

# WAPICHAN/MUKUUSI: ENSAIOS SOBRE OS ÍNDIOS DAS SERRAS E CAMPOS DE RORAIMA.



Carlos Alberto Marinho Cirino  
Marcos Antonio Braga de Freitas  
Olendina de Carvalho Cavalcante  
(Orgs)





Tafel 13 – Makuschi. Frauen und Mädchen. Rio Surumu, Dorf Koimelemong na der Serra do Mel. Sprache: Karaiben-Gruppe. Brasil. Roraima - RR. Makuschi. Mulheres e meninas. Rio Surumu, aldeia Koimelemong na Serra do Mel. Idioma: Grupo Karaib, Fotografo: Theodor Koch-Grünberg. Cor em tons de cinza Dimensão 23cmx17cm. Fonte: VOM ROROIMA ZUM ORINOCO ERGEBNISSE EINER REISE IN NORDBRASILIEN UND VENEZUELA IN DEN JAHREN 1911-1913, von THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA - UFRR



**REITOR**

José Geraldo Ticianeli

**VICE-REITOR**

Silvestre Lopes da Nóbrega

**EDITORA DA UFRR**

**Diretor da EDUFRR**

Fábio Almeida de Carvalho

**CONSELHO EDITORIAL**

Alcir Gursen de Miranda

Anderson dos Santos Paiva

Bianca Jorge Sequeira Costa

Fabio Luiz de Arruda Herrig

Georgia Patrícia Ferko da Silva

Guido Nunes Lopes

José Ivanildo de Lima

José Manuel Flores Lopes

Luiza Câmara Beserra Neta

Núbia Abrantes Gomes

Rafael Assumpção Rocha

Rickson Rios Figueira

Rileuda de Sena Rebouças



Editora da Universidade Federal de Roraima  
Campus do Paricarana - Av . Cap . Ene Garcez, 2413,  
Aeroporto - CEP .: 69.304-000. Boa Vista - RR - Brasil  
Fone: +55.95.3621-3111 e-mail: editoraufrr@gmail.com

A Editora da UFRR é filiada à:



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA  
DAS EDITORAS UNIVERSITÁRIAS



Asociación de Editoriales Universitarias  
de América Latina y el Caribe

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA

**WAPICHAN/MUKUUSI:  
ENSAIOS SOBRE OS ÍNDIOS DAS SERRAS  
E CAMPOS DE RORAIMA**

*Carlos Alberto Marinho Cirino  
Marcos Antonio Braga de Freitas  
Olendina de Carvalho Cavalcante*  
**Organizadores**

Copyright © 2020

**Revisão Ortográfica**

Glaúbio Batista

**Projeto Gráfico, Diagramação**

Aline dos Santos Rodrigues

**Capa**

Organizadores

**Fotos da Capa**

Carlos Alberto Marinho Cirino e Marcos

Antonio Braga de Freitas

**Fotos Segunda Capa**

Olendina de Carvalho Cavalcante,

Carlos Alberto Marinho Cirino e

Koch-Grünberg

Dados Internacionais de Catalogação Na Publicação (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

W252 Wapichan/Mukuusi: ensaios sobre os índios das serras e campos de Roraima / Carlos Alberto Marinho Cirino, Marcos Antonio Braga de Freitas, Olendina de Carvalho Cavalcante, organizadores. - Boa Vista : Editora da UFRR, 2020.

195 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-86062-93-9

Livro eletrônico.

1 - Antropologia social. 2 - Povos indígenas Wapixana. 3 - Etnografia. 4 - Festas indígenas. 5 - Roraima. I - Título. II - Cirino, Carlos Alberto Marinho. III - Freitas, Marcos Antonio Braga de. IV - Cavalcante, Olendina de Carvalho. V - Universidade Federal de Roraima.

CDU - 397(=1-82)(811.4)

Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária/Documentalista:  
Shirdoill Batalha de Souza - CRB-11/573 - AM

# SUMÁRIO

<b>Prefácio .....</b>	<b>9</b>
<b>Apresentação .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I</b> <b>“As Marias indígenas”: A Lei Maria da Penha no</b> <b>universo indígena de Roraima .....</b>	<b>18</b>
Karolayne Mota Rodrigues	
<b>CAPÍTULO II</b> <b>Comunidade Indígena Ouro Preto: Estratégia de</b> <b>controle da expansão da sede do município de</b> <b>Pacaraima/RR .....</b>	<b>46</b>
José Raimundo Torres dos Santos	
<b>CAPÍTULO III</b> <b>A condição de olhar “de perto e de dentro” –</b> <b>reflexões de uma nativa/ pesquisadora sobre as</b> <b>rotinas do trabalho de campo .....</b>	<b>63</b>
Melina Carlota Pereira	
<b>CAPÍTULO IV</b> <b>Festas indígenas: dinamicidade cultural e</b> <b>mecanismo político .....</b>	<b>85</b>
Ivy Elida Guimarães Sales	
<b>CAPÍTULO V</b> <b>Pidiannau yy: a trajetória de uma liderança</b> <b>indígena jovem .....</b>	<b>104</b>
Fábio de Sousa Lima	
<b>CAPÍTULO VI</b> <b>“Conhecer o mundo”: trajetórias masculinas</b> <b>de deslocamento Wapichana .....</b>	<b>133</b>
Nathália Bianca da Silva Martes	

