maneira, nas reuniões da ODIC, as falas possuem centralidade. Suas portadoras são majoritariamente as mulheres. Estas passaram a compor ativamente o movimento indígena em Roraima nos idos dos anos 90, muitas vezes confrontando a não aceitação dos maridos, filhos e sociedade envolvente quanto ao envolvimento das mesmas em espaços políticos marcadamente masculinos (CAMARGO, 2011). Criando e liderando organizações voltadas especificamente para este segmento[52], as mulheres indígenas vêm

[52] A exemplo da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR).

desde então incorporando a atuação pelas demandas sociais junto aos líderes que historicamente estão à frente das lutas.

Ao reivindicarem seu espaço em Boa Vista enquanto indígenas, essas mulheres tomam como ponto de partida suas trajetórias pessoais, o que lhes confere propriedade na abordagem sobre as condições sociais experimentadas pelos povos na cidade. Diante disso, observamos em estudo realizado por Patrícia Ferri (1990) que o cotidiano das mulheres Macuxi e Wapichana pouco se alterou ao longo dos anos:

> A sorte das mulheres era quase sempre a mesma: domésticas nas casas de famílias mais ricas. As "criadas" eram geralmente mocinhas indígenas, pouco mais que crianças, que deixavam a própria família para serem dotadas por uma família branca que vivia na cidade. Era muito melhor criar uma "indiazinha", que aprendesse logo os usos e os costumes dos brancos, que "amansar" mulheres adultas, muito mais resistentes à mudança. A violência física e o anulamento da personalidade e da cultura indígena faziam parte do sistema "educativo" dessas "boas famílias". (FERRI, 1990, p. 23)

Para a entrevistada[53] W.S., da etnia Wapichana, 28 anos, professora de língua Wapichana, nascida no município de Bonfim e residente no bairro União, em seu depoimento:

> (...) Antes de começar a trabalhar como professora eu já trabalhei em restaurante, trabalhei em casa de família, fiz faxina em várias casas... A minha maior dificuldade foi quando eu estudava, quando eu era criança que sofri preconceito. Depois que eu cresci, eu acho que aprendi a falar o português e não me identifico como indígena, só quando perguntam... Eu não tenho vergonha, quem perguntar eu me identifico, falo se for preciso. (W.S., 2011)

Outro fator decisivo que coloca a fala em posição de destaque é a dificuldade de dominar a escrita, uma vez que muitas participantes, particularmente as mais velhas, não possuem escolaridade, ou possuem dificuldade com a escrita. Assim, o capítulo a seguir busca tratar especificamente da maneira com a qual a escolarização que os Macuxi e Wapichana da cidade estão sujeitos, contemplando o modo como a mesma se apresenta no cotidiano desses povos.

[53] Depoimento concedido em 20/12/2011

CAPÍTULO III
LÍNGUAS INDÍGENAS COMO INSTRUMENTOS DE VALORIZAÇÃO E DISSEMINAÇÃO DAS CULTURAS MACUXI E WAPICHANA NA CIDADE E OS IMPASSES DA ESCOLARIZAÇÃO EM BOA VISTA

Nós indígenas temos direito a conhecer nossas línguas
e cultura e a escola não pode ser mais um lugar de imposição
e submissão. Deve ser um espaço de reflexão e valorização
da diversidade e do contexto intercultural,
um espaço de libertação.
(SOUZA & REPETTO, 2007. p. 38)

Este capítulo foi construído a partir de análises provenientes das experiências empíricas sistematizadas em dois campos: o primeiro deles diz respeito à minha participação em sala de aula como aluna e pesquisadora no curso de língua Wapichana da UFRR. O segundo esteve ancorado na mesma ação, porém, as aulas ocorriam nos quintais de casas nos bairros periféricos da cidade de Boa Vista com público e dinâmica distintos daquele presente na academia. Em ambos os casos as vivências foram possibilitadas por meio do Programa de extensão "Valorização das línguas e culturas Macuxi e Wapichana", do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, realizado em parceria com a ODIC. Nas duas instâncias pude realizar entrevistas com os professores Macuxi e Wapichana, que se dedicam ao ensino de suas respectivas línguas.

Como desdobramentos das investigações empreendidas nos espaços mencionados e dos direcionamentos aventados pelos depoimentos coletados, alguns eixos foram centralizados nesta etapa da pesquisa. Tais eixos repousam, basicamente, em dois parâmetros: um deles, o principal, versa sobre as línguas indígenas Macuxi e Wapichana e os desafios de seus usos e manutenção em contexto urbano. O outro, interligado ao anterior, considera a experiência escolar destes povos que se instalaram em Boa Vista em razão da educação formal.

Nessa perspectiva, este capítulo estrutura-se em quatro itens. No item 3.1. como recurso introdutório busco contextualizar o lugar de fala que perpassa a diversidade linguística existente em Roraima, enfatizando o quadro geral das línguas Macuxi e Wapichana no Estado. No item 3.2. realizo um prospecto da experiência etnográfica no âmbito do ensino de língua Wapichana em sala de aula, denotando os recursos empregados pelas etnias que constituem foco desta pesquisa na difusão das línguas maternas em contexto urbano. O item 3.3. prossegue dando ênfase nas ações de valorização e transmissão das línguas nativas nos domínios dos bairros periféricos de Boa Vista, atentando para a maneira como esta atividade,

pautada na oralidade, acaba por constituir um novo espaço de sociabilidade indígena na capital de Roraima. Por fim, no item 3.4. apresento, por meio de depoimentos concedidos, alguns impasses no processo de escolarização dos Macuxi e Wapichana que adentraram a cidade de Boa Vista com o intuito de qualificação por meio da educação formal.

3.1. As línguas indígenas, os processos históricos de desvalorização, extinção e as resistências culturais.

Atualmente podemos observar apelos oriundos de diversos setores sociais, em especial dos movimentos sociais indígenas, atentando para o desaparecimento das línguas nativas. Em relatório apresentado pelo Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística no Brasil 2006-2007 (GTDL) a estimativa é de que das, aproximadamente, 1.078 línguas indígenas faladas no Brasil em 1500 existam hoje cerca de 180, o que evidencia um decréscimo de 85% das línguas nativas, caracterizando o que o documento classificou como *glotocídio*[54]:

> A situação das línguas no Brasil, onde muitas estão ameaçadas e em situação precária, é representativa do panorama mundial. Um movimento internacional em torno de línguas em perigo de extinção se intensificou com a publicação de um artigo em 1992 pelo lingüista Michael Krauss, que estimou que 90% das línguas do mundo estariam em perigo de extinção no século 21, se não fossem tomadas medidas preventivas. O desaparecimento dessas línguas seria uma grande perda para as comunidades nativas, visto que são os meios de transmissão da cultura e pensamento tradicionais e uma parte importante da identidade étnica (MOORE, GALUCIO & GABAS JR, 2008, p. 3).

No Brasil, um dos fatores decisivos para o desaparecimento das línguas maternas, para Bruna Franchetto (2008), foi o advento da colonização no Brasil que trouxe consigo a tradição escrita que, por sua vez, impôs a escolarização, o alfabeto e o letramento. Segundo a autora, tais imposições se configuram enquanto: "Instrumentos delicados e ao mesmo tempo poderosos nas mãos dos agentes 'civilizadores', essas experiências operam mudanças significativas nas sociedades indígenas" (p.31).

Nessa direção, para Stuart Hall (2004) a dinâmica nacional de outrora desenvolveu políticas que fluíam para a negação da alteridade indígena, de tomada das terras, de

[54] Eliminação de línguas.

extermínio de suas línguas maternas e de sua cultura. Tal dinâmica se consolidou e reverbera até os dias atuais:

> A formação de uma cultura nacional contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como meio dominante de comunicação em toda a nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como por exemplo, um sistema educacional nacional. (HALL, 2004, p. 50)

Se a escolarização formal se mostrou enquanto um ambiente de imposições de padrões socioculturais, tais manobras, atualmente, podem ser avaliadas a partir do lugar ocupado pelas línguas indígenas no ensino diferenciado presente em Boa Vista, questão que abordarei mais adiante.

Atualizando esta reflexão, tais instrumentos, a saber, a escolarização, o alfabeto e o letramento, conquanto nefastos na perspectiva apresentada aos grupos indígenas no período colonial (e nos períodos subsequentes), hoje perpassam pela apropriação dos grupos Macuxi e Wapichana como uma das ferramentas mantenedoras destas línguas, seja em comunidades, seja no perímetro urbano. Tal reflexão, porém, será adensada posteriormente.

3.1.1. Línguas indígenas em Roraima

A Amazônia é a região que abriga a maior parcela de populações indígenas no Brasil, bem como abriga considerável diversidade linguística e cultural, uma vez que é aí onde se encontram mais de dois terços das línguas indígenas que são faladas no país (MOORE, GALUCIO & GABAS JR, 2008). Destarte, somente no estado de Roraima, são faladas aproximadamente doze línguas indígenas: Macuxi, Wapichana, Yanomami, Wai-Wai, Taurepang, Ingarikó, Ye´kuana, Patamona, Waimiri-Atroari, Sanuma, Yanomama e Atoraiu[55]. Com o registro de parte desses povos em contexto urbano, conforme apresentado no capítulo anterior, essa diversidade linguística também se faz presente em Boa Vista.

Também em Roraima, uma gama de lideranças comunitárias sugerem continuamente a "revitalização" e "resgate" das línguas Macuxi e Wapichana, tendo em vista que já não são praticadas com a mesma frequência de outrora. Por outro lado, quando justapostas estas línguas à situação da transmissão das demais línguas indígenas no país, ainda é possível vislumbrar um panorama estável, conforme ilustra a tabela abaixo:

[55] CUNHA, 2012.

Famílias Karib, Yanomami e Aruák				
Unidade Linguística	**Nª Falantes**	**População**	**Transmissão**	**Estudos**
Wapixána	3000-5000	6500	Varia	1
Macuxi	Maioria	16500	Boa?	3
Yanomami	6000		Alta	3
Wai-Wai	Todos	2020	Alta	2
Taurepang	Maioria	532	Alta?	1
Ingarikó	1170	[1170]	Boa	2
Ye´kuana	Maioria	426	Alta	0
Waimiri-Atroari	Todos	931	Alta	2
Sanuma	462	Total	Alta	2

Tabela 01: Situação de parte das línguas indígenas em Roraima (MOORE, GALUCIO & GABAS JR, 2008)

Embora o quantitativo populacional da Tabela 1 esteja desatualizado em relação ao último Censo Demográfico, ainda assim nos permite contemplar a situação da transmissão das línguas Macuxi e Wapichana. Ao considerar estas últimas, observamos que o estado de difusão, ainda que nebuloso, não se encontra em risco iminente. Contudo, é necessário avaliar essa perspectiva mais de perto. Partindo do princípio de que a busca pela escolarização em Boa Vista tem se mostrado um fenômeno crescente e constante, estas línguas não possuem espaço nas escolas ou entre professores e alunos, uma vez que não compõem o programa pedagógico das escolas municipais boa-vistense. Ao suprimirem a língua nativa para dar lugar a um modelo de conhecimento em que as múltiplas culturas possuem parco espaço, a juventude Macuxi e Wapichana da e na cidade acabam por estabelecer uma relação conflitante com suas línguas, fato que vem sinalizando mudanças significativas na transmissão dessas línguas para as gerações subsequentes. Algumas ações, todavia, já podem ser observadas no universo acadêmico, abrangendo o público jovem e adulto, conforme será exposto a seguir.

3.2. O ensino das línguas Macuxi e Wapichana em Boa Vista: as experiências em sala de aula.

A Universidade Federal de Roraima, por meio do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena promove desde 2009 aulas das línguas e culturas Macuxi e Wapichana tanto para indígenas como para a população não indígena, através do Programa de Extensão "Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana". Venho participando das aulas de língua Wapichana desde março de 2012, o que me permitiu ter uma visão mais clara, por meio do contato e da aprendizagem, do universo linguístico existente na capital roraimense.

Os professores, homens e mulheres, são os próprios Macuxi e Wapichana, sendo parte deles residentes em Boa Vista. Todos, por sua vez, são concluintes dos cursos de Gestão Territorial ou Licenciatura Intercultural, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Segundo dados da coordenação deste programa, no primeiro semestre de 2012, foram contabilizados oito professores, com faixa etária entre 20 e 64 anos. Estes professores estão distribuídos de modo a atender ao projeto na cidade e nas comunidades. Dessa forma, trabalham em Boa Vista, nas Terras Indígenas Serra da Moça, Tabalascada, Sucuba, nas comunidades Araçá da Serra e Raposa, sendo nesta última ministrado também o curso de confecção de panela de barro Macuxi.

As turmas de alunos totalizam dezessete, distribuídas na UFRR, Terras Indígenas e comunidades supracitadas. Na UFRR, com sete turmas, são contabilizados aproximadamente 30 participantes, cada uma delas, compostas por indígenas das etnias Macuxi e Wapichana e pela população local. As mães indígenas, que não têm com quem deixar seus filhos em casa, os levam para o curso. As crianças aguardam em sala de aula ou do lado de fora, onde brincam com as crianças de outras mães na mesma situação. Nas Terras Indígenas Tabalascada, Serra da Moça, Sucuba, são duas turmas em cada, na comunidade Araçá da Serra são duas e, por fim, na Raposa encontra-se uma turma de língua Macuxi e uma turma de confecção de panela de barro.

Ainda segundo dados apresentados pela coordenação do Programa de Extensão "Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana", em 2009 as atividades foram iniciadas com apenas três turmas. No ano seguinte, foram contabilizadas nove turmas, sendo quatro no primeiro semestre e cinco no segundo semestre. Em 2011, foram cinco turmas no primeiro período e mais sete turmas no segundo semestre. Muito embora o programa tenha atendido um número bastante significativo de alunos, apenas 200 foram certificados até o presente momento. Em relação aos alunos indígenas que realizam o curso na cidade, existe uma variação em cada ano, mas representam aproximadamente 30% da demanda.

No decorrer das aulas, os professores enfatizam em diversos momentos a diferença entre a "minha língua" e a "língua de vocês", referindo-se à língua Wapichana e à língua

portuguesa, utilizando a sala de aula como palco para o fortalecimento da diferença, que é evidente. Para o antropólogo Roberto Bernal (2009), levando em consideração o uso de línguas nativas no contexto urbano de Manaus:

> Efetivamente, a língua é um dos principais signos utilizados por um grupo étnico em situação de contato "inter" ou "extra" – étnico. Falar uma outra língua, especialmente quando a mesma é ligada não a sociedade nacionais ou internacionais (inglês, alemão ou espanhol, por exemplo), mas a grupos minoritários, geralmente em situação de conflito, é uma forma política de afirmação da diferença radical de identidade os grupos em questão (BERNAL, 2009, p. 226)

Nesses espaços de aprendizagem, embora haja material didático elaborado pelos professores, que também fazem uso do quadro branco para ilustrar a escrita Wapichana, o grande recurso que conduz as aulas é a oralidade. O material didático tem como suporte um dicionário da língua Wapichana traduzida para o português, bem como uma pequena gramática, ambos elaborados pelos professores. Este material é disponibilizado aos alunos através de fotocópias, uma vez que ainda não foi publicado.

O conteúdo das aulas está embasado na tentativa de que o aluno seja sensibilizado a perceber os elementos do mundo como o fazem os Wapichana. A exemplo disso, na sala de aula é ensinada a denominação fornecida pelos Wapichana aos aspectos que se fazem presentes no cotidiano deste povo, particularmente na comunidade, como o nome das frutas, das plantas, dos tipos de madeira, animais, sementes, insetos, etc. Para tanto, o recurso didático certa vez utilizado foi uma breve caminhada nos arredores da UFRR, onde os alunos perguntam o nome dos elementos que estão na paisagem e os professores traduzem para a língua Wapichana, soletrando, para que os alunos possam transcrever. É interessante destacar que para os nomes que ainda não existem na língua Wapichana, recorre-se à língua inglesa, que está mais próxima do povo Wapichana, depois da língua materna. Vale mencionar determinada situação em que entre perguntas relacionadas aos nomes dos tipos de plantas que estavam nas proximidades da sala de aula, um aluno, apontando para uma motocicleta no estacionamento, questionou como seria a pronúncia daquele veículo em Wapichana, ocasião em que o professor respondeu "*motorcycle*".



Imagem 11: Professor, alunas e aluno na aula de língua Wapichana nos arredores da UFRR. Foto: Luciana Melo/2012

São ensinados também os nomes das partes do corpo humano, os números, o alfabeto, textos contendo histórias na língua Wapichana são repassados aos alunos, de modo que os mesmos possam se familiarizar com a escrita. Além disso, são ensinadas as músicas tradicionais, cantadas durante a dança *parixara*. Os alunos também são estimulados a desenvolver as habilidades com trabalhos manuais, como desenho, produzir cuias com barro e artesanato indígena com palha de buriti (cestaria, jamaxim[56], peneira, entre outros), tudo isso ministrado na língua Wapichana.

É realizada ainda uma espécie de intercâmbio, onde lideranças de comunidades envolvidas com o programa comparecem às salas de aula para um momento de conversação, onde o visitante relata sobre a sua vivência na comunidade e a importância da manutenção da língua materna.

A fala é fator central durante as aulas, constituindo maior grau de dificuldade para os alunos não indígenas, uma vez que a repetição das palavras da referida língua, com fonemas que não existem na língua portuguesa e cuja fonte escrita é recente, além de estar ainda em

[56] Tipo de cesta trançada de palha e pedaços de madeira utilizada pelos indígenas para carregar comida ou objetos, pode ser carregada com um suporte na cabeça ou nas costas, como uma mochila.

construção[57], representa um complicador para o aluno acostumado ao sistema ocidental de ensino fortemente amparado no saber científico transcrito nos livros e cadernos.

Para que tenhamos ideia do conflito existente em relação à língua Wapichana e a escrita, recorro ao estudo realizado por Bruna Francheto (2008) na década de 1980 em Roraima. Segundo a linguista, a disseminação de escolas indígenas estaduais e municipais no estado ocorreu na década de 50, o que não significa, contudo, que havia real empenho em se implantar escolas aptas a operar com múltiplas identidades culturais. A pesquisadora relata ainda que existiam três propostas quanto à forma escrita da língua: uma produzida por evangélicos da Guyana, outra pela missão católica e a terceira, pelos próprios Wapichana. As duas primeiras propostas possuíam pouca relação aos fonemas da língua nativa, tentando adequar ao máximo aos padrões das línguas inglesa e portuguesa. A proposta de escrita elaborada pelos Wapichana, por sua vez, pareceu atender as suas necessidades ortográficas, embora ainda haja remanescência das dificuldades em se transpor a língua para a escrita até os dias atuais, da a brevidade com a qual este processo se instaurou.

A antropóloga Nádia Farage (1997) também nos dá uma dimensão da profundidade com a qual os Wapichana experimentam a fala. Em sua tese de doutoramento, a pesquisadora se empenhou em evidenciar a estreita relação existente entre a alma e a fala dos Wapichana:

> Pensadores refinados, os Wapishana não postulam que alma habite suporte ou recipiente corporal, nem que se localize – imagem a que estamos habituados – e uma parte específica do corpo, seja coração ou cabeça. O princípio que venho designando como alma, *udorona*, é o princípio vital propriamente dito, força que, por si, nos movimenta e anima; expressa-se no batimento cardíaco, na respiração e, exponencialmente, na fala articulada. (FARAGE, 1997, p. 90)

Não é de todo difícil de imaginar, portanto, que haja sensível dificuldade em transpor o valor vital que possui a fala dos Wapichana em suportes físicos, como demanda a escrita.

[57] Uma vez que não existe consenso quanto à forma escrita das palavras Wapichana, variando entre comunidades.



Imagem 12: Aula de língua Wapichana, na UFRR. Foto: Luciana Melo2012.

As aulas ocorrem nas manhãs dos sábados com duração de quatro horas cada. Na turma da qual faço parte, são três professores Wapichana, sendo dois homens e uma mulher. Um dos professores possui 64 anos e é mestre artesão em sua comunidade. Os outros dois também são professores em suas comunidades. Todos, por sua vez, são concluintes do curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. A turma é bastante equilibrada no que diz respeito ao sexo e quantidade de alunos indígenas e não indígenas. As idades dos alunos variam entre 14 e 55 anos de idade. A grande maioria, contudo, reside na cidade de Boa Vista. Os que não residem permanentemente são Macuxi e Wapichana que se encontram na cidade unicamente em razão do curso superior. É interessante observar a presença de alunos Macuxi em sala de aula de língua Wapichana, que invariavelmente comentam possíveis familiaridades que eles identificam entre as duas línguas.

Nos intervalos das aulas, são realizados lanches comunitários com alimentos e bebidas levados pelos alunos. São servidos pães, pé-de-moleque, café, leite, bolachas, tapioca e frutas típicas (fatias de mamão, banana e melancia). Nesse momento os indígenas também aproveitam para vender artesanato e farinha de mandioca.

No primeiro dia de aula, os alunos são “batizados” com um novo nome indígena, escolhido pelos próprios alunos com base nos elementos da natureza, com o qual serão tratados enquanto durar o curso. Esta dinâmica ocorreu da seguinte forma: no início da aula,

os alunos se apresentam com seus nomes. Em seguida, os professores solicitam que os alunos, indígenas e não indígenas, pensem em elementos da natureza, como plantas, animais, astros, entre outros, que tenham afinidade ou alguma relação, pois os alunos passarão a ser designados a partir desses nomes que escolher. Passei a ser chamada por *Pichanaba*, que significa animal felino doméstico. Em outra ocasião, que antecede a experiência acadêmica com os indígenas da cidade, fui nomeada em Macuxi como *Pixana´pa*, de mesmo significado, ilustrando certa semelhança entre a escrita e a pronúncia entre as duas línguas. Após a escolha dos nomes em Wapichana, os professores estimulam os alunos a desenhar a representação dos seus nomes. Os desenhos ficam expostos na parede da sala de aula, de modo a lembrar do nome Wapichana de cada um, bem como o seu significado.



Imagem 13: Fixação dos desenhos elaborados pelos alunos, relativos aos seus nomes em Wapichana. Foto: Luciana Melo/2012.

Sendo uma alfabetização, propriamente dita, já que a maioria dos participantes desconhece a fala Macuxi ou Wapichana, os professores ensinam o alfabeto, a formação de sílabas, os numerais, a construção de frases, etc. Com minha dificuldade em verbalizar todas as palavras ensinadas em sala de aula, observo que também existe uma pequena dificuldade por parte dos professores quando solicitados a transpor para o quadro branco a forma escrita dessas mesmas palavras.

Dito isso, destaco a mudança de paradigma que vem envolvendo a transmissão da língua materna dos povos indígenas em Roraima. Se outrora as relações sociais no seio das

comunidades eram componentes fundamentais para a difusão das línguas, sendo a oralidade o suporte para essa dinâmica, atualmente, no contexto das aulas, a língua vem sendo transmitida, ainda com certa resistência por parte de alunos e professores, em salas de aula e através da utilização de material didático elaborado pelos próprios professores. Uma problemática se instala nesse processo. A resistência em aprender a língua indígena em escolas do ensino básico e fundamental das comunidades repousa no fato de que a língua não é mais falada, ou é falada com pouca frequência, no cotidiano das comunidades, não fazendo sentido, portanto, instruir-se em uma língua em desuso, como consideram alguns indígenas.

Contudo, mesmo existindo incidência dessa mesma situação em contexto urbano, as línguas maternas são mantidas vivas e em atividade, daí a enorme procura por parte de indígenas e não indígenas aos espaços que visam à difusão dessas línguas. Alguns indígenas, parte deles membros ou participantes da ODIC, mesmo sendo estes falantes da língua nativa, vêm frequentando as salas de aula em Boa Vista. Assim, na cidade, a língua passa a simbolizar um valor afetivo e a manutenção de uma memória sociocultural, ativando e reativando um sentimento de pertencimento étnico, muito embora, no caso dos mais velhos, vivam longe de suas comunidades de origem. Além disso, a continuidade e utilização das línguas indígenas em contexto urbano demarca uma clara postura política por parte dos falantes, muito embora língua seja utilizada, na maioria dos casos, em locais restritos.

O antropólogo Roberto Jaramillo Bernal (2009) realizou denso estudo sobre os indígenas que identificou como “urbanos” em Manaus, Amazonas. Em sua obra “Índios Urbanos: Processo de Reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus”, o autor traz perspectivas que também se aplicam ao presente estudo. Ao tratar das línguas, por exemplo, Bernal (2001) relata que a utilização da língua indígena em contexto urbano possui um triplo sentido, sendo o primeiro designado como elemento fundamental de constituição cultural, o segundo como uma afirmativa (representação) social e o terceiro papel diz respeito à exaltação ideológica da diferença dos grupos indígenas.