## **CAPÍTULO VII**

**Estado, poder e resistência: uma breve leitura  
sobre a atuação da FUNAI em Roraima .....162**

Natasha da Fonseca da Frota Simões

**Sobre os autores e autoras .....193**

A todas as antigas lideranças Macuxi e Wapichana que partiram  
em decorrência da Pandemia



# PREFÁCIO

É uma enorme satisfação fazer o prefácio para uma coletânea que reúne trabalhos de egressos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS), em celebração aos seus cinco anos de criação. Na conjuntura atual em que as instituições de ensino público e a ciência, de um modo geral, sofrem um processo de desmonte e ataques de toda ordem, uma das formas de reposta, creio eu, é mostrar à sociedade o que fazemos e, ao mesmo tempo, reafirmar nossa missão, primeiro enquanto ciência voltada à compreensão da alteridade e, segundo, enquanto intuição pública, gratuita, de qualidade e autônoma.

O PPGANTS resulta de um processo de expansão dos programas de pós-graduação no norte do Brasil e, de modo particular, na Universidade Federal de Roraima (UFRR). Instituição ainda jovem, a UFRR se lança na empreitada da qualificação profissional na região de maior sócio e biodiversidade do país e, em razão disso, de grande relevância para a antropologia.

Desde o seu primeiro processo seletivo, o PPGANTS apontou uma tendência que se repetiria nos anos seguintes, uma ênfase nos projetos voltados aos povos indígenas. Em 2016, dos 08 projetos aprovados, todos apontavam nessa direção, sinalizando uma demanda por qualificação de profissionais que já atuavam junto aos povos indígenas – oriundo das ciências sociais, história, psicologia, educação e da graduação em antropologia –, ou que nos seus ambientes de trabalho se deparavam com o desafio de que lidar com o problema da diversidade étnica, tão caro a Roraima.

Essa tendência aponta, ainda, para uma opção feita no início dos anos de 1990, quando da criação do Curso de Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia. Proposta apresentada pelos colegas Carlos Cirino e Alberto Chirone, a ênfase na antropologia, naquele contexto, se inspirava na grande presença indígena no estado.

Em anos idos, os professores reunidos no Departamento de Ciências Sociais e nos Departamentos de História e Letras/Linguística, em particular, enfrentavam o desafio de introduzir uma visão crítica acerca da diversidade étnica a um público com convicções bem estabelecidas em relação aos povos indígenas, em razão das demandas por demarcação de territórios e outros direitos. Os choques de interesses apareciam nas salas de aula, nos eventos, nas conversas de corredores, e até em ameaças físicas a professores.

Felizmente, esses anos ficaram para trás, fazem parte da memória da antropologia e da instituição. Com a expansão do ensino superior no estado e as conquistas indígenas nos campos da educação, saúde e território, mudanças aconteceram e a antropologia se sente orgulhosa de fazer parte desse processo. Embora o cenário atual seja de grandes desafios, para a antropologia e os povos indígenas, as lutas políticas ocorrem num ambiente global, com a circulação simultânea de informações que resultam na mobilização e respostas rápidas.

A presente coletânea, com textos relativos aos povos indígenas de Roraima, é ainda um exemplo dos interesses de pesquisa que orientam a produção local acerca dos indígenas. Oxalá continue assim.

Olendina de Carvalho Cavalcante  
Professora do PPGANTS

# APRESENTAÇÃO

Carlos Alberto Marinho Cirino  
Marcos Antônio Braga de Freitas

Chega ao meio acadêmico e científico a coletânea intitulada “Wapichan/Mukuusi: ensaios sobre os índios das serras e campos de Roraima” composta por artigos produzidos pelos mestres em Antropologia Social, pesquisadores egressos do PPGANTS/UFRR que colaboraram na produção dos sete capítulos do livro em formato *e-book*, tendo ênfase na antropologia indígena a partir de estudos com povos indígenas do “lavrado” roraimense.

Ressalte-se que esta produção literária no campo da antropologia faz parte das comemorações dos cinco anos de criação do PPGANTS no âmbito da UFRR. ((Programa este que veio para fortalecer a ciência antropológica na Amazônia setentrional, no extremo norte do Brasil com duas linhas de pesquisa, a saber: 1) Processos Identitários e Direitos Diferenciados; 2) Etnografia Contemporânea, Patrimonialização e Urbanidades para o desenvolvimento da pesquisa antropológica.

Nesse sentido, antes de detalhar o objeto de estudo de cada capítulo que compõe essa coletânea, faz-se necessário uma digressão da história da antropologia na UFRR, a exemplo dos desafios institucionais, corpo docente, produção acadêmica, eventos realizados, entre outros aspectos que foram relevantes para a consolidação da Antropologia em Roraima.

A história da antropologia na Universidade Federal de Roraima se inicia com o curso de bacharelado em ciências sociais com habilitação em antropologia criado em 1992, após 3 anos de criação da instituição. O projeto de criação do curso foi da autoria dos professores Alberto Chirone e Carlos Cirino. O objetivo da proposta, naquele momento, era criar um grande

centro de estudo etnológico indígena. Diversas instituições contribuíram na elaboração do desenho curricular do curso. Já no segundo semestre, iniciaram-se os concursos para formação do quadro docente de antropólogos. O primeiro concurso aprovou o antropólogo Geraldo Barbosa de Oliveira, em seguida, vieram outros concursos, aprovando: Alexandre Machado Namen (1993), Alessandra Mendes Lemos (1994), Olendina de Carvalho Cavalcante, Maria Auxiliadora de Melo (1996) e Erwin Frank (1996). Esse quadro de professores marcou a primeira década do ensino e da pesquisa de antropologia na UFRR. O curso, por sua vez, ficou sediado no departamento de ciências sociais e, somente em 1995 é criado o departamento de antropologia pelo Conselho Universitário da UFRR.

Durante a VIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste/Abanne, ocorrida em 2003, na Universidade Federal do Maranhão/UFMA, um grupo de antropólogos da UFAM e UFRR, reunidos informalmente, decidiu propor a reunião seguinte compartilhada entre as duas IFES. O que parecia impossível ocorreu 02 (dois) anos depois. A IX Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste com o tema “Construindo o Diálogo - redes - relacionamentos”. A abertura ocorreu em Boa Vista/UFRR em 29 de agosto e as atividades seguiram até o dia 02 de setembro de 2005 na UFAM.

Em 2009 foi criado o curso de graduação em antropologia, através da resolução nº 010/2009-CUni, um dos primeiros do Brasil com habilitação em antropologia do curso de ciências sociais extinta. A proposta de criação do curso fez parte do Programa de Apoio a Planos e Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – REUNI, instituído pelo governo federal em 2007. Um dos objetivos do Programa era ofertar novos cursos e duplicar vagas no ensino superior no Brasil.

Em 2011 foi criado o instituto de antropologia, através da resolução nº 006/2011, que passou a abrigar o curso de

antropologia com sede própria, desligando-se então o curso de bacharelado em antropologia do centro de ciências humanas. Ainda 2011, aprovamos um mestrado interdisciplinar em antropologia numa parceria entre a Universidade Federal de Pernambuco/UFPE e a Universidade Federal de Roraima, financiado pela Secretaria de Estado do Planejamento, Indústria e Comércio de Roraima – SEPLAN.

Em 2010 recebemos um convite para sediar a III Reunião Equatorial de Antropologia – REA e XII Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste – ABANNE – Diálogos Interculturais na Panamazônica. A proposta era promover uma reunião com atividades menores das anteriores, no entanto, durante a organização, o evento tomou uma grande dimensão, haja vista as propostas de atividades que a comissão recebia. O feito contou com 6 conferências, 6 mesas redondas, 9 fóruns, 11 minicursos e 13 grupos de trabalho, chegando a reunir em torno de mil participantes e pesquisadores de todo Brasil e do exterior. O evento ocorreu entre os dias 14 a 17 de agosto de 2011 e celebrou a criação do instituto de antropologia e a criação do Minter em antropologia.

Em 2014 reeditamos a parceria com a Universidade Federal de Pernambuco/UFPE encaminhando uma nova proposta junto a CAPES de criação de um doutorado interinstitucional em antropologia. Logo após a aprovação da proposta, iniciamos a atividades do Dinter em agosto do mesmo ano seguinte.

E finalmente, com todas essas experiências acumuladas ao longo dos anos, que se iniciou com resiliência e esforços dos primeiros antropólogos, encaminhamos em 2014 um APCN/CAPES, “Apresentação Proposta de Novo Curso”, criação de um mestrado em antropologia. A proposta ficou sob o status de diligência que importaria mudanças no projeto. Decidimos então encaminhar um ofício informando que enviaríamos outra nova proposta em 2015 que, por sua vez, foi a provada, criando-

se assim Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRR. A primeira turma ingressa em agosto de 2016 e, nesse final de ano, comemoramos 5 (cinco) anos de criação.

O mestrado tem por foco a formação de antropólogos para atuarem como professores e pesquisadores, tanto no âmbito acadêmico como na sociedade em geral. O objetivo geral é fomentar o desenvolvimento da pesquisa antropológica e fortalecer as áreas afins já existentes na UFRR e na Amazônia do extremo norte do Brasil. No diálogo entre antropologia e educação, temas que envolvam metodologias, aspectos teóricos e implicações políticas nesse debate, além de dimensões etnográficas de pesquisa no contexto escolar. No campo da saúde, investigações que remetam as práticas de cuidado, itinerários terapêuticos e implementações de políticas públicas. A linha de pesquisa se propõe ainda a fortalecer o intercâmbio com os países vizinhos numa troca de experiência e de realização de projetos em comum. Contemplamos temas ligados aos povos indígenas, populações rurais e demais agentes sociais de áreas de fronteira, incluindo o universo urbano. Ocupa-se de redes sociais de trocas, conhecimentos tradicionais, conflitos socioambientais, exploração de recursos naturais, agricultura familiar, mobilidades e circulação de pessoas, territorialidades, políticas públicas, organização política e institucional.