Acerca da participação de indígenas da cidade, jovens e adultos, no curso de língua Macuxi e Wapichana, que não são falantes da língua materna, existe também relação com o panorama observado por Bernal (2009) em meio aos indígenas residentes no contexto urbano de Manaus:

> Para os índios da terceira geração[58] e das seguintes, que foram educados em português e que viveram esses anos nesse registro linguístico, o uso da língua tribal – hoje cada vez mais valorizada – adquire um significado estratégico muito mais claro e um sentido político muito mais evidente. Para eles, é normal ser indígena e ter sua matriz de significados e significações, critérios de ação e valorização "formatados" em português, para dizê-lo com um neologismo informático. Para eles, é óbvio que não tem nenhuma contradição entre falar português e ser índio. No caso deles, o papel fundamental que atribuímos à língua na formação do universo cultural de um grupo étnico não é tido pela língua tribal, mas pela língua portuguesa. Para eles, aprender e dominar a língua dos seus ancestrais torna-se, no caso, um referente a mais – muito importante também – entre outros referentes possíveis de expressão da construção e formação cultural e da identidade social deles. (BERNAL, 2009, p. 229)

Corroborando com o autor, também ressalto o lugar ocupado pelas línguas indígenas no âmbito das organizações e instituições voltadas para os indígenas de Roraima. A língua portuguesa é amplamente utilizada por todos os membros e participantes nas assembleias, reuniões, bem como em outros espaços políticos. Assim, embora existam cumprimentos e alguns diálogos nas línguas maternas, no momento de se posicionar para o público presente nos espaços acima mencionados, é a língua portuguesa que se convenciona expressar.

Ao fim do semestre, a ideia executada pelo Programa de Extensão "Valorização das línguas e Culturas Macuxi e Wapichana" foi encerrar as atividades com a presença dos alunos nas comunidades envolvidas, de modo que a troca de conhecimento foi mais fluida e propiciou um espaço onde o aluno pode praticar a língua em questão com os moradores das comunidades que estiveram presentes. Nesta comemoração, ocorrida no Ginásio Poliesportivo da Universidade Federal de Roraima, várias atividades foram realizadas, como a dança do *parixara*, realização de pinturas corporais nos participantes, venda de gêneros alimentícios produzidos nas comunidades (macaxeira, farinha, frutas, e xibé), venda de artesanato e panelas de barro Macuxi produzido em Boa Vista e nas comunidades, apresentação teatral nas línguas Macuxi e Wapichana, coral indígena também nas línguas indígenas, exposição fotográfica, distribuição de *caxiri* na cuia e frutas para o público que assiste às apresentações, sorteio de livros, apresentações musicais e rodadas de diálogos nas línguas nativas. Participam dessa festa, além dos alunos, seus parentes e a comunidade acadêmica. Sendo também um momento de intercâmbio cultural, também participam do evento lideranças indígenas locais. Nas falas dos que discursaram, entre elas representante da ODIC, existe a menção acerca da importância de preservação e manutenção das línguas e culturas indígenas também na cidade.

[58] O autor classificou como índios da terceira geração aqueles que possuem idade entre 15 e 30 anos, já nascidos na cidade e que não conhecem as comunidades. Esses são também os agentes de organizações voltadas para o indígena em Manaus.



Imagem 14: Comemoração de encerramento do semestre do Programa de Valorização das línguas e culturas Macuxi e Wapichana. Foto: Luciana Melo/2012

3.3. O ensino das línguas Macuxi e Wapichana em Boa Vista: as experiências nos bairros periféricos da cidade.

Outra ação do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena em parceria com a Organização dos Indígenas da Cidade, que visa à difusão das línguas e culturas indígenas em Boa Vista, da qual também venho participando, é a promoção de "rodas de conversa" que objetivam a prática das línguas, bem como a alfabetização daqueles que ainda não dominam a escrita. Com início às 15:00, a referida ação vem acontecendo mensalmente nas tardes de sábado nos bairros periféricos e teve seu início concomitante a atividades em sala de aula. Pude participar destas reuniões ao longo dos meses de março, junho e julho.

Esta ação atrai moradores que são indígenas Macuxi e Wapichana. Dessa vez, os números de participantes homens e mulheres com seus filhos são equilibrados, contabilizando aproximadamente 20 participantes.

Esta dinâmica no bairro Araceli Souto Maior, ocorre no quintal da casa de uma das participantes. Esta casa, multifamiliar, sendo todos Macuxi, aparentemente recém-construída e inacabada, divide a rua com muitas residências de madeira e grandes terrenos, característica típica dos bairros de Boa Vista. Os terrenos, arborizados e com animais domésticos, são

separados por estacas de madeira, possibilitando que os transeuntes vejam a movimentação do lado interno da cerca. Em frente à moradia onde ocorre essa reunião, existe uma igreja católica que aos sábados, dia em que os indígenas também se reúnem para a conversação, os músicos realizam ensaios para as missas. Outra interferência sonora são os carros de som que cortam as ruas constantemente, com propagandas de estabelecimentos comerciais locais.



Imagem 15: Terreno da residência onde ocorrem as aulas de línguas Macuxi e Wapichana, com a igreja católica em frente. Foto: Luciana Melo/2012

Acomodamo-nos em cadeiras de plástico, dispostas em círculo, e a atividade se inicia com uma apresentação, na qual os presentes dizem seus nomes, etnias e a razão para estar naquele local. Neste momento, as pessoas que são falantes das línguas Macuxi ou Wapichana, se apresentam na língua materna e depois traduzem para a língua portuguesa. Os mais desinibidos tecem, na língua Macuxi, comentários que provocam risos entre os indígenas que dominam a língua. Tais comentários, contudo, não são traduzidos para o português, apesar dos pedidos insistentes de tradução, particularmente por parte dos não indígenas[59] presentes nesses encontros. Tal situação não é isolada, o que conduz a observação de que existem fragmentos do universo dos indígenas que pertencem a eles, exclusivamente, não havendo interesse de compartilhamento. Ainda que tais fragmentos façam referência à presença "estranha" dos *karaiwa*[60] nos espaços em que o indígena se faça fortemente presente.

[59] A exemplo de minha presença, bem como da Professora coordenadora do Programa e Extensão "Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana.
[60] Homem branco, na língua Macuxi.

Segue, após as apresentações, uma breve conversa entre os professores que invariavelmente gira em torno da dificuldade de escolarizar o aluno das comunidades na língua materna. Em seguida, dançamos *parixara*[61] na língua Macuxi ou Wapichana e, depois, são divididos dois grupos correspondentes à língua que interessa praticar. Nesse entretempo, um dos participantes sai para pegar xibé[62] para o lanche, onde também são servidos bolachas e sucos, levados pelos outros participantes.

No grupo de língua Wapichana, com menor número de componentes e sem a presença masculina, a conversação inicia com a pessoa mais velha narrando uma história, com os participantes da roda anotando em suas folhas o que é dito na língua indígena e, em seguida, são feitas perguntas sobre a história relatada, preferencialmente na língua Wapichana. O respeito à fala do mais velho é um aspecto marcante durante as rodas de conversa Wapichana e já foi oportunamente observado pela antropóloga Nádia Farage (1998): "(...) para os wapichana, o acesso ao conhecimento, à sabedoria, encontra-se sobretudo associado ao tempo, à idade: os mais velhos são os que necessariamente acumularam o conhecimento pela experiência (p. 113)".

São contadas também histórias que versam sobre experiências pessoais, como por exemplo, como e quando passaram a morar em Boa Vista. Nesse momento, são compartilhadas algumas histórias vivenciadas na cidade e nas comunidades, a exemplo de relatos que versaram acerca de experiências com *kanaime*[63], o que motivou a ida para Boa Vista, bem como da experiência inédita e impressionante de ver tantos carros nas ruas na primeira vez que veio para a cidade.

Com um instrutor indígena presente, algumas palavras que foram pronunciadas são transcritas em cartolina, servindo de quadro branco, ou na terra do chão, com a ajuda de galhos secos. Posteriormente, o Instituto de Formação Superior Indígena doou à ODIC um quadro branco para otimizar o trabalho dos professores no bairro Araceli Souto Maior.

[61] Dança tradicional dos povos Macuxi e Wapichana em Roraima, realizada em pares.
[62] Alimento preparado à base de água e farinha de mandioca.
[63] Entidade que povoa o imaginário dos povos indígenas de Roraima, relacionado ao que é mal, violento, maligno, à morte e ao sinistro.



Imagem 16: Grupo de língua Macuxi no bairro Araceli Souto Maior. Foto: Luciana Melo/2012

Ao término das atividades, o lanche é oferecido e, em seguida, as cadeiras são recolhidas. A data da próxima reunião é agendada e os presentes se despedem, deixando o local aproximadamente às 18:00 horas.

O encerramento do semestre ocorreu no mês de julho de 2012, com uma confraternização onde os moradores da casa fizeram *damurida* para servir aos participantes, acompanhado de farinha, xibé, castanha-do-pará, suco e refrigerante. Houve também *parixara* e cantos nas línguas Macuxi e Wapichana. Neste dia, a coordenação desta atividade consultou os participantes sobre o interesse dos mesmos em dar continuidade a esta ação no próximo semestre, mantendo modelo e formato. Os participantes sinalizaram positivamente, falando que estavam aprendendo e gostariam de continuar aprendendo no próximo semestre.



Imagem 17: Confraternização de encerramento do semestre no bairro Araceli Souto Maior. Foto: Luciana Melo/2012

Com as experiências obtidas através da participação em espaços que visam à difusão e valorização das línguas indígenas, em particular a Macuxi e Wapichana, sinalizo que existe uma ampla tentativa por parte dos povos da cidade e professores do ensino superior em demarcar a capital como um lugar multilíngue e multicultural. Mas não apenas isso. Tais ações visam não apenas estimular os diversos povos que residem na cidade a assumir uma identidade étnica, também principalmente sensibilizar o poder público e a grande sociedade no sentido de possibilitar uma sobrevivência mais digna aos que são anulados no exercício pleno de suas culturas.

Dessa forma, ainda que delimitados e cronometrados, os espaços como as reuniões mensais da ODIC, bem como as aulas de línguas indígenas no âmbito acadêmico e residencial, se configuram enquanto espaços de trocas socioculturais, reativando memórias e norteando a pujança relativa à vivacidade da cultura indígena presente na cidade e nos discursos dos que nela habita.

3.4. A demanda indígena pela educação formal na cidade e os impasses na difusão das línguas nativas

A possibilidade de melhoria da qualidade de vida e ascensão social através da educação formal atrai indígenas de diversas etnias e comunidades para a capital roraimense. Para a entrevistada D.S., 30 anos, da etnia Wapichana, sexo feminino, nascida no município de Bonfim, residindo atualmente no bairro União, vendedora de cosméticos e presidente da ODIC, a pretensão de inserção na escola foi uma das razões para morar na capital: "Eu nasci em Bonfim. Fomos morar na cidade quando meu pai faleceu. Aí viemos já pra ficar mesmo porque lá na comunidade do Pium a dificuldade era enorme, e aí a questão da escola, aí viemos pra cidade pra ver melhoramento dos estudos também (...)". Para a entrevistada H., Macuxi, 44 anos e professora de língua Macuxi, a entrada na cidade se deu de maneira similar: "Eu não nasci aqui na cidade, mas nasci no interior, na comunidade Macedônia e nós viemos aqui, meus pais me trouxeram pra cá na época pra eu poder estudar".

De modo similar, nascido na República Cooperativista da Guyana e atualmente morador do bairro Cidade Satélite, para E.S., da etnia Wapichana, 27 anos, um dos responsáveis pela criação da ODIC, trabalhador na construção civil e acadêmico do curso de Antropologia, sua experiência pessoal de inserção social em Boa Vista através da busca pela escolarização foi delineada pela dificuldade em enfrentar um complexo cultural antagônico, no qual a aversão à alteridade é manifestada no preconceito.

> Sim, eu estudava na comunidade, mas era uma escola britânica[64]. É uma comunidade próxima à fronteira no Brasil com a Guyana, mas ficava na gestão da Guyana Inglesa. Porque na verdade eu não vivi com a minha mãe, né, então eu sempre tive vontade de viver com a minha mãe. Minha mãe, ela me teve lá e veio pra cá. Então a vida dela foi novamente aqui, a qual eu fiquei com a minha avó. Então eu sempre quis estar com a minha mãe. Algumas vezes ela tentou me pegar, mas acabei não vindo e depois eu decidi que queria vir, ela foi me pegar. Não gostei, voltei novamente. Aí depois de alguns anos e ela foi novamente e eu falei "olha, eu só vou se você me colocar numa escola pra estudar também". Aí eu vim (...). Então comecei a estudar aqui novamente... Então, todo um choque cultural em que se vivia, um método escolar diferente e você chega aqui e tem que aprender tudo de novo com catorze anos de idade aprender o português, não conseguia realmente me comunicar. Depois de seis meses, um ano que eu comecei a me comunicar melhor com os professores, com os colegas. Pra mim foi um choque mesmo, bem forte. (...) As crianças que eu estudava era criança de sete anos que cursava a primeira série e eu tinha de treze pra quatorze anos cursando a primeira série também. Até teve um confronto com os professores porque diziam que eu não podia estudar naquela turma porque eu tinha uma idade avançada. (...) As pessoas que cometiam preconceito eram as pessoas mais próximas de mim na escola, infelizmente. (...) Por exemplo,

[64] A República Cooperativista da Guyana, antiga Guiana Inglesa.

> quando eu estudava com os colegas, já quando eu estava na quinta, sexta série, os colegas falavam assim "E tu, seu caboco, o que você tá fazendo aqui? Ah, caboco não sabe jogar bola." (E.S., 2011)

Como pudemos observar nos depoimentos acima, construiu-se uma ideia de que estaria em Boa Vista o acesso a uma educação formal de melhor qualidade, tendo em vista que também estão na capital os cursos superiores de Licenciatura Intercultural e Gestão Territorial, no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima. Dessa maneira, concordamos com Ferri (1990) na perspectiva de que os fatores de atração para Boa Vista se concentram, primordialmente, em duas áreas: a busca de trabalho e/ou estudar, ou ainda fazer com que os filhos estudem.

Souza (2009), amparada no campo disciplinar da economia, defende que a crença na possibilidade de ascensão social do indígena na cidade se torna nefasta na medida em que esta população não é inserida na economia de mercado balizada pelo critério de níveis mais elevados de escolaridade com a qual passa a se envolver, sendo conduzida, então, a ocupar posição de inferioridade em relação àqueles que possuem experiência e conhecimento de mercado de trabalho. Ao reverter esta afirmação para a abordagem da educação formal indígena na capital, este individuo, ao se deparar com uma estrutura distinta daquela com a qual estava familiarizado, passa a não ser integrado em sala de aula. Para Nascimento (2007): "Parece-nos que a escola ainda situa-se de maneira etnocêntrica, recusando-se a trabalhar a questão do respeito ao diferente" (*idem*, p. 130).

Sendo a procura por uma qualidade de ensino diretamente associada à possibilidade de melhoria de qualidade de vida através do reconhecimento intelectual, poucos são aqueles que têm sucesso nessa busca. Contudo, apesar deste cenário contraditório e sendo conhecedores das adversidades a serem encontradas na cidade, ainda assim paira entre os Macuxi e Wapichana a forte crença de que repousa em Boa Vista melhores possibilidades de sobrevivência do que aquela experimentada na comunidade. De uma maneira geral, não há, entre aqueles que pude realizar entrevista, a intenção em voltar para o seu local de origem.

Para a acadêmica do curso de Licenciatura Intercultural W.S., 28 anos, da etnia Wapichana, professora de língua nativa e moradora do bairro União, a inserção na escola se deu em dois momentos distintos: o primeiro na fase da infância e o segundo na fase adulta, onde passou a cursar Licenciatura Intercultural e trabalhar no ensino da língua Wapichana na Universidade Federal de Roraima:

> Eu tinha muita vontade de aprender as coisas, né, com o mínimo que fosse possível, assim, me esforçava bastante pra aprender até pelo histórico de

> vida nosso, né, tanto meu como dele (o marido). Então a gente se esforçava muito porque as oportunidades que apareciam a gente tinha que agarrar porque a gente não tinha ninguém pra nos dar... Não é a mesma coisas que você ter pai e mãe pra dizer "olha, você tem que estudar". Minha avó era analfabeta, meu avô era analfabeto (...). Então ela (avó) já era bem velhinha, ela me cuidou quando eu era criança, mamei no peito dela que quando eu fiquei com a minha avó, meu tio mais novo ainda mamava... Então eu sempre pensei em retribuir isso e da melhor forma possível e pra retribuir da melhor forma possível tinha que estudar. Até porque eu nunca pensava em trabalhar na roça, né, a gente não quer trabalhar na roça... Sempre quer ter uma vida melhor do que a dos pais (...). Eu vim um tempo atrás estudar aqui em Boa Vista, quando eu tinha, logo assim que meu avô morreu, acho que eu tinha uns 9, 10 anos... Eu vim estudar com os pais biológicos do meu pai. Eu sofri muito preconceito na escola. Eles pagavam uma escola pra mim. Foi uma experiência, assim, pra ver se eu me adaptava com eles, né... Mas não me adaptei, né, porque eu tava familiarizada com outro estilo de vida, né, com outro modelo de vida e não esse que você trancado numa casa com muros, não tem criança, é só você... Então eu não me adaptei e além do mais eu sofria preconceito na escola. Eu era magrinha, né, eu não falava o português direito. Isso faz com que você se distancie mais ainda e não se familiarize com o ambiente que você tá vivendo. (W.S., 2011)

Dentre os pontos fundamentais extraídos a partir do depoimento, pondero que não raramente a população indígena que se insere no processo de escolarização na rede de ensino pública em Boa Vista, está sujeita a um impacto sociocultural profundo e expressivo. Estes alunos não são sociabilizados em sala de aula, em parte em decorrência da dificuldade em dominar o idioma oficial. Com a dificuldade da fala na língua portuguesa e de adaptação a dimensões culturais diversas, o aluno indígena é submetido a situações depreciativas, passando a ser reconhecido de uma maneira negativa, pejorativa e ofensiva.

Com isso, além de evidenciar um sistema falho e socialmente excludente, as experiências escolares dos indígenas em Boa Vista demonstram a urgente necessidade em se ter um ensino diferenciado também em núcleos urbanos de capitais, uma vez que grande é a demanda. Esta demanda, contudo, não é amparada pelo Decreto 6.861 de 2009 que estabelece o ensino escolar indígena localizado exclusivamente em comunidades habitadas pelos mesmos:

> Art. 4º Constituirão elementos básicos para a organização, a estrutura e o funcionamento da escola indígena: I - sua localização em terras habitadas por comunidades indígenas; II - exclusividade de atendimento a comunidades indígenas; III - ensino ministrado nas línguas maternas das comunidades atendidas; e IV - organização escolar própria (*idem*)

Como é de conhecimento, as comunidades indígenas de Boa Vista estão localizadas na zona rural da cidade, inexistindo um ensino prioritariamente étnico para os povos que se encontram no núcleo urbano de Boa Vista, de modo que estes grupos permanecem

desamparadas pelo órgão municipal voltado para a educação e cultura[65], tendo em vista que as ações oriundas desta Secretaria contemplam o segmento educacional sem, efetivamente, demandar ações de longo alcance relacionadas às culturas existentes na cidade. As organizações destinadas à defesa dos direitos indígenas enumeram as problemáticas no que diz respeito à educação e cultura:

> O presidente da Apyb (Associação do Povo Ye´kuana do Brasil), Castro Costa da Silva, enfatizou a importância de os jovens discutirem na língua Ye'kuana os problemas que enfrentam na escolarização na cidade, pensando soluções coletivamente. São várias as dificuldades dos jovens em Boa Vista, desde problemas financeiros e barreiras linguísticas, até a ausência de espaços para vivenciar a sua cultura. Por conta disso, a Apyb decidiu promover encontros trimestrais com o grupo, de modo a garantir seu acompanhamento na cidade. (...) O xamã Vicente Castro, que estava na cidade depois de participar do II Encontro de Xamãs Yanomami, deu conselhos aos jovens, alertando-os sobre os perigos da cidade, do papel e das máquinas do homem branco. Disse aos jovens que as máquinas foram criadas por Dekeimã, um personagem presente nas narrativas de origem Ye´kuana, para confundir os homens e deixar sua memória preguiçosa. Disse também que para registrar histórias, Dekeimã inventou esses aparelhos e o papel. Vicente Castro incentivou os jovens a se interessar mais pelos saberes Ye'kuana e fazer perguntas aos mais velhos antes que eles esqueçam suas histórias. Por fim, pediu que os professores encontrem um jeito de ensinar que valorize os conhecimentos tradicionais. Para ajudar nessa tarefa ele se disponibilizou a ensinar nas escolas as histórias sagradas (Wätunna), cânticos (A'chudi e Ademi) e rezas tradicionais. (ALBERNAZ, 2012. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3546> Acessado em 10/05/2012)

Embora, metodologicamente, este trabalho não tenha se assentado na perspectiva de permanência no âmbito escolar da rede de ensino fundamental, de modo que não poderei me debruçar com mais densidade na questão, é possível apresentar alguns parâmetros a partir dos depoimentos e bibliografia específica, o que nos fornece uma noção dos conflitos decorrentes das relações interculturais alojados no espaço escolar, fato que, na maioria dos casos, confere negativamente a experiência dos Macuxi e Wapichana em sala de aula. É diante desse contexto que a ODIC reivindica, dentre outras pautas, a inclusão da educação escolar diferenciada em contexto urbano, conforme vimos no capítulo anterior.

3.4.1. A prática do preconceito no âmbito escolar

[65] Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SEMEC).

Uma vez problematizada a maneira como se dá a inserção social dos Macuxi e Wapichana nas escolas boa-vistenses, me atenho a substancializar brevemente a estreita relação que possui a presença indígena em sala de aula e a prática preconceituosa.

Nessa direção, para Nascimento (2007), observando como a diversidade cultural é trabalhada em sala de aula em Boa Vista, a maioria das escolas da rede de ensino pública e privada não possui instrumentos que possibilite aos alunos uma visão não homogeneizadora sobre a diversidade cultural existente no local, ao mesmo tempo, também não possui propostas ou políticas pedagógicas, conquanto exista um número expressivo de indígenas que frequenta esses espaços. Com isso, o autor reforça a incidência da prática preconceituosa nas escolas da cidade, embora estas sejam palco da diversidade étnica existente em Boa Vista.

O preconceito exercido no ambiente escolar, por sua vez, sinaliza a reprodução desta postura adotada nos outros círculos sociais, sendo esta prática difundida por meio da negação da alteridade (NASCIMENTO, 2007). Podemos operacionalizar, com base nas entrevistas, que o exercício do preconceito se fundamenta na dificuldade, por parte dos Macuxi e Wapichana da cidade, em se expressar na língua oficial, na fisionomia e nas inter-relações sociais quando estas se manifestam em ações distintas daquelas praticadas em comunidades indígenas, como algumas brincadeiras infantis, por exemplo.

Nessa perspectiva, a ação de inferiorizar os Macuxi e Wapichana se torna mais evidente na medida em que, para a sociedade local, o indígena não existe, existindo, em seu lugar, o caboclo, o mestiço, ou, em outras palavras, a existência da alteridade é constantemente negada (NASCIMENTO, 2007). Dessa forma, sendo a experiência de inserção na escola caracterizada pela sujeição dos grupos indígenas às valorações depreciativas por parte da sociedade envolvente, existem ainda aqueles que por conta dos abusos morais vivenciados em sala de aula, optaram por abandonar as escolas, segundo relatam algumas mães que frequentam os encontros dos indígenas da cidade.

A leitura do mundo priorizada pelo conhecimento científico, aliada à imposição de padrões de comportamento da sociedade envolvente, geraram conflitos e – porque não dizer – traumas que marcaram a vivência dos indígenas da cidade. Destarte, por se revelar explicitamente, existe forte consciência da situação de opressão a qual os mesmos estão sujeitos. Tal consciência coletiva avança quando são apontadas propostas de cunho social para a reversão desse quadro, entendendo o papel fundamental que uma educação formal adequada pode ter nesse processo de mudança de realidade. Nessa perspectiva, algumas ações vêm surgindo no âmbito do ensino formal voltadas para o referido grupo, com o intuito de reverter

o quadro de instabilidade escolar que envolve estes grupos, conforme pude referir-me nos itens anteriores.