Ressalta-se que o PPGANTS está na quarta turma de mestrandos desde a sua criação, sendo que já formou 19 mestres. A grande maioria que compõe esses profissionais antropólogos, muitos estão inseridos nos mundos do trabalho, a exemplo de docentes do IFRR e da UFRR, ONGs, entre outras instituições. Portanto, é uma turma potencial para dar continuidade aos estudos nível de doutorado.

Nesse sentido, o PPGANTS vê na proposta do PPG desenvolvimento da Amazônia legal como a ampliação de aperfeiçoamento de pesquisadores na Amazônia setentrional, do extremo norte e do Brasil.

A consolidação dos PPGs com a proposta de uma área de concentração que envolva questões fronteiriças, conflitos socioambientais e territorialidades vem ao encontro do que antropologia social discute na área de atuação, fortalecendo a interdisciplinariedade no campo das ciências humanas e sociais.

A obra intitulada “Wapichan/Mukuusi: ensaios sobre os índios das serras e campos de Roraima” é um trabalho que reúne resultados de pesquisas dos egressos do PPGANTS versando, basicamente, sobre as duas maiores etnias indígenas locais. O termo Wapichan e Mukuusi são vocábulos na grafia de autodenominação desses povos. O e-book, por seu turno, é uma, entre outras, das atividades pensadas em comemoração aos 5 anos de criação do Programa.

O artigo que abre o e-book é da pesquisadora Karolayne Mota Rodrigues, “*As Marias indígenas*”: a Lei Maria da Penha no universo indígena de Roraima que aborda a aplicabilidade da citada lei no contexto, por meio de um processo e uma decisão judicial, tentando apreender como o estado tem lidado com a temática, ao considerar as especificidades culturais das comunidades indígenas.

José Raimundo Torres dos Santos colabora com o artigo “*Comunidade Indígena Ouro Preto: estratégia de controle da expansão da sede do município de Pacaraima/RR*”, onde analisa a estratégia dos índios em criar uma comunidade, visando impedir o crescimento urbano da cidade de Pacaraima. O município, incrustado na Terra indígena São Marcos, tem sua sede situada na área fronteiriça com a Venezuela e sua expansão tem provocado impactos ambientais, principalmente, o lixo depositado no entorno da Comunidade Indígena Ouro Preto.

O artigo de Melina Carlota Pereira, *A condição de olhar “de perto e de dentro”*: Reflexões de uma nativa/pesquisadora sobre as rotinas de trabalho de campo, traz uma discussão sobre as vantagens e desvantagens das experiências concomitantes como

nativa e, ao mesmo tempo, pesquisadora. O artigo reflete, ainda, o cotidiano das mulheres Macuxi que vivem em comunidades em áreas de fronteira.

Iye Elida Guimarães Sales integra a obra com o artigo *Festas indígenas: dinamicidade cultural e mecanismo político*, onde propõe refletir sobre as festas das comunidades indígenas ao ter como cenário Roraima. A autora tenta compreender como esses festejos se apresentam como mecanismo político e social que movimentam questões ligadas à economia, cultura e lazer.

Fabio de Sousa Lima colabora com essa publicação com o artigo *Pidiannau yy: trajetórias de uma liderança indígena jovem*, discutindo como as formas antroponímicas de nomeação Wapichana delineiam estratégias nativas de construção social da noção de pessoa. Trata-se de uma pesquisa etnográfica cujo escopo é mostrar como os Wapichana da região da Serra da Lua, município do Cantá, estado de Roraima, moldam a percepção de si através de formas simbólicas nominativas.

*“Conhecer o mundo”*: trajetórias masculinas de deslocamento Wapichana de Nathalia Bianca da Silva Martes é um artigo que aborda as trajetórias e experiências de homens da etnia Wapichana em processo de deslocamento, a partir de suas comunidades de origem, na Guiana até se fixarem em Boa Vista, capital de Roraima.

E, finalmente, incorporamos a obra o artigo de Natascha da Fonseca da Frota Simões para fechar a coletânea, intitulado *Estado, poder e resistência: uma breve leitura sobre a atuação da FUNAI em Roraima*. A autora traz uma reflexão sobre a função social da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no contexto atual das políticas públicas que versam sobre questão indígena no Brasil. Toda reflexão foi construída a partir dos discursos e narrativas dos servidores da fundação, ao trazer à tona a discussão sobre o esvaziamento e desestruturação do seu papel institucional na defesa e proteção dos povos indígenas enquanto sujeitos de



direito. Ao leitor é um “mergulho” na imaginação e produção intelectual de mestres egressos do PPGANTS/UFRR com essa edição especial nas suas mais diversas polifonias e produções literárias sobre os povos indígenas do “lavrado” roraimense.

# CAPÍTULO I

## “As Marias indígenas”: A Lei Maria da Penha no universo indígena de Roraima

Karolayne Mota Rodrigues

### Introdução

O principal objetivo deste texto é analisar a aplicabilidade da Lei Maria da Penha no contexto indígena, por meio de um processo e uma decisão judicial, bem assim como outras experiências, no sentido de apreender como o estado tem lidado com este tema. Procuramos também analisar em que a Lei Maria da Penha se coaduna com as especificidades culturais nas comunidades indígenas e propõe ação que potencialize a efetividade da Lei Maria da Penha junto a mulheres indígenas. Depois de uma análise do material de pesquisa em mãos, pode-se atestar a necessidade de esclarecer às comunidades indígenas os pormenores da Lei Maria da Penha, com vistas a uma decisão consciente e informada. Além disso, é perceptível, resquícios de uma política indigenista de assimilação e integracionista, vigente até o final do século XX. Evidenciamos, também, o quanto a questão da violência doméstica nas comunidades transborda as fronteiras do seio familiar, elas são coletivas, envolvem todos aqueles que vivem e compartilham de uma mesma comunidade.

Gostaria de aqui explicitar as escolhas que fiz para a coleta de dados que embasam minha pesquisa, conseqüentemente, esse texto. No período da minha pesquisa, a Secretaria Estadual de Segurança não estava autorizando a entrada de pesquisadores em qualquer unidade do Sistema Penitenciário do Estado de Roraima, devido a recorrentes conflitos dentro da Penitenciária Agrícola do Monte Cristo-PAMC.

Deste modo, a pesquisa baseia-se em um processo judicial penal que trata da temática aqui trabalhada, uma decisão judicial, na qual o juiz afasta a Lei Maria da Penha das comunidades indígenas, e uma experiência enquanto consultora voluntária numa ação realizada pela Ouvidoria do Departamento Nacional Penitenciário-DEPEN, cuja finalidade era um diagnóstico da situação prisional do País. Assim, para muitos isso pode não significar o fazer antropológico, contudo, devemos estar sempre atentos aos novos contextos de pesquisa, a novas práticas e posturas.

Primeiramente, não podemos perder de vista, que mesmo não podendo estar presente no momento dos testemunhos contidos nos processos judiciais, eles codificados de forma escrita ainda são narrativas. Narrativas construídas e elaboradas dentro de um contexto, neste caso o jurídico-penal-processual. Essas narrativas constituem-se de uma polifonia de vozes: aqueles que contam “o caso”; os que escutam, traduzem e encaixam dentro de seus padrões-contextos; e aqueles que as leem e as ressignificam segundo seus desejos e vontades. Assim, apropriando-se das palavras de Strathern (2013), estas narrativas apresentam um caráter ficcional, não no sentido de falseamento, mentira.

Na verdade, as narrativas presentes, no processo judicial, estão no que Strathern (2013) chama de “jogar com o texto”. Isto porque, a depender do contexto em que essas narrativas são realizadas, ressaltadas, bem como, onde? Por quê? E, para que? Elas ganham novos significados, serão instrumentalizadas distintamente. Como já expresso, o sentido de jogar com o texto não significa um tipo de “falseamento”, de “inverdade” do que é narrado e do que é posto na escrita. Mas, é um jogo, no qual o que está posto são às estratégias, retóricas e artifícios do texto.

É claro, a ideia de jogar com o texto- o contexto são discussões que Strathern (2013) traça ao pensar nas construções narrativas

antropológicas. Contudo, ao entender que o processo judicial penal também se apresenta como um apanhado de narrativas construídas, tomo a liberdade de fazer este link por considerar proveitoso para o entendimento do uso desta metodologia.

### **A Lei Maria da Penha em contexto indígena**

A *Lei 11.340/2006* intitulada *Lei Maria da Penha*, alterou significativamente a forma como o sistema judiciário brasileiro tratava os casos de violência doméstica contra a mulher. Segundo Lins (2014) a lei é fruto de um intenso movimento social, feminista e acadêmico, com a inserção de antropólogos e sociólogos, entre outros profissionais, por reconhecimento do Estado de que a violência contra a mulher se tratava de uma violação de direitos humanos.

Ela é também uma resposta às pressões feitas por organizações internacionais, devido ao fato de o Brasil ser signatário de convenções, e pactos internacionais de enfrentamento da violência contra a mulher. Entre essas pressões pode-se citar a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) que enviou um relatório ao Brasil, responsabilizando-o pelo caso Maria da Penha, esse relatório declara o país omissivo e negligente em relação à violência doméstica contra as mulheres brasileiras. O Comitê para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher-CEDAW em 2003, em virtude ainda do caso Maria da Penha, recomendou que o Estado adotasse uma legislação sobre violência doméstica e práticas de monitoramento e efetividade da lei.