Finalmente, retenho que as experiências escolares no contexto urbano, invariavelmente lastreadas pelo exercício do preconceito, acabam por contribuir com o enfraquecimento da prática linguística na cidade, tendo em vista que as línguas maternas passam a representar uma identidade cultural distanciada da valorização no âmbito do ensino formal básico e fundamental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desta pesquisa foi a realização de um estudo acerca dos povos indígenas Macuxi e Wapichana residentes na cidade de Boa Vista, buscando compreender como se organizam socialmente e constroem ativamente suas referências socioculturais em contexto urbano. Para tanto, realizei pesquisa bibliográfica e em arquivos, fiz entrevistas, assim como participei ativamente de reuniões mensais da Organização dos Indígenas da Cidade e em sala de aula, através do Programa de Extensão "Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana" promovido pelo Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima.

Tendo em vista os objetivos específicos deste trabalho, a saber, discutir como se deu a formação territorial da atual cidade de Boa Vista e o lugar ocupado pelos Macuxi e Wapichana no processo de consolidação da capital de Roraima; compreender o papel dos órgãos públicos em interface com a demanda dos povos indígenas da capital roraimense; identificar de que maneira e em quais espaços se dão as relações interculturais dos povos Macuxi e Wapichana em Boa Vista; os quais busquei desenvolver mais detalhadamente nos três capítulos que estruturam este trabalho, venho apontar algumas considerações finais em torno das reflexões possibilitadas através da imersão em parte do cotidiano dos Macuxi e Wapichana de Boa Vista, onde também busquei refletir acerca de categorias como identidade, língua, pertencimento e sobre seus desdobramentos no perímetro urbano de Boa Vista. Nesse empreendimento, enfatizo o conflito estabelecido a partir da experiência em residir em um mundo avesso à alteridade.

A capital roraimense, em sua dinâmica urbana, foi historicamente erguida embasada na negação e confrontação sumária dos grupos nativos que se faziam e se fazem presentes na região. É necessário, contudo, irmos um pouco além sobre a percepção, por parte dos Macuxi e Wapichana, da identidade cultural enquanto ferramenta válida no processo de autoafirmação de serem indígenas da cidade.

Frequentemente, as questões que permeiam a categoria "identidade" circundam o campo das políticas públicas direcionadas aos povos indígenas, particularmente aquelas focadas no patrimônio cultural. Tomando este último campo como ponto de reflexão, observamos mudanças significativas na construção e ampliação das inter-relações que envolvem os dois conceitos, a saber, identidade e patrimônio cultural. Se na fase embrionária das leis de proteção ao patrimônio no país, em meados da década de trinta, se pensava na

construção de uma identidade essencialmente brasileira, com respaldo nos monumentos que retratavam a história oficial, atualmente já se tem uma noção e conceituação mais abrangente dos dois conceitos. Esta mudança teve seu fundamento nos idos dos anos setenta, onde se questionava a legitimidade de um patrimônio que não incluía as manifestações culturais de grupos sociais populares, como os indígenas, os negros e imigrantes (FONSECA, 2000).

É nessa mudança de conjuntura no âmbito das políticas públicas de preservação cultural, onde se passou a operar com a noção de *Referências Culturais*, que pressupõe um englobamento de diferentes perspectivas das construções identitárias brasileiras, conforme abordado na introdução deste trabalho, as manifestações culturais indígenas ganharam maior visibilidade e incentivos. No entanto, a aplicabilidade de tais políticas públicas se depara com um panorama desafiador nos tempos atuais. A velocidade e o escopo das transformações das maneiras com as quais os diferentes grupos sociais percebem a si e aos outros, impõem desafios ao alcance de tais políticas.

Estas transformações podem ser entendidas, nos limites deste trabalho, a partir da construção prática e discursiva de identidades e demandas socioculturais norteadas pelo sentimento de pertencimento na cidade de Boa Vista. Assim, antecipo que é forçoso, para além de uma pesquisa, pensar pragmaticamente em medidas de proteção para as manifestações culturais de indígenas que residam em contexto urbano. Sobre este ponto, contudo, voltarei mais adiante. Gostaria, antes, de tecer mais alguns argumentos e ponderações.

Em Roraima, desde os tempos de sua colonização, existem registros de conflitos entre povos indígenas e "brancos". Estende-se até os dias atuais as problemáticas sociais que põem os dois grupos em constante confronto, tal como vimos ao longo do trabalho. A lógica sociopolítica de absoluta negação e obscuridade dos assuntos que remetem à presença desses povos no Estado, elegeu as figuras do garimpeiro e do bandeirante como os personagens heroicos roraimenses, enfatizando que o indígena desempenha, desde os primeiros contatos que se tem registro, papel minoritário na configuração da história oficial local. Assim, é relevante observar que a negação da presença indígena foi (e de certa forma continua sendo) um processo frequente no Estado por parte do poder público, bem como de alguns setores da sociedade civil. Todavia, apesar dos investimentos massificadores que desconsideram a diversidade étnica presente em Roraima, e mais especificamente em Boa Vista, tem sido significativo o esforço dos Macuxi e Wapichana na reafirmação constante das identidades étnicas e sentidos de pertencimento. Costa (2002) anuncia as proliferações, multiplicações e acentuações das identidades culturais diferenciadas em resposta aos processos sociais

contemporâneos de massificação dos sujeitos. Nesse bojo, é interessante salientar que as questões relacionadas à categoria "identidade étnica" é a tônica que permeia não apenas o discurso dos sujeitos deste trabalho, mas todas as relações sociais indígenas construídas a partir do espaço urbano.

Embora a configuração social da cidade em questão seja construída desde seu nascimento, a partir do ato de desvalorizar e posicionar a figura do indígena inferiorizado em relação à sociedade "branca", que neste espaço se constituiu, o que se destaca é a inversão de uma perspectiva de vítima, para a de sujeitos atuantes na história. Particularmente em Boa Vista, o indígena delimita, dentro de suas possibilidades no contexto urbano, os caminhos discursivos e práticos que melhor orientam a sua permanência enquanto o "outro" na lógica totalizante própria da cidade. Autores de suas histórias de lutas sociais e politicamente ativos na construção do movimento das causas indígenas, os Macuxi e Wapichana de Boa Vista são capazes de aliar os saberes dos ancestrais ao conhecimento científico e acadêmico, de modo que se apropriam das ferramentas adequadas para a construção de espaços cada vez mais pautados na pluralidade, bem como no reconhecimento de pertencimento étnico e territorial. Stephen Baines (2012) nos fala sobre um protagonismo indígena, em que estas populações têm suprimido as identidades do "caboco" e do camponês, com as quais foram submetidos perante os Estados nacionais, e vêm reafirmando-se enquanto "povos indígenas".

Frente a isso, para além do entendimento de que a maneira com a qual se reconhecem está eminentemente associada a um recorte territorial, os povos da cidade apontam para um sentido de pertencimento que transpõe delimitações espaciais e culturais: muito antes de serem brasileiros, povos de fronteira ou roraimenses, os Macuxi e Wapichana se identificam e se reconhecem enquanto indígenas, ainda que esta auto-identificação seja constantemente questionada por aqueles que fazem parte do processo de socialização urbana dos povos da cidade. Assim, os indígenas promovem uma apropriação cultural de Boa Vista pautados pela defesa da ancestralidade dos territórios tradicionalmente indígenas, o que nos permite compreender os processos de atribuição de valores ao espaço urbano e os sentidos de pertencimento imbuídos.

Uma vez inserida num recorte do cotidiano dos grupos que são foco desta pesquisa, observando a maneira como se utilizam dos referenciais culturais e das ferramentas burocráticas no âmbito das três esferas do poder público, fica claro que os Macuxi e Wapichana realizam intenso movimento de reorientação de seus valores socioculturais na negociação pelo direito de existirem enquanto indígenas no perímetro urbano. Nessa perspectiva, não estão apenas dizendo a si o que são, mas também à sociedade envolvente.

Outro ponto fundamental necessário a esta discussão diz respeito aos deslocamentos indígenas em Boa Vista. Essa ação acaba por ocasionar a movimentação de percepções e transformação de referências, de modo a adequá-las em contextos espaciais que já não são mais fixos, mas sim, culturalmente fluidos e passíveis de constantes fragmentações, a exemplo dos centros urbanos. Reforça-se aqui a importância da compreensão das motivações que conduzem os povos indígenas a um deslocamento espacial, atentando-se, assim, para os vários discursos da sociedade civil que reificam tal processo e optam por interpretações por vezes preconceituosas.

Destarte, na capital de Roraima, a presença dos grupos indígenas não se revela sutil ou timidamente, mas sim, é evidenciada nos vários espaços que compõem a cidade, uma vez que essa categoria é numericamente expressiva para o contexto local. Concordando com Canclini (2006) com a afirmação de que "viver em uma grande cidade não implica dissolver-se na massa e no anonimato" (p. 286), comumente, populações indígenas, "brancos" e descendentes de índios, como alguns se identificam, compartilham o espaço urbano.

Contudo, embora seja uma convivência evidente, tendo em vista que o indicador de 31.000 indígenas em Boa Vista representa um quantitativo bastante expressivo, existe uma relação ambígua por parte do poder público e dos "brancos" que se manifesta no não reconhecimento dessa forte presença, sob a égide de que índios estão em tribos, ao mesmo tempo que aponta para o indígena da cidade enquanto "caboclo", um termo pejorativo para designar essa camada que se instalou na capital. Nesse contexto, o "caboco", ou "caboclo", passa a ser a figura desprovida de capacidade intelectual e de pouca sociabilidade, sendo razão de conflitos as diferenças culturais que perpassam população indígena e não indígena. Assim, a identidade indígena é negada, ora por parte dos próprios indígenas, ora pela sociedade civil, ou ainda pelo poder público, situando o indígena em uma categoria que não se enquadra na cidade, tampouco na comunidade, em outras palavras, o "caboclo".

Essa perspectiva conduz a outra observação. Existe, para os indígenas que tentaram voltar para as comunidades, a não aceitação por parte dos tuxauas, sob a afirmativa de que o indígena que deixa a comunidade para viver na cidade, não pode mais ser identificado enquanto pertencente ao grupo de origem. Isso acaba por gerar grande resistência das populações que nasceram em comunidades e se instalaram em Boa Vista em retornar aos seus locais de origem. Assim sendo, uma vez territorialmente deslocado, o "indígena" passa a apreender o espaço e sua composição social de maneira adaptada, ou seja, por meio de tentativas de inserção às estruturas que possibilitem a sua reprodução social que circundam, basicamente, a educação e o trabalho.

Disso, depreende-se um conflito, pois o indígena da cidade, que se identifica enquanto tal, enfrenta um paradoxo. Por um lado, a sociedade civil entende o indígena urbano como um "caboco", aquele que perdeu totalmente suas referências culturais, tornando-se gente híbrida: "não é nem índio, tampouco branco". Por outro, nas comunidades, o indígena é reconhecido enquanto tal em sua dimensão territorial local: ao viver fora desses domínios espaciais tradicionais, o mesmo não mais é reconhecido enquanto tal.

Deparando-se com um duplo processo de não reconhecimento de sua identidade étnica onde de um lado, está o poder público e a sociedade civil e, do outro lado, sua comunidade de origem, este indígena, estigmatizado por seu fenótipo, passa a ser identificado na cidade como "caboclo". Nesse embate, em que segmentos sociais procuram determinar o pertencimento étnico deste indivíduo antes mesmo que ele tenha a oportunidade de problematizá-lo, não raramente o indígena em Boa Vista passa a perceber o conflito que existe entre seu pertencimento étnico e o núcleo urbano. Esta percepção conflui, em alguns casos, na não evidenciação de suas práticas e costumes, ou, de tudo aquilo que remeta à sua composição étnica.

Esses fatores deságuam na obscuridade da auto identificação indígena, exteriorizada por parte dos povos que vivem na cidade, que se manifesta, por exemplo, na resistência em falar a língua em localidades públicas ou fora dos espaços de sociabilidades próprios dos indígenas, como as reuniões da ODIC.

Considero, nesse sentido, que a dinâmica da cidade acabou por apresentar formas de apropriações culturais e identitárias diferentes, reorientando a maneira com a qual os referidos povos percebem a si e aos outros. Se as línguas, por exemplo, constituem uma das bases de relações sociais presentes na rotina das comunidades, na cidade elas são apreendidas de modo fragmentado e ressignificado, uma vez que estão associadas às premissas afetivas e de pertencimento, acionadas ocasionalmente nos espaços direcionados aos indígenas da indígenas da cidade. Tais espaços, como pude abordar nos capítulos I e II, são construídos a partir das reuniões mensais promovidas pela ODIC, nas casas dos membros dessa entidade, bem como nas aulas de línguas Macuxi e Wapichana, seja nos bairros periféricos da cidade, nas casas dos participantes da ação, seja nas salas de aula da UFRR. É necessário salientar também que o ambiente doméstico também se constitui como um desses espaços.

Temos, então, duas fortes questões que existem simultaneamente. Uma, está correlacionada à obscuridade da auto identificação, como me referi acima. A outra se interliga as alternativas de sobrevivência na cidade enquanto povo, onde os espaços mencionados

anteriormente funcionam como estratégias para a continuidade e disseminação das referências socioculturais dos Macuxi e Wapichana no perímetro urbano de Boa Vista.

É nesse direcionamento que, observada parte das problemáticas de cunho sociocultural dos Macuxi e Wapichana obtida em razão da permanência na cidade, deparando-me com conflitos sociopolíticos complexos que denotam uma estrutura nacional ainda embebida em valores excludentes, na qual a alteridade não é reconhecida em sua totalidade, identifiquei o papel central das organizações voluntarias como a ODIC, e de algumas ações governamentais contemporâneas mais agregadoras, incluindo-se aquelas voltadas para as práticas de proteção ao patrimônio cultural, uma vez que apontam para os diferentes atores sociais envolvidos na formação do Brasil e da diversidade cultural dos grupos sociais no país. Falta, contudo, mais conhecimento quanto as diferentes interfaces que as manifestações sociais e as expressões culturais vêm assumindo ao longo dos anos no âmbito nacional para que tais práticas venham a ter maior abrangência e referências para reflexões.

Dessa maneira, não basta que as políticas de preservação, valorização e salvaguarda do patrimônio cultural, que envolvem as questões relativas às identidades, possuam o entendimento de que são plurais as referências culturais refletidas no Brasil. É preciso também possuir o entendimento de que tais referências fragmentam-se e passam por constantes transformações, feições, movimentos e adaptações, de modo que não se perdem, mas são reinterpretadas, deslocadas e readequadas.

Nessa perspectiva, ainda que não tenha sido objetivo sistemático deste trabalho a apresentação de alternativas políticas aplicáveis aos grupos indígenas da cidade, pondero que é possível conduzir algumas propostas de fomento e salvaguarda patrimonial na resolução de parte dos conflitos decorrentes da inexistência de ações de promoção e disseminação das expressões culturais indígenas, em especial daquelas que têm lugar na cidade.

Com o desenvolvimento e avanço dos instrumentos que ancoram as políticas públicas voltadas para o fomento às expressões culturais, entre eles as metodologias e políticas adotadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), acredito ser possível vislumbrar a aplicabilidade das medidas adotadas por este instituto, a saber, o Inventário Nacional das Referências Culturais (INRC), o Registro de bens culturais de natureza imaterial por meio do Decreto 3.551/00 e o mais recente Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), pelas razões expostas a seguir, sendo imprescindível a participação efetiva dos grupos indígenas da cidade no processo de identificação e implementação destas ações em contexto urbano.

Sendo o INRC uma metodologia que visa o conhecimento acerca dos vários domínios da vida social dotados de sentidos e valores interligados às identidades dos grupos sociais, contemplando categorias como saberes, celebrações, formas de expressão, lugares e edificações associadas aos seus usos (IPHAN, 2012), penso que a aplicação desta ferramenta com a participação dos grupos indígenas de Boa Vista transporia os limites desta pesquisa, ou seja, a identificação dos lugares e imagens urbanas os quais são atribuídos valores e significações diferenciadas, seja pelo argumento da ancestralidade, sejam pelas fruições contemporâneas.

O Registro de bens culturais de natureza imaterial por meio do Decreto 3.551/2000, por sua vez, tem sido cada vez mais requerido por entidades indígenas e indigenistas e até o presente momento existem seis bens culturais registrados[66]. Nessa seara, em Roraima, ações de identificação têm sido empreendidas conjuntamente aos grupos Macuxi e Wapichana localizados em comunidades em TI´s por meio de oficinas, seminários, visitas a campo, entre outras. Nesses momentos, salienta-se duas atividades amplamente disseminadas nas comunidades. A primeira delas diz respeito aos usos que são feitos pelas duas etnias das variedades de pimenta em Roraima, que vão desde rituais de cura até usos gastronômicos. A outra está circunscrita no modo de fazer a panela de barro Macuxi. Defendo que as ações de identificação visando o amadurecimento quanto ao Registro de bens culturais imateriais podem ser estendidos aos grupos indígenas da cidade, visto que as práticas culturais relativas aos dois parâmetros apresentados são mantidas e disseminadas, ainda que sob uma lógica distinta da dinâmica comunitária.

Por fim, partindo da diversidade linguística existente em Roraima, e, particularmente em Boa Vista, conforme apresentado no terceiro capítulo desta pesquisa, e considerando que esta diversidade em contexto urbano é ainda desconhecida pela academia e instituições, sublinho que o instrumento do INDL, enquanto mecanismo útil nas ações de valorização e promoção da pluralidade linguística existente no Brasil (IPHAN, 2012), teria na capital roraimense um vasto campo de atuação. Nos possibilitaria uma aproximação mais precisa quanto aos múltiplos linguísticos dos povos indígenas da cidade e ir mais além: promover o exercício do reconhecimento das línguas Macuxi e Wapichana como *Referência Cultural Brasileira*, indo ao encontro de anos de repressão e supressão destas línguas, ações que ecoam até os dias atuais.

[66] Arte Kusiwa- Pintura Corporal e arte gráfica Wajãpi; Cachoeira de Iauaretê – Lugar Sagrados dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri; Ritual Yaokwa do povo indígena Enawene Nawe; Sistema agrícola tradicional do Rio Negro; Saberes e Práticas associados aos modos de fazer Boneca Karajá; Rtixòkò: expressão artística e cosmológica do povo Karajá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERNAZ, Pablo. Encontro debate dificuldades que jovens Ye´kuana enfrentam em Boa Vista. **ISA**. Disponível em <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3546> Acessado em 10/05/2012

ARANTES, Antonio (org). **O Espaço da Diferença**. Campinas: Papirus, 2000.

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife, UFPE: 2007

BAINES, Stephen Grant. O Movimento político Indígena em Roraima: Identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil – Guiana. In: **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, nº 64, p. 33-44, jan/abr. 2012.

BERNAL, Roberto Jamarillo. **Índios Urbanos: Processos de Reconformação Social das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus**. Manaus: UFAM, 2009

BRASIL, Constituição Federal (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. Decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000. **Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Cultural e dá outras providências**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm> Acessado em 01/10/2012

_____. Decreto 6.861 de 27 de maio de 2009. **Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6861.htm> Acessado em 01/10/2012

_____. Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm> Acessado em 01/10/2012

_____. Ministério da Cultura. **Relatório de atividades do Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística no Brasil 2006-2007**. Disponível em: <www.cultura.gov.br> Acessado em 10/03/2011

BRAZ, Azenate Alves de Souza. Possibilidades de inclusão na história: índios Macuxi da cidade. In FERNANDES, Maria Luzia & GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado. **História e diversidade: política, gênero e etnia em Roraima**. Boa Vista: UFRR. p. 123-141, 2012

CAMARGO, Leila. **Viver entre dois mundos: uma análise das prática discursivas das mulheres indígenas da cidade de Boa Vista – RR sobre o direito de ser índia urbana**. Boa Vista, 2011. 138 p. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Letras da UFRR

CAMPOS, Ciro (org). **Diversidade socioambiental de Roraima: Subsídios para debater o futuro sustentável da região**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**. São Paulo: UNESP, 2006

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.

CIDR. **Índios de Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana.** Coleção histórico-antropológica Nº 1. Boa Vista: Editora Gráfica Coronário, 1987.

_____. **Índios e brancos em Roraima**. Coleção histórico-antropológica. nº 2. Boa Vista: Editora Gráfica Coronário, 1989.

_____. **Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo**. Boa Vista, 2007.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século** *XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

COSTA, António Firmino da. Identidades culturais urbanas em época de Globalização. In: **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 48, Feb. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000100003&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 01/10/2012

CUNHA, Patrícia. **Bilinguismo: Discursos de professores em área de fronteira, Bonfim-RR**. Boa Vista, 2012. 117 p. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Letras da UFRR

DENCKER, Ada de Freitas Maneti; VIÁ, Sarah Chucid da. **Pesquisa Empírica em Ciências Humanas Com Ênfase em Comunicação**. São Paulo: Futura, 2001.

ECOAMAZÔNIA. **Demarcação da Terra Indígena**. Disponível em: <http://site-antigo.ecoamazonia.org.br/Docs/demarcacao/equilibrio_federativo.php> Acessado em 13/07/2012

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos: Gênese e Lutas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos sertões.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 1991

_____. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese de doutorado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Letras, USP, 1997

_____. Os Múltiplos da Alma: um inventário de praticas discursivas Wapishana. In: **Itinerários**. Araraquara, nº 12, 1998.

_____; SANTILLI, Paulo. Estado de sítio. Territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006

FERRI, Patrícia. **Achados ou perdidos? – A imigração indígena em Boa Vista**. Goiânia: MLAL, 1990.

FOLHA de Boa Vista. **Lançamento do Projeto Cartografia da Violação dos direitos indígenas de Boa Vista**. Disponível em: <http://www.folhabv.com.br/noticia.php?id=128352> Acessado em 15/07/2012

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: base para novas políticas de Patrimônio. In: IPEA. **Políticas Sociais: acompanhamento e análise**. nº 02, p. 111-120, 2000.

FRANCHETTO, Bruna. **A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito**. Mana, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, Abril. 2008 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 de maio de 2012

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARVEY, David. **A Condição Pós-moderna**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006

IBAMA. **Sistema compartilhado de informações Ambientais** (SISCOM). Disponível em http://siscom.ibama.gov.br/ Acessado em 01/10/2012

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico**. Dados populacionais do Estado de Roraima, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5ª ed, Campinas, SP: Unicamp, 2003.

LEITE, Rogerio Proença. Espaços públicos na pós-modernidade. In: _____.FORTUNA, Carlos. **Plural de Cidade: Novos Léxicos Urbanas**. Coimbra: Almedina, 2009.

LIRA, Fábio Origuela de; SÁ, Ricardo Berwanger Franco de (orgs). **Descortinando o desconhecido: Patrimônio Imaterial dos grupos étnicos do Alto Rio Negro em Manaus**. Manaus, IPHAN: 2008.

_____; ALMEIDA, Ruth. Descortinando o desconhecido – Dados socioeconômicos, espacialidade urbana e pertencimento étnico. In: LIRA, Fábio Origuela de & SÁ, Ricardo Berwanger Franco de (orgs). **Descortinando o desconhecido: Patrimônio Imaterial dos grupos étnicos do Alto Rio Negro em Manaus**. Manaus, IPHAN: 2008.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MOORE, Denny; GALUCIO, Ana Vilaci & GABAS JR, Nilson. **O Desafio de Documentar e Preservar as Línguas Amazônicas**. Museu Emílio Goeldi, 2008.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do. A educação escolar e o processo de construção de identidade. In: **Revista do Núcleo Histórico Socioambiental** vol 1 nº 1. Boa Vista: UFRR, 2007

ODIC. **Propostas da Organização dos Indígenas da Cidade – ODIC sobre os problemas sociais da população indígena da cidade de Boa Vista – Roraima**. Boa Vista, 2010. 7 p.

OLIVEIRA, Elinaldo Rodrigues de, SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. **População Indígena de Boa Vista e Políticas Públicas: um ensaio reflexivo à luz de falhas de mercado com informação assimétrica**. Boa Vista: UFRR, 2009

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (org). **Projeto Kuwai kîrî: a experiência dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2010.

_____; SOUZA, Eliandro Pedro de. Organização dos indígenas da cidade – ODIC. In: OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (org). **Projeto Kuwai kîrî: a experiência dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985

PEREIRA, Zineide Sarmento. O movimento indígena em Roraima: a trajetória das organizações. In: FERNANDES, Maria Luzia & GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado. **História e diversidade: política, gênero e etnia em Roraima**. Boa Vista: UFRR, p. 107-141, 2012

RIBEIRO, Pedro Mentz. Arqueologia em Roraima: histórico e evidências de um passado distante. In: BARBOSA, R. I.; FERREIRA, E.J.G. Castellón, E.G. (orgs). **Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima**. Manaus, INPA. p. 3-23, 1997

RORAIMA (Estado), Constituição Estadual (1991). **Constituição do Estado de Roraima.** Boa Vista, RR: Assembleia Legislativa, 1991.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito.** São Paulo: UNESP, 2001.