O referido caso citado acima decorre inicialmente do ano de 1983, no qual a biofarmacêutica Maria da Penha Maia Fernandes, sofreu dupla tentativa de homicídio por parte de seu então esposo dentro de sua casa, em Fortaleza- CE. O agressor, Marco Antonio Heredia Viveiros, atirou contra suas costas enquanto ela

dormia, causando-lhe paraplegia irreversível. Posteriormente, tentou eletrocutá-la no banho. Estes foram algumas das diversas agressões sofridas.

Passados mais de 15 anos, desde as agressões cometidas e, apesar de haver duas condenações pelo Tribunal do Júri do Ceará (1991 e 1996), o agressor ainda se encontrava em liberdade e o processo ainda indefinido, fez com que Maria da Penha, o Centro para a Justiça e o Direito Internacional- CEJIL-Brasil e o Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher- CLADEM-Brasil enviassem o caso à Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos-CIDH/OEA, que, pela primeira vez, acatou uma denúncia de violência doméstica. Em 2001, a CIDH responsabilizou o Estado brasileiro por omissão, negligência e tolerância. Considerou que neste caso se davam as condições de violência doméstica e de tolerância pelo Estado definidas na Convenção de Belém do Pará. Viveiro só foi preso em 2002, para cumprir dois anos de prisão. Este caso é sempre citado quando se trata de violência doméstica contra as mulheres.

Assim nasce a referida lei, impulsionada principalmente por um caso de repercussão internacional, que conseqüentemente fortaleceu uma articulação entre os movimentos sociais, de pesquisadores, de ONG's, e pressões externas/internacionais. Promulgada em 2006, pelo então presidente Lula, tem como objetivo segundo seu Art. 1º:

(...) coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do §8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil (...) (BRASIL, 2006).

A Lei Maria da Penha passou então a substituir a conduta até então vigente do Estado quanto à violência doméstica cometida contra mulheres. Entre 1995 a 2006 era válida a Lei nº 9.099/95, a qual se pautava numa justiça consensual, prezava-se pelos acordos entre as partes (entre os acordos estava o pagamento de cestas básicas). Aqui a violência doméstica era considerada como um delito de menor potencial ofensivo.

Já a Lei Maria da Penha como dito acima, dá início a uma nova postura normativa, no qual o novo instrumento legal tem em seu texto quatro eixos chaves: punição, proteção, assistência e prevenção. Segundo Pasinato (2010) são três os eixos,

O primeiro eixo trata das medidas criminais, para a punição da violência. Nele estão procedimentos como a retomada do inquérito policial, a prisão em flagrante, preventiva ou decorrente de pena condenatória; a restrição da representação criminal para determinados crimes e o veto para a aplicação da lei 9099/95 a qualquer crime que se configure como violência doméstica e familiar contra a mulher. No segundo eixo encontram-se as medidas de proteção da integridade física e dos direitos da mulher que se executam através de um conjunto de medidas protetivas com caráter de urgência para a mulher aliado a um conjunto de medidas que se voltam ao seu agressor. Integra também esse eixo as medidas de assistência, o que faz com que a atenção à mulher em situação de violência se dê de forma integral, contemplando o atendimento psicológico, jurídico e social. Finalmente, no terceiro eixo, estão as medidas de prevenção e de educação, compreendidas como estratégias possíveis e necessárias para coibir a reprodução social da violência e da discriminação baseadas no gênero (PASINATO, 2010, p.14).

Além disso, ela normativamente definiu o que vem a ser violência doméstica contra a mulher. Sendo ela "(...) qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial" (op.cit, p.15). Nesse sentido, o Estado passa assim a

adotar uma serie de condutas e medidas previstas em lei, tendo como ponto de partida que sua atuação se volta para a mulher, independentemente de raça, cor, credo, cultura e classe social.

O advento da Lei 11.340/06, popularmente conhecida como a Lei Maria da Penha (já referenciada acima), coloca o Brasil em outro patamar quando se trata de combate a violência doméstica contra a mulher, bem como uma importante vitória para os grupos envolvidos nesta luta. Segundo Lins (2014) o *Agora é Lei* “se transformou em um importante jargão daqueles que lutaram pelo aumento do rigor punitivo para autores das agressões contra mulheres, pelo menos em âmbito doméstico e familiar” (LINS, 2014, p. 12).

Ademais, era preciso uma análise para além da promulgação da lei, fazia-se necessário observar como ela estava sendo posta em prática. Nesse sentido, criou-se um grupo de pesquisa no intuito de observar a prática do judiciário como um todo, desde a denúncia em delegacias especializadas, quanto à implementação das penas. Lins (2014) ao fazer uma análise curta sobre este grupo de pesquisa expõe que:

Grosso modo, observa-se que antigas ressalvas feitas ao trabalho de profissionais que lidavam com mulheres em situação de violência doméstica continuam pertinentes, tais como descaso e a desconfiança para com os relatos das vítimas e a permanência de práticas que influenciavam negativamente a aplicação da lei, gerando possibilidades de burlar e boicotar a norma, auxiliando na perpetuação da violência (op.cit, p.15).

A nova lei inibiu a punição por cestas básicas, sendo possível que o agressor fosse preso em flagrante delito. Além disso, normatizou como deve ser dado o tratamento às vítimas. Instaurou os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher (JVD), de competência civil e criminal. Manteve as delegacias

da mulher, bem como a prática comum de ressignificação por parte da polícia, dos valores, costumes, que de certo modo influem nas representações jurídicas, correlacionado a questões de gênero. Isto porque, a noção de *gênero*, não está muito explícita no judiciário. O termo é datado do final da década de 1970, tendo como principal expoente Joan Scott, que conceitua o termo como uma construção social onde as culturas para além do biológico determinam os papéis de homem e de mulher, bem como suas características duais. Tal conceito é defendido também como uma forma de lançar luz sobre a história, não só das mulheres, mas dos homens, e das relações que se estabelecem nas diferentes culturas entre homens e mulheres, além de permitir uma análise das desigualdades e das hierarquias sociais (TORRÃO FILHO, 2005, p.129). Nas palavras de Scott (1995),

O gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (8). (SCOTT, 1995, p. 07).

Assim, homem e mulher deixam de ser vistos como uma categoria fixa, pois é o ambiente social que determinará as distinções e os papéis, e, é justamente a falta por vezes desta noção que interferem no trato com a vítima e, no processo em si.

### **Uma experiência na PAMC/RR**

No que se refere a minha entrada no sistema penitenciário de Roraima, a mesma não foi liberada, pois em decorrência da minha participação como já citada, na ação promovida pelo DEPEN em atendimento aos custodiados no sistema penitenciário em Boa Vista, em outubro de 2017, foi o motivo do indeferimento



do meu pedido para ter acesso ao sistema penitenciário. A iniciativa era composta por diferentes serviços, dentre os quais o atendimento de Ouvidoria, no qual além de mapear a situação de encarceramento em Roraima, propôs-se a mapear também a situação de encarceramento dos povos indígenas em Boa Vista.

Dos dias 09 a 20 de outubro os atendimentos se deram na Penitenciária Agrícola de Monte Cristo (PAMC), Cadeia Pública de Boa Vista (CPBV), Centro de Progressão Penitenciária (CPP) e Cadeia Pública Feminina de Boa Vista (CPFV), onde foram identificados indígenas das etnias Macuxi, Wapichana, Tupi Guarani, Ingaricó e Patamona, reclusos no sistema penitenciário de Boa Vista. A ação se deu em diferentes espaços providenciados de antemão pelos responsáveis das unidades penitenciárias.

Em pequenos grupos, os reeducandos eram conduzidos à área de atendimento no qual passavam primeiramente, pelas mesas de assistência jurídica, nas quais estavam presentes defensores públicos do estado, bem como de outras localidades do Brasil. Posteriormente, eram levados às mesas da ouvidoria, na qual me fazia presente. Lá era realizado um questionário de perguntas semiabertas, no qual poderiam relatar brevemente suas experiências dentro da respectiva unidade criminal. Quando algum reeducando se declarava indígena, o mesmo era conduzido à minha mesa para que pudesse realizar um questionário de perguntas fechadas, a fim de traçar um perfil de sua situação de encarceramento, além é claro de fazer o questionário proposto pela ouvidoria. Foram identificados 106 presos que se autodeclararam indígenas.

Num contexto geral, a maioria dos indígenas é da etnia Macuxi e Wapichana. Destes, 51,88% possuem Registro Administrativo de Nascimento Indígena - RANI. Todavia, de um universo de 106 apenados indígenas 68,89% afirmaram não terem sido questionados quanto suas identidades étnicas. Além disso, 73,58% deles são assistidos por defensores

públicos, que confessaram não ter domínio quanto à matéria de direitos indígenas.

Ademais, 46,22% desses reeducandos não recebem visitas e, quando questionados do porquê, a resposta era em sua maioria de mesmo conteúdo: por viverem nas comunidades indígenas, por vezes distantes das unidades prisionais, ou de difícil acesso, principalmente em tempos chuvosos. Até mesmo, a pedido dos próprios apenados, devido aos constantes constrangimentos que as famílias passam nos dias de visita, ou pelos cancelamentos em cima da hora do direito as visitas.

Do universo aqui discriminado, dois deles declararam estarem apenados em decorrência da Lei Maria da Penha. No entanto, esse número pode ser maior tendo em vista, que a instrução recebida era de não perguntar o motivo da prisão, pois, poderia causar constrangimentos desnecessários. Estes casos foram identificados por meio de afirmativa espontânea. Os mesmos pertencentes à etnia Macuxi, no qual digamos o indígena 001 foi preso em Boa Vista em área urbana, e estava respondendo a processo no CPP, já o 002 foi preso na Vila São Silvestre no município de Alto Alegre, e respondia processo no CPBV.