_____. Ocupação territorial Macuxi: aspectos históricos e políticos. In: BARBOSA, R. I.; FERREIRA, E.J.G. Castellón, E.G. (orgs). **Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima**. Manaus, INPA. p. 49-64, 1997

_____. Macuxi. In: ISA, **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/makuxi/print> Acessado em 01/10/2012

SILVA, Orlando Sampaio e. Os Wapixána: uma situação de contato interétnico. In: **Revista do Núcleo histórico socioambiental**. Boa Vista, vol 1. nº 1 UFRR, 2007

SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. **População Indígena de Boa Vista/RR: uma análise sócio-econômica**. Porto Alegre, 2009. 118 p. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS

SOUZA, Eliandro Pedro de; REPETTO, Maxim (orgs). **Diagnóstico da situação dos indígenas da cidade de Boa Vista-Roraima.** Boa Vista: Gráfica Ióris, 2007.

SOUZA, W. Índio Urbano – deixa-se a aldeia, preservam-se os hábitos. In: **Tepui**. 1ª edição. Boa Vista, v. 1, nº 1, p. 28-31, 1º semestre de 2012.

ANEXO I

regional e folclórico;

IV - promoção, aperfeiçoamento e valorização dos profissionais da cultura; e

V - a valorização da cultura roraimense ocorrerá com a participação dos Municípios, a fim de que se assegure a unidade na diversidade, a partir de suas áreas de produção, preservando a originalidade.

Art. 159. Constituem patrimônio histórico, turístico, social, artístico, ambiental e cultural roraimense os bens de natureza material e imaterial, de interesse comum a todos, tombados individualmente ou em seu conjunto, que contenham referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos étnicos formadores da sociedade roraimense, nos quais se incluem: **(NR) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

I - as formas de expressão de nosso povo; **(NR) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

II - os modos de criar, fazer e viver, característicos da sociedade ou de grupos sociais; **(NR) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

III - as criações artísticas e tecnológicas e as descobertas científicas; **(NR) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

IV - as obras, objetos, documentos de valor histórico e cultural, bem como as edificações e demais espaços destinados ou não às manifestações artístico-culturais. **(NR) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

§1º São tombados como parte da memória histórica, turística, social, artística, ambiental e cultural pertinentes à formação da sociedade roraimense, na seguinte ordem: **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

I - o Forte São Joaquim, em Boa Vista; e o Fortim de Santa Rosa, em Amajari; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

II - as fazendas Del Rey, São Marcos, São Bento e São José; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

III - as fazendas instaladas ao longo da formação geopolítica de Boa Vista, do território Federal do Rio Branco e, posteriormente, de Roraima, hoje, território do Estado de Roraima; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

IV - as corredeiras do Bem-Querer, em Caracaraí; e Garã-Garã e Sete Quedas, em Uiramutã; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

V - a memória das famílias pioneiras; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

VI - os Títulos Imobiliários registrados no Cartório de Registro de Imóveis de Boa Vista, até 1990; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

VII - a Serra do Tepequém, no Município de Amajari; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

VIII - o Lago do Caracaranã, bem como, o espaço de proteção, ambiência e visibilidade, nos termos da Lei Municipal de Normandia nº 001/1996; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

IX - os Montes Roraima e Caburaí; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

X - a Vila do Surumu, no Município de Pacaraima; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

XI - o Marco BV-8, no Município de Pacaraima; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

XII - como identificação regional do povo, os termos macuxi wapixana; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

XIII - toda a extensão das margens dos rios Branco, Uraricoera e Tacutú, na faixa de 500 metros, a partir de suas margens, como área de proteção, de ambiência e de visibilidade; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

XIV - as lendas Cruviana e Macunaíma, a música Roraimeira e o poema Cavalo Selvagem, estes últimos como referencial artístico-cultural; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

XV - o Monumento ao Garimpeiro e o Coreto, localizados na Praça do Centro Cívico, em Boa Vista; **(AC) (EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 021, DE 06 DE MAIO DE 2008).**

XVI - os monumentos constantes da Catedral Cristo Redentor, com a residência

ANEXO II

FORMULÁRIOS DE CESSÃO E AUTORIZAÇÃO DE USO DE DOCUMENTOS E DADOS DE CAMPO – ANEXOS I E II (deste documento)

1. **Termo de cessão gratuita para uso de documentos sonoros, visuais, audiovisuais e escritos:** autoriza a incorporação de documentos audiovisuais, sonoros, visuais e escritos produzidos ou adquiridos no âmbito de pesquisas e demais ações do Iphan, no acervo da Instituição, que pode utilizá-lo para as diferentes finalidades inerentes à suas áreas de atuação.

   - Aplica-se basicamente a duas situações:

     a) quando os profissionais - fotógrafo, pesquisadores, escritores, editor de áudio/vídeo, cinegrafista, etc., - produzem ou editam documentos audiovisuais e escritos no âmbito dos inventários, dossiês de Registro e demais ações realizadas pelo Iphan ou parceiros, para as quais eles foram contratados.

     b) quando, no processo de pesquisa, são encontrados, em arquivos públicos ou privados, institucionais ou pessoais, documentos que possuem direitos autorais e que precisam ser incorporados às pesquisas.

2. **Autorização de uso de som, imagem e informações**: autoriza a incorporação de imagens, som e informações de pessoas, produzidas ou adquiridas no âmbito das pesquisas e demais ações do Iphan, no acervo da Instituição, que pode utilizá-lo para as diferentes finalidades inerentes à suas áreas de atuação, incluindo, quando permitido pelo autorizante, a cessão para terceiros.

   - Aplica-se basicamente a duas situações:

     a) quando pessoas são retratadas, filmadas, entrevistadas no âmbito dos inventários, dossiês de Registro e demais ações realizadas pelo Iphan ou parceiros.

     b) quando, eventualmente, no processo de pesquisa, são encontrados, em arquivos públicos ou privados, institucionais ou pessoais, documentos com imagens ou som de pessoas, que não possuem autorização de uso, e é possível obtê-la.

ANEXO I (Deste documento)

SUPERINTENDÊNCIA DO IPHAN NO/NA/EM _____*(estado)*_____

Inventário: _____Cessão Nº __

TERMO DE CESSÃO GRATUITA PARA USO DE DOCUMENTOS SONOROS, VISUAIS, AUDIOVISUAIS E ESCRITOS.

1. Local e data de assinatura deste instrumento: _____, _____ de_____ de _____.

2. CESSIONÁRIO:

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN, autarquia federal, vinculada ao Ministério da Cultura, criado pela Lei nº 8.029, de 12 de abril de 1990, com sede em Brasília, DF – o CESSIONÁRIO.

3. Representante do CESSIONÁRIO:

___*(nome do Superintendente)*_____

4. CEDENTE:

INSTITUIÇÃO OU PESSOA DETENTORA DE DIREITO AUTORAL SOBRE DOCUMENTO PRODUZIDO OU INCORPORADO NO ÂMBITO DAS AÇÕES DESENVOLVIDAS PELO IPHAN E PARCEIROS PARA A PRESERVAÇÃO, SALVAGUARDA E DIFUSÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL _____

_____*(nome),* inscrito no CPF sob o nº _____, com residência à _____ , doravante denominado CEDENTE.

5. Objeto:

O CEDENTE cede ao CESSIONÁRIO uso gratuito de tais documentos que podem ser incorporados em AÇÕES DE PRESERVAÇÃO, SALVAGUARDA E DIFUSÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, podendo compor obra textual ou audiovisual, a ser distribuída e veiculada - em exibições públicas e privadas, no Brasil ou no exterior - por todo e qualquer veículo, processo, ou meio de comunicação e publicidade, existentes ou que venham a ser criados, notadamente, mas não exclusivamente, em edições impressas, cinema, rádio, tele difusão, DVD, CD-ROM, sítios na internet, sistemas e bancos de dados, e outros meios que se fizerem necessários.
O CESSIONÁRIO poderá fazer reprodução integral ou parcial dos conteúdos, proceder a adaptações ou cortes desde que preservem o sentido e a integridade da obra e não prejudiquem ou atinjam a reputação ou honra do CESSIONÁRIO

6. Caso o(s) documento(s) seja(m) utilizado(s) em qualquer tipo de material de divulgação, livros, ou caso, ainda seja(m) o(s) mesmo(s) exposto(s) em qualquer lugar aberto ao público, o CESSIONÁRIO se obriga a indicar clara e expressamente sua origem, bem como a autoria da(s) mesma(s).

7. O IPHAN é uma instituição sem fins lucrativos, que tem por objetivo a elaboração de políticas públicas de proteção, salvaguarda e promoção do patrimônio cultural do Brasil. O uso, portanto, dos documentos cujos direitos autorais foram cedidos ao Iphan será exclusivamente para tender às finalidades institucionais.

8. A presente cessão de direitos é firmada em caráter gratuito para o cessionário.

9.Prazo:

A cessão vigorará por prazo indeterminado podendo ser interrompida se o CESSIONÁRIO não observar as normas estabelecidas no presente termo.

10. Rescisão:

A cessão de uso será rescindida pelo CEDENTE: (1) por descumprimento de qualquer condição estabelecida neste instrumento, (2) por acordo entre as partes; (3) na superveniência de norma legal obstativa.

11. Foro:

O foro eleito é a Seção Judiciária Federal do Distrito Federal, competente para dirimir questões decorrentes da execução deste instrumento, com renúncia expressa a qualquer outro, por mais privilegiado que seja.

12. Publicação, vias, assinaturas das partes e das testemunhas:

O presente termo de cessão de uso é firmado em 02 (duas) vias de igual teor, forma e data, para um só efeito.

_____	_____
CEDENTE	CESSIONÁRIO
_____	_____
TESTEMUNHA	TESTEMUNHA

ANEXO II (deste documento)

SUPERINTENDÊNCIA DO IPHAN NO/NA/EM…. *(estado)*_____

Inventário: _____Cessão N _____

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE SOM, IMAGEM E INFORMAÇÕES RECOLHIDAS NO ÂMBITO DAS AÇÕES DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO.

Pelo presente instrumento, __*(nome do autorizante)*_____, inscrito no CPF sob o número _____ residente e domiciliado na _____

_____ neste ato denominado **AUTORIZANTE,** outorga o seguinte termo de autorização:

1. O **AUTORIZANTE** autoriza a utilização de (*pode ser assinalada mais de uma opção*)

( ) som
( ) fotografia
( ) registro audiovisual
( ) informações documentadas somente textualmente,

recolhidas no âmbito das atividades de pesquisa e documentação, para serem incorporadas em ações de preservação, salvaguarda e promoção do patrimônio cultural desenvolvidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN/MINC).

2. A autorização supracitada é dada na seguinte modalidade: *(As duas modalidades são excludentes – 2.1 e 2.2 -, não sendo possível marcá-las ao mesmo tempo. A 2.1.2 é uma especificação da primeira modalidade, para ser usada quando, além de autorizar o uso pleno do Iphan, o autorizante também permite que as sua imagem ou informações sejam também reproduzidas por terceiros.)*

2.1 ( ) **Autorização para o uso pleno dos sons, imagens e informações**, que podem compor obra textual ou audiovisual, a ser distribuída e veiculada - em exibições públicas e privadas, no Brasil ou no exterior - por todo e qualquer veículo, processo, ou meio de comunicação e publicidade, existentes ou que venham a ser criados, notadamente, mas não exclusivamente, em edições impressas, cinema, rádio, tele difusão, DVD, CD-ROM, sítios na internet, sistemas e bancos de dados, e outros meios que se fizerem necessários.

2.1.2 ( ) Autoriza também a copiagem por terceiros (pessoa física ou jurídica), desde que para finalidade não comercial, com indicação de autoria do documento e referência à(s) pessoa(s) expostas;

2.2 ( ) **Autorização para o uso parcial dos sons, imagens e informações**, que podem ser usados somente para a inclusão nas bases de dados, sistemas e arquivos do Iphan, sendo permitida a consulta por terceiros, sem reprodução.

Observações: *(preencher somente se o autorizante tiver alguma restrição específica a fazer, que não esteja contemplada nas modalidades acima mencionadas, como por exemplo, se quiser restringir a divulgação de uma foto específica ou trecho da entrevista, etc.)*

_____

_____

_____

_____

_____

_____

3. O IPHAN é uma instituição sem fins lucrativos, que tem por objetivo a elaboração de políticas públicas de proteção, salvaguarda e promoção do patrimônio cultural do Brasil. Os sons, imagens e informações cujo uso foi permitido pelo AUTORIZANTE ao Iphan, serão usados exclusivamente para tender às finalidades institucionais.

4. A presente autorização é firmada em caráter gratuito, por prazo indeterminado, pelo que nenhum pagamento será devido pelo Iphan ao **AUTORIZANTE**, a qualquer tempo e título.

5. Esta autorização poderá ser suspensa pelo **AUTORIZANTE**: (1) por descumprimento de qualquer condição estabelecida neste instrumento; (2) por acordo entre as partes; (3) na superveniência de norma legal obstativa.

----------(cidade), ---------- de ---------- de ----------.

_____

AUTORIZANTE

ANEXO III

ENTREVISTA I

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural (PEP)
Pesquisa de Mestrado: Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana da cidade de Boa Vista - Roraima
Entrevistada: D.S.
Entrevistadora: Luciana Marinho de Melo - L.M.
Local: UFRR
Data da entrevista: 25 de agosto de 2011

L.M.: Eu queria que você se identificasse, seu nome, a sua idade, a etnia, onde mora e se você trabalha.
D.S.: Meu nome é D., sou do povo Wapichana, falante, moro na cidade, atualmente como a presidente da Organização dos Indígenas da Cidade, tenho 30 anos, casada, três filhos... E a nossa luta também é preservar a nossa cultura indígena, a língua materna e outras culturas...

L.M.: Eu queria saber se você já nasceu aqui em Boa Vista ou se você veio de outra comunidade para morar aqui.
D.S.: Eu nasci em Bonfim. Fomos morar na cidade quando meu pai faleceu. Aí viemos já pra ficar mesmo porque lá na comunidade do Pium a dificuldade era enorme, e aí a questão da escola, aí viemos pra cidade pra ver melhoramento dos estudos também... E aí nós estamos em parceria com o Insikiran, que a língua materna que nós estamos tentando preservar.

L.M. Eu queria que você falasse um pouco da vivência aqui na cidade.
D.S.: Olha, assim, é diferente porque a maioria das pessoas falam assim "ah, é índio da cidade? Não, o índio tem que ficar na sua comunidade"... Certo, só que nós já nascemos aqui... Tem essa diferença da cidade como na cidade... Quem já nasce, né, dentro da cidade mesmo, tem uma mistura com o branco, tem a mistura com negro, então, assim, é uma cultura bem misturada. Então a organização surgiu desde 2005 devido ao povo, nós, o povo Wapichana, Macuxi e outras etnias... Assim, no dia-a-dia a gente vê o preconceito, a discriminação, a questão da entrada na universidade, a retirada do RANI, que é o registro administrativo de nascimento do índio, e outros órgão que a gente pode procurar, a gente tem portas fechadas ainda e com isso, os estudantes mesmo, dentro da universidade federal, nós vimos, que era o anterior gestor que é o Eliandro, ele viu que era difícil entrar na universidade porque é um índio da cidade. Então não tinha apoio de nenhuma FUNAI, de nenhum tuxaua, mas a maioria já nasceu aqui... Então nesse nosso dia-a-dia é o preconceito devido a sua vivência dentro da cidade... E na realidade, Boa Vista mesmo é a maloca maior que tem... Nossos outros indígenas já saíram, já morreram, alguns estão buscando a sua identidade, outros já se identificam, alguns não se identificam, porque aqui dentro de Boa Vista são 35 (mil) indígenas, alguns não se identificam quando vão se consultar, você olha pra ele e às vezes ele diz "não, não sou", mas ele é... Por que não identifica? Porque tem o preconceito... E aí a ODIC tá dizendo tem que dar visibilidade ao povo indígena, pra gente conquistar os direitos que nós temos e nos é negado.

L.M.: Como você já teve uma vivência, eu queria saber: qual a principal diferença de estar na cidade e de estar na comunidade?

D.S.: Olha, voltando pra minha comunidade a gente vê assim, na comunidade, alguns parentes não falam a sua língua e dentro da cidade a gente vê que a maioria fala. E aí a gente vê assim, claro, dentro da comunidade eles preservam a língua indígena, a sua dança, a sua comida, né, a gente vai lá visitar e a gente vê essa cultura preservada. Mas dentro da cidade, na reunião, nos encontros da ODIC nos bairros, a gente faz essa cultura ainda um pouquinho, a questão da comida típica, que é a *damorida*, bebida ainda não tem, né, porque a gente não tem *caxiri*, como a gente fala, mas na comunidade é bem preservado mesmo né, o índio preserva mesmo a sua cultura, a sua língua, as suas brincadeiras da criança...

L.M.: Você acha que as culturas indígenas aqui em Boa Vista corre algum risco?
D.S.: Eu acho que sim, pra isso a gente precisa fazer tipo um levantamento e ter apoio mais em questão de projeto, né, preservar a nossa cultura e aí cada vez que a gente vê, cada um tá acabando, vamos dizer assim, as histórias, os mitos indígenas também, as lendas a gente não vê mais. Então a ODIC também tem essa parceria com o Insikiran e espero que seja aprovado, e a gente vai tá preservando a nossa cultura... Tá ameaçada? Tá... Então a gente precisa levantar, pros nossos filhos, pra eles saberem qual é a nossa cultura, preservar a nossa língua e outras culturas que é muito importante para o povo indígena.

L.M.: O que você identifica você como Wapichana?
D.S.: Minha questão da minha cultura, eu vejo assim com orgulho de ser uma indígena Wapichana e a minha fala também, se eu não falar a minha língua eu acho que eu não sou mais, eu tô perdendo a minha própria identidade... A nossa língua é o principal e outras línguas que a gente tem, com os outros parentes que é Macuxi, né e outras línguas que é muito importante. Então a minha língua, se eu não tiver a minha língua, não falando a minha língua, praticando a minha cultura, eu acho que tô perdendo já.... E é pra isso que a ODIC tá aí pra gente tentar preservar e valorizar cada povo em Boa Vista.

L.M.: Seus pais transmitiram os conhecimentos deles à você?
D.S.: Sim, a minha avó atualmente, ela tem 85 anos e ela fala a língua, conta as histórias como a convivência, então tudo isso eu falo pras minhas filhas, eu disse assim: Olha minhas filhas, isso é importante porque a nossa cultura é a riqueza maior, porque sem ela a gente não vai saber qual a nossa rês, de onde a gente veio, qual a diferença porque o índio ele tem um pouco diferente, ele tem cultura diferente, seus costumes diferentes, então isso é importante eu estar transmitindo pras meninas e venho tentando fazer também, se Deus quiser, a gente tá trabalhando também dentro da organização.

L.M.: Há quanto tempo você está aqui em Boa Vista?
D.S.: eu tô com 27 anos.

L.M.: Como você vê as culturas indígenas aqui em Boa Vista com relação ao futuro?
D.S.: No futuro eu vejo assim, se nós nos organizarmos todos, a gente vai estar valorizando, né, se não deixarmos de falar a nossa língua, né a nossa cultura, eu acho que isso é importantíssimo pro nosso trabalho. Valorizar o que? A nossa cultura... Porque sem ela a gente não é... E algumas pessoas não se identificam mais, mas espero que todos se identifiquem porque é importante pra eles.

L.M.: Você acha que as culturas indígenas em Boa Vista são valorizadas?
D.S.: Eu acredito que sim. Porque nós estamos, assim, bem organizado e a gente tá se organizando pra isso culturalmente, pras gerações verem a nossa cultura, como é importante, como é bonito, como é... Como posso dizer? Importante mesmo pra nossa cultura.

L.M.: Entre a população não-indígena, elas são valorizadas?
D.S.: Eu acho que não... Nessa parte aí eu acho que não... É meio difícil, né, mas a gente tá tentando fazer essa valorização entre o não-índio.

L.M.: E qual a principal causa que você enxerga pra essa cultura não ser valorizada entre os não-indígenas?
D.S.: É assim, que acredito que o índio, primeiro, deve se valorizar e não o branco valorizar ele, porque se o índio não se valorizar, quem vai valorizar ele? Então do ponto de vista deles, é a discriminação, o preconceito. Então você sendo preconceituoso com o índio, ele vai deixando, mas isso não pode acontecer. E a gente tá aí pra tá levantando essa cultura.

L.M.: Onde você aprendeu a falar a língua Wapichana?
D.S.: Eu aprendi a falar a minha língua Wapichana junto com a minha avó, eu já nasci com ela, convivi com ela, então por isso que agora eu falo essa língua.

L.M.: E você ensina pros seus filhos?
D.S.: Ensino algumas vezes, né, e elas dizem: mãe, é chato... Mas é a nossa língua, a nossa tradição, a nossa cultura, você não pode deixar... Elas tão falando um pouquinho, mas se Deus quiser, no ano que vem a gente vai ter uma língua materna aqui para crianças e adultos também.

L.M.: Eu queria saber: qual a importância de ter a língua indígena aqui na cidade?
D.S.: É importante manter a nossa língua porque é pra ter um relacionamento com os outros parentes, não deixar perder a nossa cultura, a nossa língua, isso é importante pra mim e pra todos também.

ENTREVISTA II

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural (PEP)
Pesquisa de Mestrado: Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana da cidade de Boa Vista - Roraima
Entrevistada: H.S.
Entrevistadora: Luciana Marinho de Melo - L.M.
Local: UFRR
Data da entrevista: 25 de agosto de 2011

L.M.: Eu queria que a senhora se apresentasse, falasse o nome, cidade, de qual povo a senhora é, se trabalha, se é casada e se tem filhos.
H.S: O meu nome é H., em português, na língua Macuxi o meu nome é papagaio. sou casada, tenho apenas três filhos, moro aqui na cidade durante 22 anos, sou falante.

L.M: Você não nasceu em Boa Vista, você disse que está aqui há 22 anos, né? E por que você veio para Boa Vista? De onde a senhora é?
H.S.: Eu antes, né, não nasci aqui na cidade, mas nasci no interior, de nome Macedônia, minha comunidade e nós viemos aqui, né, meus pais me trouxeram pra cá na época pra eu poder estudar.

L.M.: Eu queria que você falasse um pouco do que você vive no dia-a-dia aqui em Boa Vista, como é o seu cotidiano e as principais dificuldades enfrentadas aqui em Boa Vista.
H.S.: O nosso dia-a-dia aqui ele se torna até um pouco difícil, né, por a gente ser discriminado pelos não-indígenas, até mesmo sobre a língua, né, a língua muitas das vezes eles não valorizam. Mas nós estamos aqui pra poder mostrar que vamos chegar até onde nós estamos querendo.

L.M.: Os seus pais transmitiram os conhecimentos tradicionais pra você?
H.S.: Assim, não que eu tenha totalmente o conhecimento da cultura, mas o que eu sei o que os meus pais repassaram pra mim, até porque a gente passou muito tempo aqui, a gente não teve, assim, muita comunicação.

L.M.: A senhora tem filhos. A senhora repassa esses conhecimentos pra eles?
H.S.: Assim, mas o que eu sei, o que eles repassaram pra mim, há tempos atrás, não deixei, nunca esqueci, sempre estou repassando pra eles, ainda que eles não queiram, né, mas eu faço a minha parte de estar repassando.

L.M.: Como a senhora vê a cultura Macuxi aqui na cidade, no futuro?
H.S.: A gente vê, a gente observa, nós que moramos aqui que cada dia que se passa, pra nós, indígenas, que moramos aqui na cidade, tá se tornando cada dia mais difícil pra nós. Até porque os povos que moram na comunidades, eles não aceitam, por exemplo, se eu for atrás de algum documento, atrás de alguma coisa assim, eles falam assim "você não tem prioridade, porque você não faz mais parte da comunidade. Você já mora na cidade, no meio dos povos que não são indígenas, então você vai dar o seu jeito pra lá." Então nessa parte nós começamos a observar que pra nós é muito difícil.

L.M.: A senhora acha que as culturas indígenas aqui na cidade de Boa Vista, ela é valorizada pelas pessoas que não são indígenas?

H.S.: Eu, como faço parte do curso de extensão, eu pude observar que a maioria dos meus alunos que vem aqui pra me procurar, pra participar do curso de extensão são os povos, que até mesmo são os professores, povos daqui da universidade. Então enquanto tem pessoas que são os indígenas, eles não procuram, então a maioria dos meus alunos são os povos que não são indígenas. Nessa parte, também deu pra mim ver que eles valorizam bastante.

L.M.: Fora da universidade, é valorizada?
H.S.: Eu creio que sim, porque tem pessoas que vão na minha casa, eles perguntam pra mim porque que eu não faço uma escolinha até mesmo dentro da minha casa, né, pra eu poder ensinar também a falar. Só que por falta de condições eu nunca chegue a fazer isso.

L.M.: Onde a senhora aprender a falar a língua materna?
H.S.: Eu aprendi com meus pais, né, com meus parentes desde criança. Lá falava, ou então, nós tivemos a comunicação desde criança, então desde criança eu sou falante.

L.M.: Eu queria saber se você acha importante manter esse elemento vivo aqui na cidade e o porquê.
H.S.: Eu creio que não podemos deixar desaparecer, nós devemos manter, até porque nós indígenas moramos aqui na cidade, mas isso não quer dizer que isso vai fazer com que a nossa cultura vai se acabar. Porque esse é o nosso costume, então não tem como acabar, mas sim nós devemos manter.

L.M.: Se comparada a cultura Macuxi na comunidade e aqui em Boa Vista, você acha que aqui em Boa Vista sore algum tipo de ameaça?
H.S.: Talvez aqui na cidade pode ser que chegue um dia a desaparecer. Porque o maior número que tem aqui são as pessoas que não são indígenas, mas na comunidade sabemos que nunca vai desaparecer, nunca vai acabar porque ali só moram povos da comunidade, os povos indígenas, então eu creio que aqui na cidade pode até chegar a se perder.

L.M.: Eu não tenho mais perguntas, mas a senhora acha que tem alguma coisa importante que queira falar e eu deixei de perguntar?
H.S.: Isso é muito importante, né, porque se não fosse, se não tivesse, assim, uma importância, nenhuma das pessoas que não são indígenas não nos procuraria, como você mesmo veio, né, nos procurou, está entrevistando, né, por quê? Porque tem uma grande importância, né, que você tá ajudando.

ENTREVISTA III

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural (PEP)
Pesquisa de Mestrado: Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana da cidade de Boa Vista - Roraima
Entrevistada: J.S.
Entrevistadora: Luciana Marinho de Melo - L.M.
Local: Bairro Asa Branca
Data da entrevista: 31 de agosto de 2011

L.M.: Eu queria que você se apresentasse, falasse nome, etnia e idade.
J.S.: Bom, meu nome é J. A. da S., sou de ascendência Macuxi, meus pais já nasceram na cidade, meus avós é que são Macuxi... Uma parte Macuxi e outra Wapichana. Eu tenho 33 anos e nasci aqui em Boa Vista.

L.M.: A senhora é casada?
J.S.: Solteira.

L.M.: Tem quantos filhos?
J.S.: Tenho um filho de quatro anos

L.M.: Você trabalha?
J.S.: No momento, assim... No trabalho formal eu não estou mais. Eu trabalhava como atendente de um consultório pediátrico, mas pedi pra sair.

L.M. Qual a sua escolaridade?
J.S.: Sou formada em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia, terminei agora em 2010 e no momento estou apenas com uma lojinha, num trabalho mais informal, como artesã.

L.M.: Você possui alguma religião?
J.S.: Tenho uma religião, católica apostólica romana praticante.

L.M.: Você já nasceu em Boa Vista, né?
J.S.: Já nasci em Boa Vista

L.M.: Seus pais nasceram em Boa Vista também?
J.S.: É... Quer que eu conte um pouquinho a história ou quer que eu siga o roteiro?

L.M.: Já ia pedir isso.
J.S.: É assim ó: eu nasci em Boa Vista, meus pais já nasceram em Boa Vista, os meus avós é que vieram de comunidades. Na verdade, assim, meu avô paterno ele era vaqueiro. Minha avó paterna, a gente não sabe dizer qual a etnia dela, provavelmente seria Wapichana, porque minha avó já faleceu há muitos anos, eu não conheci. Faleceu há quase 35 anos atrás... Ela só chegou a ver o meu irmão mais velho nascer e a minha avó paterna, assim, a história de vida dela foi muito sofrida, por que era daquelas índias que foram pegas a laço, entendeu? Então ela foi pega muito novinha, foi amarrada na rede, também ela nunca soube dizer, assim, quem foi, ela disse isso.

L.M.: Você poderia explicar o que é ser pega a laço?

J.S.: Quem conta essa história é minha mãe e eu pai também, né, que contaram que o meu avô paterno conheceu a minha avó paterna. O pega a laço, assim, quando a menina chegava no ciclo menstrual, então, quando ela se tornava mocinha, ela já era dada, entendeu? Então a minha avó aconteceu isso com ela. Então, quando ela chegou numa certa idade, a gente também não tem ideia de quantos anos ela tinha, sabe, se tinha 13, 14, 15 anos, então, colocaram ela na rede do meu avô, amarraram, para que fosse consumido[67]. Então ela viveu aí uns vinte anos, só que meu avô era alcóolatra, batia muito nela, ela sofreu muito quando eles vieram pra cidade, foi quando nasceu o meu pai.

L.M.: Seu avô era indígena?
J.S.: Meu avô é. Mas, assim, ela era índio mas tinha... Não era uma profissão, mas um ofício de vaqueiro. Então, assim, muitos indígenas, eles acreditam que quando já tem uma profissão eles já deixam de ser índio.

L.M.: Mas isso pro indígena?
J.S.: Pra alguns. Hoje, com toda a discussão que nós estamos tendo, isso tá mudando um pouco, né? Como eu acompanho a ODIC no bairro Araceles, então tem muitos senhores com idade que já chegam e falam assim: ah, eu não sou mais índio, eu sou civilizado. Porque já tem uma compreensão que eles já estudou, ele já lê, mesmo que ele tenha uma pouca escolaridade, mas ele acha assim, o fato de eu ter sentado num banco de escola já me torna um civilizado. Então pra muitos ainda é assim, entendeu? Então ele deixa... Quando ele vem pra cidade, ele acha que já perdeu aquele contato então ele já não é mais índio. E hoje a gente tá com uma outra discussão, dizendo pra ele que não é bem por aí, entendeu? Então, naquela época, uns quarenta anos atrás, então isso era muito presente neles. Então meu avô, como ele era vaqueiro, então ele já tinha aquela ideia assim, de não ser mais índio, entendeu? Isso é do meu lado paterno. Meu lado materno, o meu avô materno era maranhense, então houve uma mistura. A minha avó materna, ela era... A gente não sabe dizer qual etnia dela mesmo, mas a gente tem uma noção que seja Macuxi, pelas características físicas.

L.M.: Ela tá viva ainda?
J.S.: Ela tá viva, só que assim, na verdade, é assim, a minha avó materna tem uma dificuldade imensa de dizer que é índia. Tanto que ela não queria ser similar a indígena. Ela sempre dizia assim: não, eu não sou índia porque eu já estou aqui. Ela não nasceu aqui. Como a mãe dela teve muitos filhos, isso a gente supõe, entendeu, não é uma coisa registrada. A gente supõe que a mãe dela teve muitos filhos e aí foi deixando os filhos por aí. Quem criou ela foi a irmã dela mais velha, da minha avó materna. Então a irmã dela mais velha bem criou, mas já criou dentro de uma outra concepção, uma outra ideia de que tinha que limpar o sangue, né, ela tinha aquela coisa. Tanto que quando minha mãe casou com meu pai, minha avó não quis, porque meu pai é descendente de índio, então a minha avó materna, ela não queria. Tanto que houve, assim, uma quebra, né, um racha na família. E ai, como nasceram aqui e viveram aqui, então eles se conheceram, casaram, nos tiveram, né, os 4 filhos e a gente sempre aqui moramos. Nós morávamos no bairro Mecejana, que é um bairro mais central, estamos aqui há quase trinta anos no bairro Asa Branca e sempre vivendo assim, tinha contato com a escola, não tinha mais contato com a língua, tanto que a gente não sabe falar, não tenho o domínio da língua materna... E sempre foi meio longe, né, até a gente se encontrar com a ODIC. O Eliandro, eu já conhecia o Eliandro de movimento de igreja, das pastorais. Em 2005 ele me convidou pra participar, mas aí eu tinha outras atividades e eu não quis me envolver naquele

[67] Entende-se que a entrevistada quis dizer "consumada".

instante. Quando a minha irmã, ela pediu, né, ela ouvindo a rádio, por que eles tinham um programa na rádio Monte Roraima que era do Camic ainda, e ouviu algumas vinhetas falando sobre a ODIC, sobre o trabalho e minha irmã se interessou e buscou conhecer. Quando ela buscou conhecer, ela me chamou, na época ela quis alguém, assim, ela não quis ir só. Então eu fui mais porque a minha irmã me chamou, me convidou, e eu disse "Ah, eu conheço o Eliandro, e tal, assim..." e aí eu fui com ela. E aí eu tô até hoje, né, desde 2008 pra cá. Então, é maio assim: só que a gente se descobriu indígena... É lógico, você olha e você tem toda fisionomia, você tem, né, os traços indígenas, você perde a língua, então, a partir do momento quando você fala, você não tem mais aquela dicção, né, você fala um português mais elaborado, né, então as pessoas dizem "ah, você não é mais índia", então a gente sofre um pouco de preconceito porque o outro te olha, mas te acha indígena pelas tuas características físicas, o índio te olha e tu não é mais índia, porque tu já fala, tu já faz isso e aquilo outro, entendeu... Então a gente fica assim, em cima do muro, a gente não sabe se a gente está aqui, se a gente está ali, então é meio confuso. Foi um conflito e é um conflito ainda constante pra gente se dizer que é índio porque por um lado o outro diz que você porque você tem toda uma fisionomia, uma característica, do outro lado, do índio, não diz porque você já tem... Sei lá, uma escolaridade a mais ou... Sabe, então há essa divisão. Desde os vinte e cinco que eu fui começando a me entender... Eu disse não, se eu tenho essa característica, então buscar um pouco a história dos meus avós, de como eles vieram... Os meus avós paternos, eles de Três Corações[68], que é do Amajari[69]. Então é a única referência que a gente tem. A minha avó materna, por essa negação que ela teve, né, de não dizer que é índia, de querer "esbranquecer" a família, né, limpar o sangue, como ela dizia, porque ela queria que a minha mãe casasse com um não-índio, com um maranhense, como ela casou com um maranhense, então por essa negação, a gente acabou ficando um pouco longe, tanto que a gente não tem o domínio... A língua, a gente não tem, a língua materna.

L.M.: Mas essa negação que você fala agora, de que o próprio indígena não reconhece o outro como sendo indígena, é dos indígenas daqui da cidade ou dos indígenas da comunidade?

J.S.: Dos indígenas da comunidade. Pelo menos a minha visão de hoje, né, eu vejo assim: tem muitos que vão assimilando assim o discurso de outros, não é o discurso dele mesmo. Porque índio é índio. Às vezes eu fico explicando pra eles: olha, você não vai dizer que um gaúcho que saiu lá do Rio Grande do Sul deixou de ser gaúcho. Não, ele não deixou, tanto é que ele tá lá onde tem o CTG pra fomentar a tradição dele, ele não deixou de ser. Então o fato de você tá na cidade, ter nascido na cidade, você não deixou de ser, porque vai te pesar a característica, porque as pessoas vão te colocar como índio também, né, e eles sofrem muito preconceito. Por exemplo eu, é um trauma horrível você passar por uma escola aonde a maioria tem uma visão de que o índio é preguiçoso, de que o índio é burro, que não sabe, e quando você se destaca numa coisa, você se destaca no teu ensino, você tem uma posição mais elevada, as pessoas acham "ah, mas não é índio", aí quando perguntam "ah, mas tu tem alguma coisa de diferente", aí quando você fala "ah, meu avô é maranhense", "ah, tá vendo, então não é índio, índio é totalmente puro e não sei o quê"... Não é assim, entendeu, então eu vejo assim, que algumas pessoas das comunidades, elas assimilam o discursos do outro. Então um outro chega e diz, meio que como política, né, o outro chega assim "ah, índio é burro". Algumas pessoas assimilam isso. A gente percebe isso, visitando as comunidades, visitando os bairros onde a gente vai. De que maneira? Eu lembro que uma vez a D. Olívia, ela falou assim "ah, eu tô na escola, eu falo errado", ela tá fazendo a quarta série no EJA[70], "mas eu quero ser alguém na

[68] Comunidade indígena
[69] Município de Roraima
[70] Educação de jovens e adultos.

vida". Aí eu peguei assim, né, na fala dela "eu quero ser alguém na vida", mas o que quer dizer "ser alguém na vida"? Ela já não é? Por quê? Por que ela é índia? Ou como algumas pessoas tentam amenizar, por que é cabocla? Eu disse não, ela já é alguém, entendeu? Então tem a dificuldade, tem o preconceito com a língua, com a fala... Então o indígena, ele tem o falar mais arrastado, uma coisa assim mais baixa... Às vezes, nos encontros, a gente precisa "repete mais um pouquinho aí", precisa chegar pertinho pra ouvir ele falar. Porque fala muito baixo, entendeu? Então tem essa... Essa coisa, né, essa discriminação. Mas eu não vejo que é ele mesmo, ele dizendo assim "ah, esse não é mais índio", mas é um discurso que ele assimila do outro. Algumas lideranças indígenas, de algumas comunidades mais próximas, eu vejo que há uma preocupação tola de achar que os índios da cidade estão querendo ocupar um lugar que já é deles, porque eles não saíram de suas comunidades, porque eles estão lá... Mas se esquecem que tem gente de lá dessa comunidade que vem pra cá. Porque a comunidade em si, ela não consegue agregar hoje todos os indígenas. No caso, a Raposa Serra do Sol, todo mundo fala assim "ah, agora todos os índios vão ter que voltar pra lá". Não, não é assim, porque se voltar você não tem a questão do trabalho, a questão da educação, muitos vieram pra cidade por esses fatores. Os meus avós, eles vieram por causa desses fatores, porque lá não tinha escola, lá não tinha posto de saúde, lá não tinha uma infraestrutura que possibilitasse que eles ficassem, entendeu? Então algumas lideranças indígenas, algumas pessoas indígenas que estão na comunidade tem ainda essa de visão de "ah, se saiu da comunidade, já não é mais índio, já perde os direitos", então a gente tá aqui, eu falo enquanto ODIC, né, que não, que o indígena que tá aqui, ele também sore preconceito, mas ele também tem direito às políticas públicas, ele tem direito de buscar as suas melhorias, entendeu?

L.M.: Você já teve alguma experiência na Maloca? De ir na Maloca, viver na Maloca?
J.S.: Não, a minha experiência nas comunidades indígenas é assim, eu já fui visitar por algum trabalho... Eu prestei em 1998 concurso pro IBGE, então eu trabalhei dois anos dentro do IBGE, esse mesmo concurso que eles vão fazer agora, né, que é mapeamento censitário. Então eu já visitei algumas comunidades assim, mas não pra morar, entendeu, era só um final de semana ou um dia.

L.M.: Mas a partir dessa experiência que você teve de um dia, você consegue identificar quais são as principais vantagens e desvantagens do indígena na cidade, em comparação com o da comunidade? Em relação á vivencia mesmo, na busca dos direitos.
J.S.: Olha, a vantagem... Isso é relativo, sabe, porque, porque por exemplo, uma Tabalascada[71], Canauamim, uma Maloca da Barata, uma do boqueirão, é diferente de uma que tá lá num interiorzinho, de lá do Uiramutã, de Normandia, uma Maloca do Flexal, que é mais longe, de difícil acesso... Então, essas comunidades que estão mais próximas, elas já têm uma infraestrutura. Então ela possibilita ao seu habitante, ao indígena que tá ali, uma melhor convivência. Com uma escola, por exemplo, você vai na Tabalascada, você vê uma escola bem estruturada. Você vai no Canauanim, tem uma escola estruturada... Agora, eu já visitei comunidade que é coisa assim, eu fui na Maloca do Pium procurar um indígena que ele é rezador e eu fui mais por essa curiosidade, né, de conhecer pessoas que ainda domine esse lado, né, essa medicina, esse cuidado com as plantas, e eu fui nessa Maloca. Tem uma escolinha, tem uma quadra, no mesmo final de semana que uma amiga foi, a Marileide, só que ela dizia assim "Jeane, tu tinha que ter ido mais pra dentro, adentrado mais essa região", porque lá tem muitas comunidades que são pequenas, tem uma infraestrutura precária, que a escola fica muito distante de onde eles estão, então eles precisam andar muitos quilômetros pra chegar até a escola, então assim, algumas comunidades, essas que estão mais próximas,

[71] Comunidade indígena de Roraima.

essas que estão mais estruturadas, o indígena, ele tem vantagens. Ele tem uma escola próxima, ele vai ter mais políticas. Eu vejo assim, um Boqueirão, ele tem como se reunir, né, e pedir, por exemplo, um caminhão de saúde que vá do SESC, ou vá do SESI, ou, sei lá, de outro órgão, né, já uma comunidade que tá muito mais distante, não tem mais esse contato, entendeu? Então eu vejo assim, as comunidades grandes, elas têm estrutura, as pequenas, elas ainda estão carentes de estrutura, então a vantagem do indígena estar na cidade é porque apesar de tudo, de tudo o que a gente vive hoje, a educação está precária, a saúde está precária, mas ele ainda tem muito mais acesso do que não teria dentro de uma comunidade. Mesmo nos bairros mais carentes, como o Araceles, o Brigadeiro... O Brigadeiro hoje, né. Por toda a história do bairro, de como ele surgiu, eles deram ali uma reformada, tanto que o Brigadeiro tá bem melhor do que o Araceles que tem muito mais tempo de formação de bairro, ou como o Raiar do Sol, ou até mesmo o Cidade Satélite, ele é um bairro também que já foi basicamente pronto, que as pessoas que estão ali já têm o asfalto, tem os postos de saúde, tem uma escola, tem uma pracinha muito bonita, então tem uma infraestrutura melhor, agora bairros como principalmente o Araceles, dessa região de baixada, é muito ruim e é precário, você vai nessa área mais baixa, é muito ruim, sabe... As pessoas lá passam por muitas necessidades, não tem escola, não tem asfalto, mas ainda assim, ele tem muito mais vantagens aqui do eu estando na comunidade... Porque infelizmente, ou felizmente, ele ainda conta com um determinado assistencialismo, então ele recebe ainda um vale alimentação, recebe ainda uma bolsa família, que não é o ideal, mas pelo menos ele se mantem ali com aquele pouquinho, né, ele se vira nos trinta, né.

L.M.: A tua experiência a partir da ODIC e a tua experiência de estar vivendo aqui na cidade desde que nasceu, de ter essa história aqui na cidade, você acha que existe uma preocupação por pare dos indígenas daqui da cidade com a cultura indígena?
J.S.: Tem. Tem e é uma coisa, assim, que eu vi e que eu fico muito surpresa. Porque, assim, embora eu, embora a minha família, a gente não fale, não seja falante, mas a gente vai nos bairros e, assim, é encantador você ver o número de indígenas que falam. Tem muito mais falantes nos bairros do que em comunidades. A comunidade, ela não tem, é uma discussão que tava tendo lá no Insikiran, o professor "eu não sei pra quê que vocês querem falar Macuxi se vocês não estão mais na comunidade" e eu disse: "é, mas aqui tem muito mais falantes Macuxi do que lá na sua comunidade". Porque vem aquela visão, né, ele acha que o indígena que tá aqui, ele não tem mais que falar, porque já tá aqui... Tem que tá lá. Mas ele tá lá com a motinha dele, ele tá lá com o computador dele, as mesmas coisas... É apenas o espaço geográfico, entendeu, mas aqui se tem muito. E às vezes eu me pego assim, porque eu tenho uma facilidade com trabalhos manuais e é o que eu quero a partir de agora estar desenvolvendo mais esse meu lado. E eu vejo que o indígena, ele tem esse lado, que é nato dele. O artesanato, né, trabalhar com as mãos, trabalhar em algo pro próprio sustento e é um trabalho que eu quero dar continuidade, eu quero dentro da ODIC, pra fomentar pra que as pessoas elas possam tá a partir dos seus trabalhos terem uma sobrevivência. Não só depender de vale alimentação, de uma bolsa família. Mas tem indígena que sabe, ele aprende o crochê, ele aprende o bordado, e as mulheres ali elas vão... Porque é uma coisa nata delas... É claro, te o artesanato tradicional, da palha, do buriti, disso tudo, mas tem outras, transformam isso também.

L.M.: Você tem alguma experiência de transmissão desses conhecimentos tradicionais dentro da família?
J.S.: Existe. Porque assim, quando nasci, assim, não era pra eu estar aqui, né, eu tive uma infecção muito forte, né, uma infecção intestinal... Quase que eu ia embora. E aí a minha mãe, ela não sabia como lidar, mas a minha avó materna, essa que negou tanto, mas ela foi atrás de

rezador... Então até os sete anos de idade, ela me levava para o rezador. Eu tinha o umbigão, sabe, eu morria de vergonha... Até os quinze anos aquele umbigão lá pra frente... Mas ela me levava pra rezador e eu lembro, né, que ela saia caçando assim onde tinha rezador e isso foi uma coisa que ficou.

L.M.: Mas isso aqui em Boa Vista?
J.S.: Aqui em Boa Vista. Porque tem muito indígena... Tanto, que tem aqui, por exemplo, a dona Olivia, ela reza e eu não sabia disso, até que eu cheguei na casa dela, a gente foi fazer uma reunião da ODIC e eu vi ela ajeitando uma mulher grávida, mexendo, aí outro dia, né, a gente foi numa reunião e eu perguntei "a senhora reza, dona Olívia?" "Rezo, minha filha, porque, você tá com quebrante? Não, eu rezo... a pessoa que chega aqui eu rezo... Eu tenho aqui as minhas plantinhas com ervas medicinais". O conhecimento dela, quando eu tive o meu filho, a minha mãe, ele sofreu muito com cólica, né, com uns três meses de vida, ele sofreu muito com cólica, e até hoje a minha mãe não diz que chá foi que ela deu, mas ela, assim, ela pegou e fez um chá... Eu perguntei "mãe de quê que é esse chá?" "Não te interessa!"... Era coisa dela então eu tenho que respeitar. Parou a dor, então, eu acho que deu certo... Entendeu, então são essas coisas que ficam, né, mesmo que a pessoa não queira, mas se ela viveu isso, é lógico, como a minha avó me levou até os 7 anos no rezador, eu também levei meu filho, porque, é claro que tem toda uma medicina que mesmo hoje, né, eu tô formada, a academia te coloca muitas coisas, mas acho que quando é cultural, a tua própria vivência, ela fica, entendeu, então quando meu filho tinha três meses e começou a ter cólica e eu não quero que ele fique com o umbigão, né, que diz que quando a criança chora muito, a criança fica com o umbigão, aí levei pro rezador... Fui atrás de rezador e tem uma senhora bem velhinha aqui que ela vem da Guiana, né, é outra indígena também.

L.M.: Wapichana?
J.S.: Não, mas é porque assim, ela tá muito há muito tempo, então as pessoas, assim, quando tem muito tempo, e aí quando estuda um pouquinho, é aquela ideia, né, porque se estudar um pouquinho já não é mais índio. Gente, que isso, não, não é por aí, né...

L.M.: Você tem vontade de aprender a língua materna?
J.S.: Eu vou fazer aula de Macuxi.

L.M.: Mas por que você tem vontade e vai fazer?
J.S.: Primeiro, pra entender o que eles estão falando. Porque às vezes a ente chega numa reunião, e a gente mesmo incentiva que quem é falante, se apresente na língua, né, então quem é falante, e a gente até brinca né, quando a gente não é falante, mas fala uma outra língua, a gente fala ah, *buenos dias*, *good morning*, a gente enrola e, assim, porque todo mundo tá falando, né, fala (Macuxi) ou se expressa na língua e a gente pra não ficar meio atrás, a gente ai lá inventando alguma coisa e o pessoal ri, é uma forma de descontração, mas eu gostaria até mesmo pra conversar, porque a gente tem indígena na cidade, principalmente os mais velhos, tem o caso da D. Sheila no Araceles. Eu sempre vou falar no Araceles porque é onde eu acompanho mais, mas ela não fala português, embora esteja há quinze anos, aí tem uma pessoa que criticou assim "mas mora há quinze anos aqui em Boa Vista eu não fala o português?". Agora imagina, uma pessoa já vem idosa, já tem toda uma trajetória, já tem toda uma vivência numa língua, chegar e você tentar explicar pra ela "olhe, isso aqui é um café, isso aqui é uma cadeira, bom dia, boa tarde, boa noite"... Você tem que entender que ela não vai ter mais a facilidade que uma criança de sete, de oito anos, de um adolescente, pra aprender uma nova língua, entendeu? E índio, é muito birrento! E Macuxi é muito birrento, sabe, se ele se "emputecer" com alguma coisa, ele não faz. Acho que eu sou um pouco assim,

né, se você me chatear, se pisar no meu calo, ah minha irmã... Eu fico aquele burro bravo, assim, e não vou mais. Então, eu analiso a trajetória dela assim, não é que ela não quis aprender, mas há um determinado momento ela tentou aprender, mas houve piadinha, houve crítica, dos netos, dos filhos, então ela se fechou.

L.M.: É uma forma de resistência?
J.S.: É uma forma de resistência dela. Mas eu acho importante a língua, porque tem esse valor, né, do contato com o outro. De estar falando com o outro. E até mesmo de uma acolhida, porque aquele que vem e não fala o português, ele consegue transmitir a ideia dele, na língua dele, entendeu, eu acho isso muito importante. E a gente incentiva, dentro da ODIC, né que as pessoas se apresentem e falem um pouquinho da sua língua, mesmo que a gente não entenda, mas aos poucos a gente vai dominando, a gente vai compreendendo... E eles vão brincando com a gente, a gente vai aprendendo um pouquinho.

L.M.: Você, que se identifica como indígena, já sofreu algum tipo de preconceito na cidade?
J.S.: Nossa! Na fase intelectual, assim, na escola é muito ruim... Então, como a gente já nasceu na cidade, vivemos a vida inteira, então na escola era muito presente... Hoje a gente tem o famoso *bullying*, né, mas na escola "ah, é caboco, é burro" e aí você se esforça, porque eu me esforcei, sabe, pra tentar tirar o máximo de nota, de tirar um dez, tirar um nove, não tirar nota vermelha, porque, pra não dizer pra aquele outro que eu era incapaz e de alguma forma, dizer também "ah, mas eu não sou índia", mas pra não ser índio eu tenho que ser bom, né, boa naquilo que eu tô fazendo. Só que aí depois a gente vai compreendendo, né, eu participo como aplicadora de provas, então, uma determinada organização sempre me convida, né, pra tá aplicando prova no interior, pra ser fiscal e a primeira vez que teve a prova do ENEM, eu fui convidada pra aplicar uma prova no São João da Baliza. E eu sempre ligava pra diretora, e falei meu nome, a gente sempre mantinha contato assim. Aí quando eu cheguei na escola, a professora olho assim pra mim "você é a Jeane?" aí eu disse "sou, por que?" "ah, eu imaginei você..." aí ela ficou muda "eu imaginei você mais alta"... Não, ela imaginou que fosse qualquer outra pessoa, menos uma índia. Só que ela não teve coragem de dizer isso, entende... Fora outras coisas também, principalmente essa parte intelectual, né... eu fiz o vestibular regular, eu não entrei pelo PSEI. Então, quando eu entrei todo mundo fica assim, né, "ué, mas ela passou?" "ué, mas por que? Não era pra todo mundo?".. é uma prova como qualquer outra... Você faz, você passa... Agora é aclaro, né, eu fiz duas vezes, a gente vai tentando até conseguir e a gente se forma, né, e tem essa capacidade, né, então assim, nessa parte intelectual, eu senti mais presente... Que quando você se destaca as pessoas dizem "ah, então você não é mais índio", entendeu?

L.M.: Na sua opinião, a cultura indígena é valorizada aqui em Boa Vista?
J.S.: Pouco.

L.M.: Esse pouco é valorizada pelos próprios indígenas ou pela população não indígena?
J.S.: É valorizada pela população indígena... Por que? Porque eu sempre quando encontro a Marineide, né, eu sempre sou crítica, então esse eventos, por exemplo, o governo faz propaganda todos os que fazem parte do Estado, né, o branco, o negro, o nordestino, aí caracteriza, né, mas não tá o indígena... Nosso Estado, a maioria é indígena, mas por que não tá lá? Entendeu? O Prefeito tá lá, faz todas aquelas propagandas, mas falta um rosto indígena... Nesse ano, a Folha publicou uma reportagem especial sobre as mulheres, né, muitas mulheres, mas cadê uma mulher indígena que se destaque em nosso Estado? Então esse valor cultural, ele não é dado pela grande maioria e os próprios indígenas, eles não se

valorizam, é pouca a valorização que ele dá a si mesmo, seja na língua. Hoje, né, a gente fica incentivando eles a falar, então eles sabem, ah, então é importante falar... É importante não perder a língua, então que eles se mantenham na língua, é importante o artesanato, é importante a comida, não só a damorida, às vezes eu questiono a Marineide "mas só tem damorida?" eu só comi umas duas vezes a damorida na vida, a gente vai fazer uma agora no Araceles dia nove de outubro. Mas só tem a damorida, não tem outras coisas? Tem. Tem outras comidas, tem o caxiri, tem o pajuaru. É só lá na comunidade? Não, aqui também, aqui também se come beiju. Eu não tenho essa tradição, a nossa família não tem por uma outra circunstância. Mas outras têm, entendeu, a gente foi aqui na cada da D. Dora, e tava lá estirado uma rodela de beiju e é o que eles comem. Então, eles valorizam sim, mas não tanto quanto deveriam valorizar... Há um certo medo de mostrar tudo isso, entendeu, um certo medo pelo preconceito... Porque já sofre tanto, né, já foi tão criticado, que eles acabam fazendo só internamente, né, entre eles ali, não é algo muito explícito.

L.M.: Na sua opinião tem alguma manifestação cultural indígena, seja ela qual for, seja o modo de fazer, seja a língua, seja o próprio conhecimento da medicina tradicional, você acha que vem deixando de ser praticada aqui na cidade?
J.S.: Não, sabe que não, é curioso, mas não. Porque a língua se fala, a culinária ainda se mantém, seja com peixes, seja com alguma coisa, né, que a gente tá tentando fazer com que eles façam, que eles mostrem que sabem fazer, o artesanato ainda existe e muitas famílias ainda vivem, mas ainda não sabem dar o verdadeiro valor, né, às vezes você encontra uma pessoa que sabe fazer, que faz, mas vende muito barato, não dá o valor necessário, mas por quê? Não é porque ele não saiba, mas é porque falta uma ferramenta, falta uma assessoria, né, uma análise técnica, pra dizer assim, olha, o teu produto, você tem que agregar valor, tem que fazer isso. O indígena ele não tem ainda essa dinâmica. Mas mesmo assim ele mantém o artesanato, a língua que é falada, até mesmo as questões da medicina tradicional ainda é mantida. Embora que timidamente. Ainda existem parteiras, existem muitas parteiras na cidade, só que elas não falam, por quê? Por uma vergonha, sabe? E a gente tá buscando fazer um trabalho com que elas se manifestem, entendeu, mas ainda existe. A D. Olívia é uma, a D. Dora, tem outras mulheres, né, no Brigadeiro mesmo, que sabem isso, entendeu? E quando a gente precisa, a gente encontra. Porque quando eu precisei de um rezador, eu encontrei, entendeu. E a gente vai atrás, né, no Pium, né, que eu fui atrás, tem todo um procedimento e eu queria conhecer. Só que infelizmente ele não tava lá, né, mas ainda vou voltar, mas aqui também na cidade ainda existem esses, os rezadores, os benzedores, as parteiras que são as mulheres, pessoas que ainda tem essa cultura, que ainda cultivam e existem, só que timidamente.

L.M.: Como espera ser o futuro na cidade com relação à permanência das culturas indígenas?
J.S.: Olha, eu vejo, como vou poder falar... Eu sempre tenho medo que caia tudo no folclore. Não que o folclore seja algo ruim. Mas algo que descaracterize essa cultura, entendeu? Eu sempre me preocupo. Dia dezenove, as escolas tão ali pintando, não sabem porque pintam, não sabem por que colocam uma pena, e não é assim... E às vezes a gente cai nessa questão de folclorizar, sabe, de mitificar... Não sei... Teve umas senhoras que dançaram o *parixara*, aí elas se pintaram, aí eu perguntei assim "o que significa cada traço desse?" "não, a gente faz porque... faz", entendeu, então já perdeu o traço, entendeu, já perdeu a memória do que significa. Porque a gente gosta muito de assistir coisa assim sobre os indígenas... Mato Grosso, Amazonas, Acre, outras realidades, então cada traço tem um significado... só que aqui as pessoas já não tem mais essa lembrança, entendeu? Então buscar pessoas mais antigas, né, que tenham essa lembrança é um desafio pra gente. Então, o futuro da nossa cultura, ela vai

depender dessa nossa memória de estar trazendo, voltando com ela, pra não cair em algo muito caricatural, sabe, eu acho que se a gente for pra esse rumo, achar que festa junina vai estar ali, o boi bumbá que não é daqui, veio de fora, entendeu, se a gente vai pra isso, a cultura realmente ela não vai durar muito tempo... Mas se as pessoas que estiveram aqui mantiverem firme e ensinando aos mais novos, a nossa geração e as gerações futuras, o que é uma *damorida*, como se faz, entendeu, como é que tipo de peixe usa, o que não usa, como é que faz um *caxiri*, quando é que se toma, então todas essas questões. Eu estive lá na Água Fria, lá no Uiramutã, e eu nunca tinha comido tanajura. E eu comi. E pra mi essas pequenas coisas são pra manter essa cultura, porque é uma iguaria, é uma comida, entendeu, e os indígenas comiam, comem ainda, só que aqui na cidade a gente não tem, né, mas na comunidade ainda existe, então manter isso, entendeu? Acho que quando há um processo sério de se manter sem folclorizar demais, acho que ela permanece. Agora se ficar com outras pessoas, não índias, tentando colocar algo que não é da nossa cultura como se fosse... Quem tem que levar adiante a própria cultura é o próprio indígena... O outro, o não índio, ele dá uma assessoria, ele pode dar um suporte, mas nunca tomar a frente. Porque realmente ele não vai saber. Quem sabe é o próprio indígena.

L.M.: As perguntas já acabaram, mas você gostaria de acrescentar alguma coisa que eu não perguntei, que você considera importante?

J.S.: Bom, o que eu acho importante falar é que existe a diferença do índio da cidade do índio pra cidade? Existe. Existem sim. O indígena na cidade ele sofre tantos preconceitos, ele também tem a própria cultura, uma própria dinâmica diferente, porque imagina, aqui são quantas etnias vivendo juntas, né, é claro que toda região tem uma que predomina mais, aqui o pessoal fala que existe mais o Macuxi. Mas outras etnias vão entrando. Então a dinâmica da cidade, ela proporciona algo enriquecedor. O Yanomami enquanto Yanomami somente na reserva, ele tem a própria cultura, ele vive, mas quando ele vem pra cidade, ele dá um significado a mais pra aquilo que ele vive... A mesma coisa o Macuxi, a mesma coisa o Wapichana, o Patamona quando ele vem... Então o valor que ele traz de sua comunidade quando ele chega na cidade, é um valor a mais, porque ele sabe... É a mesma coisa quando a gente tá fora, né, estar em outro país e às vezes as coisas vão acontecendo e às vezes você sobressai, e você começa a não falar mais o inglês, ou espanhol e você começa a falar a tua própria língua, o próprio português porque você se sente mais seguro... Então eu vejo que o indígena ele é da mesma forma, porque ele se sente mais seguro quando ele fala na própria língua, quando ele não consegue se expressar na própria língua o que ele gostaria de expressar... No português ele fala na língua, aqueles que são falantes, e pra aquele que já nasceram aqui, o desafio é manter essa cultura, ressiginificar essa cultura, pela língua, pela cultura, pela, culinária, né, pelo modo de ser e até mesmo pela consciência de ser índio.

ENTREVISTA IV

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural (PEP)
Pesquisa de Mestrado: Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana da cidade de Boa Vista - Roraima
Entrevistada: E.S.
Entrevistadora: Luciana Marinho de Melo - L.M.
Local: UFRR
Data da entrevista: 23 de setembro de 2011

L.M.: Eu gostaria que você se identificasse, nome, idade e escolaridade.
E.S.: Meu nome é E.P.S., sou do povo Wapichana, sou casado com uma indígena do povo Macuxi, tenho dois filhos com ela e tô cursando o quarto semestre de antropologia na UFRR.

L.M.: Você já nasceu em Boa Vista ou você veio da comunidade para Boa Vista?
E.S.: Minha história é um pouco complicada, por exemplo, eu fui concebido na cidade de Boa Vista, mas nasci numa comunidade indígena. Ou seja, meu pai eu não conheço ele. Atualmente, nunca conheci ele. Mas toda a minha formação de infância até uma parte da adolescência foi totalmente na comunidade.

L.M.: Qual o nome da sua mãe?
E.S.: Minha mãe, o nome dela é E.M.S.

L.M.: Ela trabalhava na comunidade?
E.S.: A minha mãe, na verdade ela nasceu numa comunidade, ela viveu numa comunidade. Então, talvez por algum assédio de alguém que passou pela comunidade a convenceu de vir pra cidade pra trabalhar como empregada doméstica, como acontece com muitas indígenas aqui. Então nesse processo de deslocamento da cidade, a qual possivelmente conheceu o meu pai.

L.M.: Você poderia relatar como era a sua infância na comunidade?
E.S.: Na comunidade é uma vivência muito, muito boa, vamos dizer assim, na infância, né... Por exemplo, você vive uma vida a qual é totalmente diferente dos valores culturais que há na cidade... Por exemplo, você vive numa comunidade, você aprende as formas de brincar na comunidade, a nossa forma de brincar na comunidade é confeccionar flechas, caçar, então é toda uma questão cultural mesmo... E aqui na cidade é o contrário, o pai compra um carrinho, compra uma boneca pra filha, na qual na comunidade é totalmente diferente, a brincadeira te prepara pra assumir uma vida na comunidade, você vai pra roça ajudar nesse sentido, então é totalmente diferente.

L.M.: E você estudava na comunidade?
E.S.: Sim, eu estudava na comunidade onde eu nasci e vivi havia uma escola que na verdade tinha um pouco já da questão não totalmente indígena. Já havia todo um tipo de escolarização já influenciada pelas outras culturas, por exemplo, influenciada pela escola britânica, era uma escola britânica[72], ficava numa comunidade próxima à fronteira no Brasil com a Guyana, mas ficava na gestão da Guyana Inglesa.

[72] A República Cooperativista da Guyana, antiga Guiana Inglesa.

L.M.: Mas a escola já era bilíngue?
E.S.: Não, só mesmo na língua inglesa.

L.M. Qual era o conteúdo dado?
E.S.: A gente estudava mesmo, por exemplo, a questão da matemática inglesa, mais nesse sentido, né, nessa questão. Matemática, inglês, a questão da língua não era trabalhada. E trabalhava alguma coisa de marcenaria, assim, mas não tive a oportunidade de pegar marcenaria porque eu estudei até [Trecho incompreensível]. Aí acabei vindo pra cá.

L.M.: Por quais razões você veio pra Boa Vista?
E.S.: Porque na verdade eu não vivi com a minha mãe, né, então eu sempre tive vontade de viver com a minha mãe. Minha mãe, ela me teve lá e veio pra cá. Então a vida dela foi novamente aqui, a qual eu fiquei com a minha avó. Então eu sempre quis estar com a minha mãe. Algumas vezes ela tentou ir me pegar, mas acabei não vindo e depois eu decidi que queria vir e ela foi me pear e eu vim. Não gostei, voltei novamente. Aí depois de alguns anos e ela foi novamente e eu falei "Olha, eu só vou se você me botar numa escola pra estudar também". Aí eu vim e ela me prometeu que ia fazer, então comecei a estudar aqui novamente. Então todo o choque cultural em que se vivia, com um método escolar diferente e você chega aqui e tive que aprender tudo de novo... Com quatorze anos de idade eu aprendi o português, não conseguia realmente me comunicar, depois de um ano que eu comecei a me comunicar melhor com os professores, com os outros colegas aqui. Pra mim foi um choque mesmo, bem forte.

L.M.: E você tinha que idade quando veio pra cá?
E.S.: Eu tinha treze para quatorze anos.

L.M.: Então você veio estudar aqui a partir de que série?
E.S.: Primeira série mesmo

L.M.: Como era a relação com as outras crianças da sua idade?
E.S.: Era diferente porque as crianças que eu estudava era criança de sete anos que cursava a primeira série e eu tinha de treze pra quatorze anos cursando a primeira série também. Até teve um confronto com os professores dizendo que eu não podia estudar naquela turma porque eu tinha uma idade avançada. Aí depois disseram "Não, pode" etc e tal, mas acabei ficando e estudando mesmo normal com eles.

L.M.: Como era a comunicação? Você já sabia falar o português?
E.S.: Eu falava muito pouco, mas eu tinha um irmão mais novo que eu que já nasceu aqui na cidade e já conhecia bem o português então era uma ponte de referência que poderia me entender, era ele que fazia um pouco isso.

L.M.: Você falava inglês e Wapichana?
E.S.: Falava os dois.

L.M.: O Wapichana você aprendeu na comunidade?
E.S.: Na comunidade.

L.M.: Todo mundo se comunicava em Wapichana?
E.S.: Bilinguismo mesmo. Inglês e Wapichana. Misturam mesmo.

L.M.: E você está com qual idade agora?
E.S.: Estou com trinta e dois.

L.M.: Você sabe por quais razões a sua mãe permaneceu em Boa Vista?
E.S.: Eu acredito que pra trabalhar. Porque assim, a questão de vir pra cidade, que na comunidade você tem uma vida, você conhece, você está numa outra realidade. E muitas vezes passam pessoas que te mostra coisas, né, por exemplo, bicicleta, tênis, sapato... E essas coisas traze uma certa curiosidade, né, e aonde conseguir isso? Numa cidade. Então, penso eu, talvez seja um dos motivos esse. Ou, às vezes, tem algum que sai e vai, por exemplo, por que talvez vai ajudar a minha mãe, mandar alguma coisa pra ela precise no seu dia-a-dia, né. Então tem um pouco isso ainda. Possivelmente deve ter sido isso.

L.M.: De uma maneira geral, desde que você veio pra cá, você considera que tem uma boa condição de vida aqui na cidade?
E.S.: Não, não posso dizer que eu tenho uma boa condição de vida. Porque aqui é competição constante, né. Na verdade eu estou tentando terminar o meu curso superior e depois disso ainda vou tentar fazer um mestrado e isso não é uma garantia que eu vou ter uma boa qualidade de vida. Mas assim, eu sempre fico no meu inconsciente a dizer que um dia eu volto a morar com a minha família na comunidade.

L.M.: Você tem vontade de voltar pra comunidade?
E.S.: Eu tenho esse desejo, por exemplo, voltar e levar meus filhos pra que eles possam aprender a cultura, né, que a ideia é essa. Porque aqui você não tem um Estado que proporciona, ou que valoriza, a questão cultural indígena. Então na cidade ou você se organiza, monta uma estrutura, busca apoio... Mas se o Estado em si não assumir esse compromisso, é uma luta constante. Então... E muitas vezes até o Estado faz propaganda contra isso. É um pouco complicado, mas a gente luta pra isso. Mas eu tenho a ideia de um dia os meus filhos, por exemplo, eles passarem um ano, dois anos na comunidade pra aprender a língua, pra aprender a cultura, etc e tal. Porque, assim, na cidade eu não tenho tempo de estar muito com eles. Eu passo o dia trabalhando, não vou em casa, do trabalho venho pra cá. Então às vezes, no final de semana, quando eu tenho um tempo, se eu não tô no movimento, que eu tenho um tempo que eu estou com eles, conversando com eles na língua. Então eles aprendem algumas palavras soltas. São pequenos, mas estão aprendendo ainda.

L.M.: Eles nunca foram na comunidade?
E.S.: Eles foram na comunidade da mãe deles que é aqui em Roraima. Mas, assim, a gente vai, passa uns três dias e volta, não é um tempo suficiente que eles possam realmente aprender, porque é uma vivência mesmo.

L.M.: Eles gostam de ir pra lá?
E.S.: Eles são pequenos, quatro e dois anos, então não dá pra dizer, mas brincam, né? Gostam de banhar, banhar eles gostam, no igarapé.

L.M.: E a sua esposa, você conheceu ela aqui em Boa Vista?
E.S.: Na verdade eu a conheci em Normandia, né, é um município que fica próximo da Raposa Serra do Sol e acabei indo pra lá por convite da irmã dela que também fazia pesquisa do diagnóstico. Então a gente fez um trabalho de final de semana aqui num bairro e acabou e ela disse "Olha, vamos pra Normandia que é um local muito bom pra descansar", a gente

tinha trabalhado a semana inteira, final de semana, então a gente decidiu ir mesmo, banhar nas cachoeiras... Nós fomos e ficamos hospedados justamente na casa da minha atual esposa hoje.

L.M.: A comunidade de origem dela é lá em Normandia?
E.S.: É, em Normandia, que chamam de Bismarque, é uma comunidade próxima. Na verdade nos conhecemos lá e tal, e eu estando aqui na cidade e indo pro trabalho, eu a vi no centro da cidade, conversamos e ela me disse onde estava hospedada, que é na casa da irmã dela, etc e tal e acabamos mantendo contato até a gente realmente decidir ficar junto.

L.M.: Mas hoje ela mora aqui com você?
E.S.: Ela mora comigo.

L.M.: Como foi a sua aproximação com a organização?
E.S.: Na verdade quem fundou a ODIC fui eu. Por exemplo, eu estando na cidade, quando eu estudava na cidade eu tinha uma preocupação, por exemplo, em nenhum momento os professores que trabalhavam a questão escolar aqui, trabalhavam essa questão da cultura e eu sentia muita falta. Por exemplo, estando na escola eu não conseguia falar o Wapichana com ninguém. E isso é um processo de quase seis, sete anos e em nenhum momento eu conseguia me comunicar na língua Wapichana. Em certo momento da minha vida acabei não falando a língua, mas entendendo somente. Por exemplo, sete anos sem falar com quase ninguém e a minha mãe, a pessoa única que eu poderia conversar, nunca estava em casa porque estava trabalhando, então raramente a gente se encontrava, final de semana, mas assim, não era o suficiente. O que me veio a fortalecer novamente a língua foi a vinda dos parentes da comunidade viver algum tempo com a gente. Então, quando eles falavam eu sabia o que eles falavam, entendia, mas não conseguia falar, era uma coisa bem interessante, mas não é porque eu não queria falar. Em um certo momento eu jogava algumas palavras, como se fosse tipo uma chave ligada, você conseguia falar alguma coisas, você vai ligando e você vai conseguindo novamente dominar a língua. Então foi um processo que aconteceu comigo que acontece com muitos jovens hoje também. Quer dizer, se não há um incentivo, possivelmente eu não falaria. E a questão do preconceito também faz com que a pessoa não fale a sua própria língua. O que me ajudou nisso foi esse contato novamente com os meus parentes que vieram passar um ano, dois anos aqui e isso foi, tipo assim, a partir daí realmente eu senti a necessidade de ter na cidade tipo uma escola, um local que pudesse realmente estar discutindo isso e conversando na própria língua, dar valor a isso. Quando fui convidado por uma pessoa, a participar de uma pastoral indígena que havia na cidade e eles discutiam essa questão. Discutiam a questão da cultura, mas era mais na questão da igreja e eu acho que é interessante o discurso, mas a forma não gostei. Eu falei "Não, mas isso ainda não consegue realmente proporcionar o que penso". Aí num certo momento eu conheci um professor de antropologia aqui na universidade, que é o professos M.R., né, com quem a gente fez pesquisas juntos posteriormente e eu conversando com ele "Olha, eu pretendo fazer algo diferente, mas como é que eu vou fazer?". Ele falou "Olha, se você conhece outros jovens que queiram a mesma coisa, vocês se reúnem. Se vocês precisarem de mim, vocês me ligam e eu posso tentar passar pra vocês como vocês devem montar uma organização". Então na verdade começamos a fazer reunião com os meninos, discutindo com as pessoas que eu conhecia, acharam interessante e começamos a discutir. Falei "Olha, vamos ligar pro professor pra ver se ele pode dar uma luz pra gente". Aí ele foi, na época a gente começou a trabalhar com oficinas, como montar uma organização, mas na questão cultural, o que é cultura, o que é povo. Então toda essa questão da identificação que ele falava que era importante a gente se identificar e valorizar e a partir daí discutir de que forma vocês vão querer uma organização. A ideia principal, como nós, por exemplo, eu era solteiro, tava com vinte e cinco anos, a ideia também de muitos jovens ali

presente tava na questão de ter acesso ao curso superior, muitos com ensino médio completo e não conseguiam espaço na universidade. Então como fazer isso? E então era no auge do que havia na questão da terra também, então havia todo um conflito, aquela tensão grande, etc e tal. Mas a gente falou "Não, então vamos montar uma organização que venha a discutir a questão dos jovens estudantes indígenas da cidade de Boa Vista". Mas aí a gente ficou assim... Se montarmos uma organização voltada para os estudantes, nós não vamos tratar de outra questão. Então vamos abrir pra uma organização ampla que discuta todas as questões. Por exemplo, a cultura, saúde indígena, língua... Aberto mesmo, então fizemos vários encontros realmente pra isso e acabamos decidindo montar uma organização. Aí os demais me elegeram como, eu sou o primeiro mandato da organização e foi na segunda também, fiquei na gestão e a D. está na terceira gestão, no caso a D. E a organização, ela na verdade, como posso dizer, ela começou a surgir dessa necessidade mesmo, de discutir a questão dos indígenas da cidade de Boa Vista e a questão da valorização. Tudo isso pensando pros filhos que virão no amanhã, que é uma luta constante. Naquele momento estávamos lutando e naquele momento talvez pensávamos em nem ver algumas conquistas, que talvez poderiam ser somente para nos nossos filhos, então era mais ou menos isso. Se a gente não conseguir hoje, pra gente essas mudanças, mas nossos filhos possivelmente irão experimentar essas mudanças.

L.M.: Em que ano vocês se mobilizaram?
E.S.: Nós começamos em 2005 e a organização foi fundada em 2006.

L.M.: E quais eram os outros envolvidos?
E.S.: Olha, eram Wapichanas e Macuxis. Como a cidade de Boa Vista tem muitos Wapichanas e Macuxis, então os que estavam envolvidos eram os Wapichana e os Macuxi. E todos esses jovens de vinte a vinte e cinco anos, alguns de dezoito, alguns estavam concluindo o ensino médio também discutindo a questão, mas a gente chamava todo mundo, as pessoas que a gente conhecia, pai, mãe... Mas toda uma questão de ocupação, de não ter tempo, que participou mais eram os jovens, né.

L.M.: Você tem ideia de quantos, mais ou menos, estavam envolvidos a princípio?
E.S.: Nós começamos mais ou menos com quinze pessoas e depois algumas pessoas perceberam, depois que a gente implantou o estatuto e registrou e começamos a fazer o movimento. Nós reunimos vários, discutimos, etc e tal. O que nos deu base para que os parentes pudessem entender o que a gente tava querendo fazer era realmente a pesquisa que nós estávamos desenvolvendo pelos bairros. A gente conhecia as pessoas, e esses indicavam outros parentes que moravam em tal bairro e a gente foi montando grupos, em cada bairro tem pessoas que estavam sendo referência da gente ter contato. Daí montar polos e hoje a gente tem uma ideia que muitas mulheres adultas e homens adultos participam da organização. Até porque a organização, é a questão da faixa etária mesmo, discute toda a questão, desde a infância até mesmo, vamos dizer, a segunda infância.

L.M.: Você falou que promove oficinas periodicamente. Em que consiste essas oficinas? São oficinas de quê?
E.S.: Olha, a oficina, quando começamos em 2006, após termos concluído o diagnóstico, a ideia era na verdade da gente dar uma formação da questão dos direitos. Por exemplo, a gente só conseguiu se mobilizar a partir do momento que nós conhecemos um pouquinho dos nossos direitos, que nós temos direitos, mas de que forma ter acesso a esses direitos. Então algumas oficinas que nós desenvolvendo que foram ministradas pelo professor M., que nós começamos a entender um pouco, né. Então, desse entendimento que a gente teve,

conhecimento prévio que a gente teve, na questão dos direitos, aí achei interessante a gente também propagar isso pros demais indígenas que moravam nos bairros. Então a gente montava reuniões nos bairros, tinha uma organização de duas semanas de antecedência, avisando, fazendo convite, indo mesmo visitar os parentes e sempre colocando "Olha, você conhece algum parente? Convida ele, entrega isso aqui". Então era mais ou menos essa mobilização que a gente fazia, sempre nos finais de semana e a gente explicava a questão dos direitos, a importância de estar organizado, que nossos filhos poderiam ganhar isso amanhã, que talvez nós poderemos ganhar hoje... Então foi um discurso mais ou menos nesse sentido, para que a gente pudesse estar conhecendo direitos e é importante estar organizado, para ter acesso à esses direitos. Mais ou menos foi isso. Aí depois desse tema, nós começamos a trabalhar a questão da cultura, da importância da questão da língua, a importância de você repassar isso pro seus filhos, toda essa questão da identidade mesmo, então a questão da auto identificação é o passo inicial pra isso, né, então foi mais ou menos nesse sentido as nossas oficinas.

L.M.: Com relação aos direitos, quais são as principais barreiras que o indígena da cidade encontra?

E.S.: Primeiro passo é a questão do reconhecimento dos órgãos públicos de que há indígenas na cidade de Boa Vista. Até hoje alguns órgãos dizem "Mas não existem índios na cidade de Boa Vista". Tem toda uma forma de interpretar o estereótipo indígena, se veste roupa não é mais indígena e outra questão, por exemplo, posso dizer a questão da FUNAIS. A FUNAI diz "Nós só trabalhamos com os indígenas que estão vinculados à Terra e infelizmente pros indígenas que não estão vinculados à terra, nós não temos políticas públicas. Nós não podemos atender às necessidades deles". Mas a gente diz que há equívocos aí, porque você vai trabalhar com indígenas que têm vínculo à terra? Porque o indígena não precisa necessariamente estar vinculado à terra pra ser indígena. É indígena. E de que forma nós podemos trabalhar? De que forma nós podemos disponibilizar? O que eles podem ter acesso? Até hoje a FUNAI não consegue atender às necessidades dos indígenas da cidade de Boa Vista. Principalmente os órgãos público, por exemplo, o Estado, agente apresenta o diagnóstico, a gente se coloca à disposição para discutir de que forma o Estado poderia entrar como um parceiro, mas até hoje nada. No município, a gente pleiteou também algumas coisas e percebemos algumas brechas, por exemplo, solicitamos um terreno pra construção de um cento cultural indígena que a gente pretende construir e depois de dois anos saíram dizendo que a gente tinha um terreno à nossa disposição. Então nós temos um terreno pra construir aqui na cidade de Boa Vista. Mas, assim, mesmo assim não é só o terreno. Você tem que ter o projeto, você tem que ter recurso pra manter a estrutura, etc e tal. Porque nós poderemos desenvolver a língua, ministrar a língua, uma biblioteca, culinária indígena, então ter um espaço cultural mesmo naquele local, né. Mas, infelizmente, é difícil. Se você não tem pessoas nesses órgãos que pudessem estar realmente sensibilizado com a questão e pudesse levar a discutir isso, então pode realmente não sair nada. Porque o Estado tem que tomar isso pra eles também. Por mais que a gente queira, o Estado também tem que ter um papel importante.

L.M.: Por que é difícil pro indígena da cidade tirar o RANI?

E.S.: Assim, há duas discussões na questão do RANI. Eu sempre falo nas palestras quando falo pra eles, eu falo o seguinte: que o RANI não é uma coisa que vai te dizer que tu é indígena. Você é a pessoa principal que tem que dizer "eu sou indígena" e pronto. O RANI apenas foi criado para que pudessem fazer registros de alguns povos indígenas que eram atendidos na questão da saúde e eles faziam esse registro e criavam o RANI porque eles não tinham documentos pra poder justificar que foram atendidos tantos mil indígenas então pode

ver isso, isso e isso naquela pessoa. Então na verdade quando surgiu isso era pra atender essa necessidade de documentar que eles fizeram atendimento na saúde em tantos indígenas. E o RANI, na verdade, hoje aqui tá correndo esse risco de dizer que é um documento que te diz que tu é indígena, mas isso não é a função do RANI. Hoje, como alguns órgãos públicos utilizam o RANI pra você ter acesso à alguns direitos indígenas, então fortalece mais o documento pra te dizer que tu é indígena, mas não é. Porque, assim, são critérios. Se tem o RANI, você tem acesso à alguns direitos. Se não tem, você tem que tirar. Aí que está a questão: como é que tra o RANI? O RANI, nos anos 1995 pra baixo, se não me engano, qualquer pessoa que se dizia indígena, poderia ir na FUNAI tirar. Mas como muitas pessoas não indígenas tiraram dessa forma, então fizeram algumas restrições. Então agora só vai tirar o RANI aquele que tem alguma indicação da comunidade, de um tuxaua. O tuxaua encaminha e tem um posto fiscal da FUNAI então as pessoas responsáveis pela aquela região assinam e tiram o RANI. E dessa forma, o indígena que está na cidade não tira RANI. E a gente fez algumas reuniões, discutimos como poderia ter e a FUNAI disse "Bom, vocês podem tirar, mas nós vamos ter critérios". Esses critérios, pra mim, é um critério de exclusão, não atende às necessidades de alguns povos indígenas. Porque eles dizem "Olha, você que é indígena, é indicado pela organização, além de ter essa indicação pela organização, você tem que levar contigo algum parente seu que conste no teu documento que é o seu pai, a sua mãe, que tenha RANI, aí você pode tirar". Aí o que acontece, talvez duas ou três pessoas tenham isso, mas a maioria não tem, então até hoje há essa dificuldade em tirar o RANI. Porque a questão da identificação de ser indígena, primeiramente a pessoa se identificar e segundamente seu grupo coletivo reconhece aquela pessoa. Se a organização já dá uma carta de que aquela pessoa pertence ao grupo tal é porque houve um reconhecimento do grupo. Então isso seria o suficiente, entendeu? Mas a FUNAI tem os seus critérios baseados em não sei em que lei e comete essas injustiças até hoje.

L.M.: O RANI é uma das documentações necessárias pra prestar o PSEI?
E.S.: É. O que é um equívoco também. Essas burocracias, de eles dizerem que você só pode ter acesso se você tiver o RANI é uma das coisas que fomenta que os jovens queiram o RANI. Que essas mães queiram o RANI. Então pra você ter acesso aos seus direitos como indígena, um dos primeiros caminhos é o RANI. Então, você tem o documento, você tem acesso. É um pouco isso.

L.M.: Eu vi no diagnóstico elaborado por vocês e pela universidade que aqui tem aproximadamente 31.000 indígenas. Como vocês chegaram a esse número?
E.S.: Bom, eu posso dizer que há mais. Pela minha experiência e vivência eu posso dizer que tem muito mais que isso. Porque assim, como é que você vai e diz que não é indígena? Por exemplo, eu fui numa família, numa casa e vejo que há várias crianças e são muitas crianças. Tem casas que tem dez, quinze crianças e pergunto: quem são essas crianças? São meus netos. E eu vejo crianças que não tem mais os traços físicos de indígenas, mas que são indígenas. Então quem vai dizer que aquelas pessoas são indígenas? O Estado com certeza vai dizer que não são mais índios. Aí pode dizer que são indígenas porque, de uma forma ou e outra eles estão recebendo a forma cultural indígena. Então são indígenas. E como você vai montar um Censo e dizer que tem tantos índios? Por exemplo, a gente chegou a essa conclusão de 31.000 que foi um levantamento da prefeitura quando eles faziam alguma coisa na questão de trabalhos sociais na questão de moradia e lá eles fizeram algumas perguntas, perguntando se você era indígena ou se você era descendente de indígena e muita gente dizia que era e aqueles também diziam que eram descendentes de indígenas "Olha, minha mãe é indígena, mas eu não sou". Então pra mim Roraima tem muitos indígenas, muitos mesmo, fora aqueles que não têm documento. Muitos indígenas não têm documento, encontro muitos indígenas

que não tem documento e eles vivem nessa vida de exploração, que eles não são reconhecidos pelo Estado, na questão da saúde eles não são registrados como indígenas. Por onde você vai nos bairros você vê indígena, em todo município de Boa Vista eu vejo indígena. Aí a questão se ele se identifica, é toda uma questão cultural e eu posso dizer que campanha do Estado. Por exemplo, se num certo momento uma pessoa que fala a língua, converso com ela e pergunto: Você se identifica? Aí diz [o entrevistado balança a cabeça negativamente]. Agora se há um Estado que proporciona, que valoriza, realmente que apoia, eu creio que muitas pessoas terão orgulho de dizer que eu sou indígena. Por exemplo, a partir do momento que a gente chega num bairro, a gente percebia muito claro, falava assim "Olha, você é indígena?", aí ficavam assim, não respondiam. Mas depois de duas, três oficinas falando a questão do indígena, a contribuição do povo indígena pro Estado, etc, etc, etc. A valorização do indígena, a questão da farinha que todas as pessoas que comem vêm da cultura indígena, ou seja, nós proporcionamos algo de bom pro Estado. Então nas outras oficinas já diziam "Não, eu sou Macuxi", "não, eu sou Wapichana", então tem toda uma questão de você valorizar isso e eles se identificarem. Por exemplo, nos bairros que a gente ia, a gente via claro num bairro novo que a gente ia, muitos não se identificavam de cara, mas a partir da segunda ou terceira oficina você já vê que se identificam e às vezes já falam na própria língua, várias criancinhas assim.

L.M.: Em quais bairros vocês vão?
E.S.: Nós temos atualmente onze bairros que a gente conseguiu abranger até hoje e a gente pretende ampliar pra todos os bairros. Não sabemos quando chegaremos em todos os bairros, mas a gente pretende. Mas, por mais que a gente não chegue nos bairros, as pessoas dos bairros chegam à nós. Então de uma forma ou de outra a gente atinge mais pessoas. A gente atinge o Brigadeiro, o Raiar do Sol, Bela Vista, essa área que a gente chama aqui, né, Cauamé, União, Cidade Satélite, Treze aqui mais próximo, então a gente conseguiu atingir esse bairros aí.

L.M.: Você já sofreu algum tipo de preconceito aqui na cidade ao se identificar como indígena?
E.S.: Nossa! Pra você ter ideia, as pessoas que cometiam preconceito eram as pessoas mais próximas de mim na escola, infelizmente... Nas escolas é um local que há muito forte essa questão do preconceito. Por exemplo, quando eu estudava com os colegas, já quando eu estava na quinta, sexta série, os colegas falavam assim "E tu, seu caboco, o que você tá fazendo aqui? Ah, caboco não sabe jogar bola". Então todas essas questões, porque aqui se chama muito caboco . Por exemplo, jogando bola com um time de futebol aqui na cidade "Po caboco, tu não sabe jogar bola, tu não sabe tocar a bola, caboco não sabe fazer nada". Então todas essas questões assim, na questão do caboco e quando eu ia pra alguns supermercados, por exemplo, eu percebia claro uma pequena rejeição de atendimento, por exemplo. A gente via que a pessoa ia de uma forma meio de lado, meio assim. A gente percebe isso, quando a gente chega numa loja a gente percebe um atendimento meio assim, mais ou menos e quando chega uma outra pessoa é cem por cento de atenção, então é muito isso. É muito forte essa questão do preconceito.

L.M.: Você já sofreu algum tipo de preconceito por parte dos indígenas da comunidade, por ser indígena que mora na cidade?
E.S.: Eu posso dizer que eu fui mal interpretado por alguns, né. Por exemplo, quando apresentei pra algumas organizações que trabalham a questão nas comunidades eles diziam "Por que vocês fundaram uma organização? Já existe uma organização" e eu dizia não, não existe uma organização na cidade "Mas existe a nossa", mas vocês não trabalham na cidade,

como é que vai ser isso? “Mas não há necessidade”, há necessidade sim, agora se vocês tivessem uma ação social na cidade, realmente não haveria necessidade, mas já que não tem. Eles não respondem pela cidade. Respondem pelas comunidades, né, então em algum momento ali eu fui mal interpretado. E a questão do indígena da cidade, posso perceber que há um, talvez um pequeno mal entendimento em dizer que “ah, índio da cidade? como é que é isso?”. Eles sabem que, por exemplo, há muitos parentes deles na cidade, mas quando eles vão participar, alguns vão pra comunidade, então eles ficam na comunidade. De cada comunidade que há em Roraima, há parentes dessas comunidades que moram aqui. Muitas vezes quando vêm, se hospedam nessas casas. E a gente diz, mas como é que é isso, não há uma separação de indígena, é indígena e pronto. Mas só que é trabalhar essas questões na cidade. Uma preocupação minha é essas crianças que já nascem na cidade, como é que vai ser essa questão da identidade indígena? É o que ocorre hoje na cidade hoje, por exemplo, “Mas o índio que mora na cidade não quer se identificar como índio”, alguns vão utilizar esse discurso, aí eu falo não, mas peraí, os que tem conhecimento os valores culturais, se identificam. Você não pode identificar uma pessoa que não recebeu a se identificar como tal e outra coisa, o Estado repassa que índio não é bom pra ele. Essa pessoa jamais vai se identificar. Então você trabalhando a questão da cultura pra eles, é uma outra coisa, nós estamos trabalhando nisso, levar o conhecimento deles, que há uma questão cultural indígena, né, e eles fazem parte desse ambiente.

L.M.: As perguntas já terminaram, mas tem algo que eu não perguntei que você considera importante que eu não perguntei? Se quiser falar na língua, fique à vontade.
E.S.: Bom, eu só queria falar assim, que as pessoas que poderão ver esse trabalho um dia, né, que terão acesso, realmente se tiverem condição e conheçam pessoas que poderiam estar contribuindo na valorização da cultura indígena na cidade, a gente agradece muito, né, pelo apoio, etc e tal. Porque a ideia é que a gente leve conhecimento à sociedade mesmo, que nós somos indígenas e nos queremos ter espaço na cidade, nós queremos ser valorizados também. E também participar com a sociedade em si. Muitas pessoas vão começar a dizer “Ah, mas vocês estão querendo se separar da gente”, não é valorizar mesmo, assim como valorizam a cultura gaúcha aqui , a cultura nordestina, por que não valorizar a questão indígena também? São coisas ricas em prol do Estado. Se nós somos daqui e nós não somos valorizados, valorizam outras pessoas que vieram de fora, é uma injustiça. E falar na minha língua, eu poderia falar assim [O entrevistado passa a falar na língua Wapichana].

ENTREVISTA V

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural (PEP)
Pesquisa de Mestrado: Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana da cidade de Boa Vista - Roraima
Entrevistada: M.J.
Entrevistadora: Luciana Marinho de Melo - L.M.
Local: Centro
Data da entrevista: 13 de dezembro de 2011

L.M.: Queria saber seu nome completo, a tua idade, se trabalha ou se estuda.
M.J.: Meu nome é M. R. J., tenho vinte e dois, trabalho como atendente de lanchonete e só estou estudando o cursinho mesmo, pré-vestibular.

L.M. Você tem filhos? É casada?
M.J.: Não sou casada, sou mãe solteira e tenho um filho de dois anos e seis meses.

L.M.: Qual é o nome da sua mãe
M.J.: H. R. da S.

L.M.: E o do seu pai?
M.J.: Meu pai é K. A. J.

L.M.: Eles são daqui de Boa Vista?
M.J.: Na identidade deles, eles são do Alto Alegre, né... Mas eles moraram mais ou menos na Guyana, sem ser na francesa, essa mesmo inglesa.

L.M.: E eles são indígenas?
M. J.: São, segundo me informaram, sim.

L.M.: De qual povo?
M.J.: Wapichana.

L.M.: E você se considera Indígena?
M.J.: Em algumas coisas sim, em outras não.

L.M.: Por exemplo, algumas coisas sim... Como o que?
M.J.: O Wapichana eu entendo algumas coisas, eu sei palavras, agora falar eu tenho vergonha. Agora a minha mãe já fala junto com o meu pai, algumas pessoas que chegam lá com ela, ela fala normalmente. E já entendo algumas coisas, agora falar, falar, eu não falo.

L.M.: E outras coisas que você não se identifica?
M. J.: Algumas manias mesmo, como ficar de vez em quando só de calcinha, comer alguma coisa esquisita de lá.

L.M.: Como assim esquisita?
M.J.: Como dizem que a comida típica de lá seja o caxiri, né... Eu bebo de vez em quando.

L.M.: Não gosta não?
M. J.: Não, muito forte, uma bebida alcoólica bem ácida mesmo.

L.M.: Mas você já nasceu aqui em Boa Vista?
M.J.: Nasci em Boa Vista, fiquei até um ano e cinco meses e depois eu fui pra Guyana onde eu me batizei e onde os meus pais se casaram. Aos três anos de idade eu voltei para o município de Boa Vista e fiquei aqui.

LM.: Mas você conversa com a sua mãe em Wapichana?
M.J.: Eu não converso com ela.

L.M.: E onde você aprendeu essas palavras?
M.J.: Eu não sei falar, eu entendo, como ela fala frequentemente, como algumas pessoas vão visitar a gente aí eles falam e eu entendo, mas agora falar com ela, não...

L.M.: Seu pai também é Wapichana?
M.J.: É

L.M.: Ele trabalha em que?
M.J.: Ele é pedreiro

L.M.: Ele fala o Wapichana com as pessoas também?
M.J.: Com as pessoas que ele conhece sim, agora com as pessoas que ele não conhece fala normalmente o português.

L.M.: Mas eles dois eles se consideram indígenas?
M.J.: Consideram

L.M.: Você já sofreu algum preconceito?
M.J.: No momento não. Me falam que eu tenho essa mistura de Macuxi com indígena e junto com os amazonenses, né.

L.M.: A sua mãe trabalha?
M.J.: Ela é do lar mesmo, ela só fica em casa, cuidando do meu irmão, sendo que ela não pode trabalhar devido ao meu irmão é aposentado, ele é deficiente mental e tem um que a gente adotou que é deficiente visual.

L.M.: Essas pessoas que vão visitar vocês, que você falou, são indígenas? Eles vêm de fora?
M.J.: São de fora, vêm passar uma temporada, como meus avós, não são daqui, são da Guyana, eles vêm duas vezes ao ano passar dois a três meses aqui em casa mesmo.

L.M.: E você já foi lá, já passou uma tempo depois de adulta lá?
M.J.: Já, eu fui em 2008 se não me engano, pra lá. Foi a primeira vez que fu pra lá, eu tinha dezoito. Peguei bastante sol, comi manga com sal, verde, peixe assado, xibé, como dizem, carne assada, foi bom...

L.M.: Você gostaria de ficar lá ou prefere aqui?
M.J: Prefiro aqui.

L.M.: Por que?
M.J.: Porque pra lá é um lugar bonito, mas só que não dá pra tu crescer como pessoa e como profissional lá. O salário de lá é muito pouco, pouquíssimo.

L.M.: E você pretende se formar em que?
M.J.: No momento, tava pensando e tô pensando em psicologia. Trabalhar com pessoas, eu já trabalho com pessoas na comunidade. Aquelas opiniões diversas, as críticas construtivas e é difícil trabalhar e a gente tá tentando manter, sem dar razão à um, tanto no outro, mas sim ficar em cima do muro.

L.M.: Em casa, a sua mãe faz *damorida,* xibé...?
M.J.: Digo que xibé de vez em quando tem em casa. *Damorida* os meninos lá de casa desde os seis, tem um que é de criação da gente, adora uma pimenta. Meu pai de vez em quando come peixe com *damorida* e [trecho incompreensível]. Sendo que de vez em quando ela faz, que é gostoso.

L.M.: Você tem familiares que moram aqui em Boa Vista?
M.J.: Por parte do meu pai, tem umas tias que vieram da Guyana, vieram morar pra cá, algumas que moram no aeroporto, vai dividindo o bairro, né. Segundo ele, ele tem seis irmãs, sendo ele é o homem da casa, como dizem. O pai dele já não enxerga, a mãe dele também não, moram com a gente. A minha mãe, tem só uma irmã aqui que mora em Mucajaí, o resto tão tudo na Guyana.

L.M.: Você tem contato com eles que estão aqui em Boa Vista?
M.J.: Sim.

L.M.: Se reúnem em qual ocasião?
M.J.: Seria mais no Natal. Sendo que algumas pessoas veem aquele conflito familiar que acontece e algumas pessoas vão se distanciando da gente, a gente não tem como fazer nada.

L.M.: Acho que é só, M.

ENTREVISTA VI

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural (PEP)
Pesquisa de Mestrado: Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana da cidade de Boa Vista - Roraima
Entrevistada: W.S.
Entrevistadora: Luciana Marinho de Melo - L.M.
Local: UFRR
Data da entrevista: 20 de dezembro de 2011

L.M.: Eu queria que você se apresentasse, dissesse seu nome, a sua idade, em que trabalha, a etnia, se tem filhos, se é casada, os dados gerais de sua vida.
W.S.: Meu nome é W. da S. S., tenho vinte e oito anos, sou casada, tenho três filhos né, sou da etnia Wapichana e trabalho ensinando a língua Wapichana.

L.M.: Você está fazendo nível superior?
W.S.: É, tô fazendo uma graduação aqui pelo Instituto Insikiran, na área de comunicação e arte. A gente está graduando ano que vem né, ano que vem é a última etapa e em abril a gente espera se formar

L.M.: Qual o nome do seu pai?
W.S.: Ah, meu pai, pois é, esse meu pai, é uma história bem longa né, eu não sou registrada no nome do meu pai porque ele não é indígena, ele é não-indígena e ele nunca me reconheceu como filha, até tem um processo na justiça né pra investigação de paternidade, pra ele me reconhecer como filha. Eu conheci ele quando eu já tinha onze anos, quando eu conheci ele, e praticamente eu não tenho pai sim. Eu conheço meu pai biológico, mas eu não sou reconhecida por ele como filha.

L.M.: E a sua mãe, qual o nome dela?
W.S.: Minha mãe o nome dela é W., W. da S. S., ela é uma das descendentes da Guiana Inglesa né, daqui, a minha avó ela é de lá né, e o meu avô era brasileiro né, a minha avó era de lá, e ele foi pra lá e casou com minha avó, minha mãe nasceu lá, já mocinha ela veio morar aqui no Brasil.

L.M.: E ela trabalha?
W.S.: Ela é agricultora, ela mora na comunidade né, trabalha de roça.

L.M.: Qual é a comunidade?
W.S.: [nome da comunidade] na Serra da Lua

L.M.: Em qual Município?
W.S.: Bonfim

L.M.: Você tem irmãos?
W.S.: Tenho quatro irmãos por parte de mãe.

L.M.: E eles moram aqui?
W.S.: Eles moram lá com ela no interior.

L.M.: E quando foi que você veio pra cá para Boa Vista?
W.S.: Ó, eu nunca morei com ela né, com a minha mãe, eu sempre morei com a minha avó porque ela engravidou, do meu pai né. Ela trabalhava como empregada na casa do... Na fazenda do meu pai. E quando ela engravidou e ela disse que era filho do fazendeiro, eles não acreditaram né, aí ela foi pra casa né, aí ela voltou pra comunidade e ela ficou por lá trabalhando de roça lá né, e eles nunca mais entraram em contato assim com ela e acabei crescendo com a minha avó, porque depois quando eu tinha acho que bebezinha, ela conheceu outro homem né e casou com esse homem com quem ela vive até hoje e eu acabei ficando com meus avós maternos, eles me criaram e através deles eu aprendi a língua Wapichana.

L.M.: Seus avós maternos?
W.S.: Maternos. Eu nunca morei com eles assim, eu sempre morei com meus avós, estudei lá no Pium até a sexta série né com, com, na sétima séria ou na sexta eu vim morar na cidade porque eu já tava uma mocinha e era muito difícil era muito longe a escola e eu vim morar com uma professora aqui em Boa Vista, e quando eu fui pra passar as férias do meio do ano lá né, depois de acho que dois anos três anos que eu fiquei aqui em Boa Vista aí eu fui pra lá passar férias com a minha avó né, dessa minha mãe. Aí foi quando eu conheci meu atual marido, todo mundo já conspirava pra mim casar porque eles tinham muito medo que eu engravidasse ou que me envolvesse, ficasse mãe solteira como a minha mãe foi né, então meus avós tinham muita preocupação em relação a isso. Mas eu já me considerava bem madura porque eu pensava assim que eu não queria ter uma família como a que eu fui criada assim, sem pai, sem mãe, por vó né. E foi quando eu conheci meu atual marido ele era professor lá. Aí foi quando eu vim, a gente morou lá durante um bom tempo, que ele era professor lá né. Depois a gente saiu e viemos pra cá. Eu fiquei morando aqui em Boa Vista estudando e ele ia pras comunidades trabalhar, foi pro cem.

L.M.: E ele é indígena também?
W.S.: Ele é indígena.

L.M.: Wapichana?
W.S.: É, ele é a mesma história que a minha, foi criado por vó, o pai não é indígena, só a mãe e tal. Então a gente, ele, só que ele não fala né, ele não fala mais a língua, porque a mãe dele não fala, era só os avós que falavam, aí só eu que falo...a língua indígena.

L.M.: A escola que você estudou até a sexta, sétima séria, era uma escola brasileira e ensinava a língua indígena ou não?
W.S.: É era uma escola de lá da comunidade, daqui do Brasil né, e já tinha a língua indígena Wapichana, foi através da escola que eu aprendi a escrever, que eu já sabia falar né. Quando eu fui pra escola já tinha esse sistema de ensino pra ensinar as crianças né, na língua que ela, é, conhece, e a gente aprendeu já a escrever lá, aprendi a escrever tanto que facilitou a minha vida quando eu fiquei de maior né, quando eu terminei o ensino médio, assim que eu terminei o ensino médio eu já era casada eu já tinha dois filhos, mas nunca parei de estudar né, e foi quando eu fiz o seletivo indígena e passei pra professor indígena.

L.M.: E como é que foi a tua experiência de escola aqui em Boa Vista, foi pra cá que você veio depois?
W.S.: Não, eu fiz o seletivo, eu morava no Cem, nos Três Corações, a gente estava lá.

L.M.: Então você foi pra lá fazer a oitava série?

W.S.: Não, eu fui fazer o ensino médio lá, eu terminei a oitava série aqui em Boa Vista e o ensino médio eu fui fazer lá que meu marido trabalha, e a minha sogra toda a família dele pra lá, então vamos pra lá, aí fomos. Aí lá que eu terminei de estudar e quando eu terminei o ensino médio aí ele me deu a ideia né vamos fazer o seletivo e tal, será? Não quero ser professora, nunca pensei, mas tu sabes falar a língua, dá pra trabalhar com a língua indígena e tal, é mais fácil do que outras disciplinas né, e tal, menos trabalho, você não tem a obrigação de pegar outras disciplinas né pra completar a carga horária e tal. Tá bom vamos ver, vamos ver se a gente, vamos tentar, e foi quando eu fiz a inscrição e consegui passar.

L.M.: Mas com relação ao ensino médio e a oitava série que você fez aqui em Boa Vista, você teve uma experiência boa ou ruim nessas escolas, que não são escolas indígenas?
W.S.: Ah, a oitava série eu terminei no supletivo ainda, quando era do tempo do supletivo ali na Alameda dos Bambús, no Pricumã, tinha um supletivo ali. Terminei lá. Eu tenho, até eu tenho umas, eu acho que eu aprendi bastante também, eu era bem aplicada eu tinha muita vontade de aprender assim as coisa né, no mínimo que fosse possível assim, me esforçava bastante pra aprender porque, até pelo histórico de vida nosso né, tanto minha como dele né, a gente se esforça muito porque as oportunidades que apareciam a gente tinha que agarra porque a gente não tinha alguém pra nos dar, tá entendendo, assim, não é a mesma coisa do que ter pai e mãe pra dizer olha você tem que estudar, minha avó era analfabeta, meu avô era analfabeto. Nesse meio meu avô já tinha falecido, meu avô faleceu quando eu tinha nove anos eu só tinha a minha avó, então ela já era bem velhinha já, aí a gente, eu já me preocupava poxa ela me cuidou né, quando eu era criança, mamei no peito dela, quando eu fiquei com a minha avó meu tio mais novo ainda mamava, então a gente, eu sempre pensei em retribuir isso e da melhor forma possível e pra retribuir da melhor forma possível eu tinha que estudar, como ela dizia, até porque a gente também, eu não pensava em trabalhar na roça né a gente não quer trabalhar na roça né, sempre quer ter uma vida melhor do que a dos pais então eu fazia de tudo pra mim estudar, passar passei, tive boa notas, empenhei, me empenhava mesmo, até porque não era um estudo presencial todo dia né, era por módulos e tal aí tu tinhas que estudar, se você não estudasse você não aprendia nada né, e você tinha que aprender, tenho boas recordações, acho que aprendi o suficiente assim, não totalmente mas o que eu precisava ali no momento eu aprendi.

L.M.: Então, você sofreu algum tipo de preconceito na escola no ensino médio?
W.S.: Olha, eu vim um tempo atrás estudar aqui em Boa Vista, logo assim quando meu avô morreu, acho que nove, dez anos, eu vim estudar com os pais biológicos do meu pai. Eu sofri muito preconceito na escola. Eles pagavam uma escola pra mim, foi uma experiência assim pra ver se eu me adaptava com eles né. Mas não me adaptei né, eu tava contando isso um dia, ontem pra minha sogra. Se eu não me adaptei porque eu tava familiarizada com um outro estilo de vida né, num outro modelo de vida, não esse que você fica trancado numa casa com muros, não tem criança é só você, então eu não me adaptei. Além do mais eu tinha, eu sofria preconceito na escola além, eu era magrinha né, eu não falava português direito, ah todo um preconceito nisso, faz com que você se distancie mais ainda e não se familiarize com o ambiente que você está vivendo.

L.M.: Aqui em Boa Vista você mora em qual bairro?
W.S.: Eu moro no bairro União.

L.M.: E você alguma vez frequentou a reunião da ODIC?

W.S.: Já, conheço a presidente que é a D. é até aluna nossa aqui do curso. E já frequentei algumas reuniões e a gente tem até uma atividade que a gente tá querendo promover ano que vem juntamente.

L.M.: Com relação a morar aqui em Boa Vista você teve alguma dificuldade com relação à possibilidade de emprego? Você já trabalhou com outra coisa aqui em Boa Vista?
W.S.: Já, já trabalhei, antes de começar a trabalhar como professora, já trabalhei em restaurante, trabalhei em casa de família, fiz faxina em várias casas, a minha maior dificuldade foi quando eu estudava quando eu era criança que eu sofri preconceito, depois que eu cresci eu aprendi a falar o português né, mais e não me identifico como indígena, só quando me perguntam, não tenho vergonha, quem perguntar eu me identifico, falo se for possível, se quiser que eu fale eu falo, mas eu não tive mais nenhuma dificuldade de arranjar emprego, depois, não sei se é porque eu falo demais né, eu sempre converso bastante, eu tenho muita facilidade de.

L.M.: Se você não quiser responder essa tudo bem... Mas você disse que foi agora ao interior pra cuidar da sua saúde. Como foi esse tratamento, foi com base nos conhecimentos tradicionais?
W.S.: Isso, foi com base nos conhecimentos tradicionais, eu tava com duas semanas que eu estava com hemorragia e eu já tenho um historicozinho de problemas no útero né, já tive ferida né, e tal, e eu fui no médico, fiz todos os exames e tal, e o médico disse que tava normal, que era anemia sei lá, com inflamação e tá bom, aí, como meu avô era pajé né, e você cresce com isso, eu tenho essa coisa muito forte em mim né, aí a minha mãe ligou pra mim, a minha mãe biológica e disse minha filha porque que você não vai lá no pajé, ver o que foi, porque eu adoeci depois que eu fui pra uma comunidade, eu tive uma reunião bem intensa sabe...aí foi quando eu...tá bom, eu já estava pensando nisso, eu disse pra ela, eu vou procurar o pajé pra me curar. Aí fui, aí ele disse mesmo, porque também eu sou muito jovem né, eu vou fazer vinte e oito anos agora dia trinta de dezembro só que dos filhos, dos quinze filhos que minha avó e meu avô tiveram nenhum sabe rezar, quem sabe rezar sou eu, eu fui aprender depois que ele morreu até falei isso pra A. um tempo desse e eu não sei como tem noite que eu sonho com ele, ele me ensinando coisa que eu, eu nem.....[gesticula]. A minha avó antes dela falecer ela dizia pra mim que se ele tivesse vivo até a minha adolescência de quinze a dezesseis anos ele tinha me ensinado que ele estava iniciando o ritual pra passar todos os conhecimentos né, pra mim e isso é raro né, porque é muito difícil você ver uma menina né, uma mulher, o pai passar pra filha, só se realmente não tiver ninguém ou ele notar que ela tem algum dom né, pra poder receber, tem equilíbrio tem todo um... enes... xis.. por detrás pra poder receber um conhecimento tão antigo né, então eu fui e ele me disse muitas coisas que eu já sabia, pra falar a verdade assim, que eu já sabia, eu não queria era dizer, aí como ele disse pra mim é minha filha você tá tendo muito conhecimento do branco, porque quando a gente conhece muita coisa do branco a gente acaba descrendo né, deixando de crer nas coisas que a gente sabe que existe sabe que pode acontecer mas por não, porque a ciência explica isso aqui, tem coisas que a ciência não explica ou que explica mas superficialmente não tão profundamente como deve ser.

L.M.: E aqui na cidade você conhece algum rezador, alguma rezadora?
W.S.: Conheço, conheço vários rezadores. Trabalham.

L.M.: Como foi o seu casamento, foi aqui ou foi lá na comunidade?
W.S.: Foi na comunidade.

L.M.: E foi festa, toda aquela tradição, todo mundo reunido?
W.S.: Não, a gente reuniu apenas a família né? Como meu avô já tinha falecido foi uma cerimônia normal assim, eu digo, não foi religioso, foi uma cerimônia que a minha avó fez pra mim, porque ela dizia que tinha obrigação porque se meu avô tivesse vivo ele dizia que queria muito que fizesse esse ritual de passar a filha pro futuro marido e meu marido achou aquilo estranho porque não é uma coisa que acontece todo dia né então a gente foi assim, a gente começou a namorar ele já tinha vinte e sete anos eu tinha quinze, quinze anos eu tinha, e ele já queria casar mesmo né, e foi quando a gente começou a namorar né, com uma semana de namoro aí, vamos casar, ahh casar quero casar ainda não, vamos casar poxa eu já quero casar, mas tu, eu não tô com plano de casar não, aí tá bom vamos casar. Aí conversei com a minha mãe né, ela disse, não minha filha tá bom de tu casar mesmo, ela dizia pra mim. Ahh meu deus eu dizia pra ela, aí, aí vamos contar pra avó, o maior medo era o da vovó né, a minha mãe que me criou né porque ela era muito braba ela não queria que eu me casasse porque ela tinha uma outra visão pra mim né, ela queria que eu estudasse primeiro e ele era muito mais experiente do que eu, ela tinha muito medo que ele me maltratasse né assim porque eu era muito jovem eu acho que se eu tive um namorado de porta assim, porque eles pegavam muito no meu pé, então por incrível que pareça ela deixou casar com ele, ela cedeu pra gente casar, não mas aí professor, ela chamava ele de professor, a gente vai fazer a cerimônia não sei se o senhor é Wapichana como o senhor disse, mas eu, toda a minha linhagem, todo o tempo fez uma cerimônia, e eu não vou deixar de fazer com a minha neta, ela dizia, ela é minha única filha, minha filha mais nova que eu tenho. Aí foi feito todo um preparatório, uma semana antes a gente deixa de comer certas comidas pra se purificar, deixa de beber bebidas né, uns certos tipos de bebidas também, bebe muito chá, muita coisa amarga pra purificar a alma, toda essa, esse ritual, aí você fica em jejum, você come só uns peixinhos lá, o rezador que reza, você acorda de madrugada, que é pra você não ser dorminhoca, ela dizia, toma banho de madrugada pra não pegar certas doenças de pele, tumores, que em certas épocas do ano aparecem, é toda uma preparação, não só pra casar, mas pra vida toda, depois que você tem seus filhos você não vai ser uma mulher doente, você não vai ser uma mulher preguiçosa tá entendendo. Então foi todo feito um ritual, com ele não foi feito nenhum ritual porque ele não tinha ninguém pra fazer, era obrigação da família do noivo né, do marido fazer com o marido também. Com ele não foi feito nenhum ritual por isso que eu digo pra ele, sou mais pura do que tu, eu bagunço com ele. Então, mas foi bom que a gente aprendeu né, depois de acho que duas semanas, quinze dias nesse ritual todo, ela já tava perdendo a paciência, não acredito esse ritual nunca acaba pelo amor de deus, então, aí o pajé vem reza na mão né, reza na nossa mão, que simboliza, reza nas alianças e tal, no que simboliza a união né, pra gente, na comida que a gente vai comer, na roupa que a gente veste tudo isso até o dia do casamento foi feito todo na língua, o pajé falando lá, fazendo as orações né, e nos abençoando, desejando muitas coisas boas e tal e foi bom, foi muito bom.

L.M.: E há quanto tempo que vocês estão casados já?
W.S.: Nós estamos casados há doze anos.

L.M.: E você tem dois filhos né?
W.S.: Três.

L.M.: Você passa seus conhecimentos a eles?
W.S.: Passo.

L.M.: E eles se interessam?

W.S.: Se interessam, a mais velha como tá entrando na adolescência né, pré-adolescente, tem onze anos, ela é bem mais, ela é que nem o pai dela, ela é caladona, na dela, mais tímida, mas ela é bem conhecedora, ela não fala assim como eu falo, eu sou eu trabalho com isso e tal, mas ela, isso é bem forte, tanto nele como no pai deles também, é bem forte neles assim, ah a mamãe é índia nós somos índios, eu sou índio, tá entendendo, o meu filhinho, os meus dois filhos falam, os que são menores, eles não tem nenhum problema, assim, que não tem que ter vergonha né.

L.M.: E eles têm uma relação boa na escola?
W.S.: Tem uma relação boa na escola, nunca sofreram, que eu saiba assim dela, nunca sofreu assim um preconceito que ela diga assim, não mãe, nunca sofri, até porque hoje já é um novo tempo né. Todas as escolas já vem trabalhando isso né com os alunos e tal, embora ainda tenha assim um preconceito, mas não tão forte quanto antes.

L.M.: Você pretende voltar a morar na comunidade ou já se estabeleceu aqui em Boa Vista?
W.S.: Não, eu vou voltar ano que vem, vou trabalhar lá.

L.M.: Mas pra morar lá?
W.S.: Pra morar lá.

L.M.: E os seus filhos vão junto?
W.S.: Não, não vão poder ir porque pra comunidade pra onde eu vou, é uma área de difícil acesso sabe, é trinta quilômetros da estrada andando e no inverno não tem cristão que, aí então é muito difícil até porque eu não tô com plano de levar eles porque eu vou tá trabalhando aqui também né, ano que vem é projeto aqui esse trabalho que a gente trabalha desde 2009, aqui no Insikiran e ano que vem ele tem um financiamento pra gente executar esse projeto. Então eu tô organizando o calendário com o diretor da escola pra trabalhar lá durante a semana até quinta e sexta e sábado, final de semana a gente tá por aqui trabalhando nesse programa. Aí praticamente eu vou estar pra lá e pra cá então é melhor que fique aqui do que lá.

L.M.: Eu, quando estou fazendo essas entrevistas ou quando estou nas reuniões da ODIC eu percebo que muita gente tem resistência em se reconhecer como indígena, aqui em Boa Vista. Eu queria que você desse a sua opinião sobre isso, por que algumas pessoas têm essa resistência, se você conhece algumas pessoas que negam essa identidade indígena.
W.S.: Tem, tem... Muitos, a gente conhece muitos alunos né, muitas pessoas que têm vergonha de dizer que é indígena, por diversos motivos né. A maioria dessas pessoas eu percebo assim, que a maioria desses parentes nossos que se negam, eles não tem um estudo né assim, pra, porque hoje eu digo pra minha filha assim, é a minha visão né, eu digo assim que eles se orgulham de mim, a minha mãe, meus irmãos, todos querem falar a língua, todos querem trabalhar, dar aula de língua indígena, lá na universidade, hoje é professora viu, hoje é professora de língua indígena e tá fazendo graduação, tem todo um, uma pontinha de vaidade nisso né, até pra gente mesmo né, não vou negar isso, e praqueles que não tem, que trabalham de, de gari, de faxineira, ou moram mesmo na cidade, vivem de alguma aposentadoria, de algum, é, de alguma coisa que o governo dá né, então eles não tem assim, um, uma, alguma coisa pra eles se orgulhar, além de ser indígena que é uma coisa pra se orgulhar, poxa a gente é o povo mais resistente, eu sempre digo isso pros meus alunos, nós somos o povo mais

resistente, o que tem mais coisa, porque o tanto de preconceito, de genocídio que já fizeram com a gente e a gente resistiu e estamos resistindo até hoje, então a gente deve ser orgulhar de toda essa história da gente, a gente não tem que ter vergonha né, e outros tem vergonha porque também já é dá história também já, durante esses anos todos eles foram é, ensinados a negar-se a si mesmo né, ter vergonha do que eles são e isso ficou na cabeça, passou de pai pra filho, de geração pra geração quando a gente encontra muitos colegas nosso assim que tem vergonha de dizer não eu sou índio, eu sempre tento conversar né, porque um dia eu já senti vergonha de ser índia, um dia eu já senti, porque além da gente ser pobre, ser índio, e ser sem família sem pai sem mãe, e ser mulher principalmente né, então é complicado, mas eu sempre digo assim, que a gente tem que ter orgulho do que a gente é, porque todo o ser humano tem alguma coisa boa pra dar, a gente tem muita coisa boa pra ensinar pros outros né, muita coisa boa, então você não tem que ter vergonha do que você é, é uma pena porque quem olha pra mim e olha pra qualquer outro indígena, pelo cabelo, pelo jeito de falar, pelo que gosta, muitas coisas nos identificam como indígena, então você não tem que negar a si mesmo, você tá negando uma coisa que você é, então você tá negando pra você, se você não é indígena então o que você é? Um americano? Né? Eu sempre digo, a gente tem o mesmo valor que um americano, a gente tem que se valer do que a gente é, vamos estudar, trabalhar, é, viver honestamente né, eu digo sempre isso, meus vizinhos são todos gaúchos né, dizem que gaúcho não gosta de índio né, e eu sempre, eu tenho uma relação muito boa com meus vizinhos, e um dia meu vizinho, um gauchão branco dos olhos azuis, chegou pra mim e disse, mas vizinha você é indígena? Sou indígena, trabalho com língua indígena, moro na aldeia, tenho essa casa aqui que eu comprei com meu trabalho, e ele disse, mas poxa você é muito gente boa. Porque eu dava a chave do meu portão porque como eu vivia, mais na comunidade eles cuidavam da minha casa, morava a filha dele, e a minha casa, o meu terreno é grande, ele tem um baú que não cabe na garagem dele então ele deixava no meu quintal, deixei a filha dele morar sem cobrar nada, ajudava sabe, então ele dizia, eu jamais imaginei, eu pensei que todo o índio fosse vagabundo que não prestasse que fosse ladrão, então eu disse, eu olhei pra ele e disse, vizinho, me diz qual, me diz se só tem gaúcho honesto, se só tem gaúcho trabalhador, tem gaúcho desonesto né, tem gaúcho bandido né, assim mesmo é no povo indígena, tem aquele que presta e aquele que não presta, assim como em qualquer raça, se você for lá no Estados Unidos tem um que trabalha e aquele que só vive roubando né, matando os outros, assim mesmo é a gente, somos seres humanos normais como qualquer outro, eu só conheci gente que não prestava eu tinha era raiva, ele disse....

L.M.: Você fala a língua indígena em casa com seus filhos e seu marido? Fala português ou fala os dois?
W.S.: Falo os dois, falo em Wapichana pra eles, eles entendem e respondem pra mim em português, não eu quero que vocês respondam pra mim em Wapichana, porque se não, não vai ter mais diálogo em português, só vai ter em Wapichana. É a gente via criando mecanismos pra poder estar usando essa língua em casa, porque só fala eu né. Quando chega a minha mãe e minha vó, quando chegavam em casa assim, a gente começava a falar, com meu marido eu discuto em Wapichana, até pra ele aprender, ó não me xinga não, com o tempo eu fui descobrindo que ele já tava aprendendo que eu xingava ele aí ele, aí eu falava ahh tu estás aprendendo né. Ele estuda aqui também, ele faz Insikiran e a gente também ensina os professores que não sabem mais a língua né, a gente ensina né, e ele é um dos alunos.

L.M.: Eu já acabei as perguntas, mas se você quiser acrescentar alguma coisa, pode ser na língua Wapichana, porque a gente fala da língua, mas você não falou na língua...
W.S.: É verdade, peraí, mas logo no início eu pensei, vou me apresentar na língua né, eu nem te perguntei.

L.M.: Olha, mas fique à vontade.
W.S.: Vou falar um pouco na língua Wapichana, dizendo o meu nome, eu tenho o meu nome em Wapichana né, quantos anos eu tenho e tal. [falando em língua Wapichana]

L.M.: O que foi que você falou?
W.S.: Eu falei o meu nome né, meu nome em Wapichana é [fala o nome] e que tava em feliz em conversar contigo e falar um pouco da minha vida pra ti, contar um pouco da minha trajetória, um pouco de mim né, e tava também um pouco triste por saber que algumas pessoas que fizeram parte da minha história não estão mais né, como a minha avó, meu avô, que transmitiram esse conhecimento, pra mim, tudo isso, se eu sou alguma coisa hoje eu devo isso a eles porque eles me deram o privilégio de estar ali com eles pra poder aprender um pouco né, o que eles sabiam, e feliz porque também eu sei também que eles queriam era isso né, que a gente, que eu crescesse e repassasse esses conhecimentos pra quem quisesse, a gente não tem isso, quem quer saber um pouco do mundo Wapichana, do povo Wapichana a gente tem alguma coisa pra ensinar né, pra dizer, o povo Wapichana é isso, os Wapichana é assim, eles queriam muito que eu fosse transmissora desses conhecimentos e eu fico muito feliz com isso hoje porque faço, tenho consciência de que faço uma coisa que gosto, e que meus avós me ensinaram pra eu utilizar da melhor forma possível né, e eu agradeço a você pela oportunidade.

L.M.: Eu que agradeço.