Ambos possuíam o RANI, porém, não foram perguntados durante todo o processo sobre sua identidade étnica, e ainda afirmaram sofrer discriminação dentro do sistema penitenciário, tanto por parte dos agentes que lá estavam, quanto por parte de outros reeducandos. Quanto ao 001, o mesmo relatou que tudo aconteceu quando passava uma temporada em Boa Vista, que por ciúmes brigaram feio e ele acabou perdendo o controle, os vizinhos ouviram e denunciaram.

Até o presente momento de nossa conversa, ele era um albergado, ou seja, poderia sair durante o dia para trabalhar e voltar à noite. Segundo ele tudo é mais complicado, ainda mais sendo indígena, ele não tem emprego em Boa Vista, nem pode trabalhar em sua comunidade, pois afinal de contas, as noites

devem ser passadas na unidade prisional, então passa o dia no albergue mesmo ajudando no que for preciso, pode ficar “solto” o dia inteiro nas instalações, mas nem sempre recebe visita de sua companheira pelos motivos relatados acima. Além disso, queixou-se do fato de outras pessoas terem se “intrometido” na situação, “se fosse na comunidade o líder da comunidade iria lá para brigar e resolver a questão, podia até ser chamando a polícia, isso já aconteceu antes”. Já o 002 estava na CPBV porque assim decidiu a comunidade, mas sua companheira mudou de ideia depois, quando viu que ficaria longe, mas não havia mais o que ser feito, não poderia retirar a denúncia, tinha agora que era esperar o fim do processo judicial.

O que nos chama a atenção nestes casos, é que ambos (companheiras e apenados) desconheciam as nuances da Lei Maria da Penha, na primeira situação aqui retratada é perceptível seu desagrado quanto a interferências externas (que não seus parentes), diferentemente do segundo, que aceitou sua punição, pois de acordo com seu ponto de vista foi dada por seu povo, em consenso. Aqui, está em jogo a autoridade de punir, uma contestada, a outra aceita, pois a mesma foi estabelecida dentro de sua lógica cultural.

Como bem evidencia Clastres (2011) em *Arqueologia da Violência- a guerra nas sociedades primitivas*, contrariando o discurso majoritariamente vigente na sociedade como um todo, os povos indígenas possuem mecanismos que possibilitam a coesão social, incluso aqui um sistema de punições, contudo, estes mecanismos instauram-se numa lógica distinta do Estado, ainda que implique em acionar instituições da sociedade envolvente. As sociedades ditas “primitivas” possuem deste modo, leis, regras, enfim instrumentos que assegurem a totalidade de suas sociedades, o “nós” indivisível.

## Um caso a se analisar

Como já expresseo no início da explanação desse texto, a pesquisa visa à luz de determinadas experiências, entre elas o processo judicial, compreender como o judiciário roraimense tem se portado diante de casos de violência doméstica envolvendo personas indígenas. Essa ainda é uma visão unilateral, estatal, mas importante para entendermos como se deve trabalhar a questão de forma a sanar alguns sentimentos de estranheza com relação à temática e as partes. Vale ressaltar que todos os nomes, ou outras ferramentas de identificação do caso são aqui fictícios a fim de preservar a identidade das pessoas, da comunidade, enfim, do processo.

Segundo consta, no dia 09 de julho de 2015, pela parte da tarde, na Comunidade “Senso”, o denunciado Renato Trindade Perez retornando de uma festa na cidade Do Carmo, após ter ingerido bebida alcoólica, por motivos posto nos autos como banais, em uma discussão com sua companheira acabou por agredi-la fisicamente. Chegando a comunidade, sua companheira Amanda Mendonça Trajano procurou as autoridades e o denunciou.

O senhor Aroudo Carlos Brasil, que estava de serviço no destacamento da polícia militar, relatou que a senhora Amanda Mendonça Trajano acompanhada de seu primo contou ter sido agredida por seu companheiro, e que a mesma apresentava hematomas nos olhos decorrentes da agressão. Posteriormente, juntamente com Amanda Mendonça Trajano foram até a comunidade, onde se encontrava o acusado Renato Trindade Perez com o tuxaua da comunidade. Ao serem confirmadas as agressões por parte de Aroudo, foi dada voz de flagrante ao Renato Trindade Perez.

No primeiro depoimento de Amanda Mendonça Trajano, a mesma relatou que vivia há quatro anos com o acusado, e tinha

um filho. Quando no dia em que ocorreram os atos aqui julgados, ela vinha com seu companheiro em um carro, onde estavam presentes mais duas pessoas. Foi depois de um comentário entre o companheiro e o amigo, que a discussão iniciou-se fazendo com que Renato Trindade Perez a agredisse, porém, frisou não ser a primeira vez que um ato como este acontecia. Segundo ela, ele já há agredido três anos antes. Ela ainda acrescentou que quando Renato Trindade Perez não bebe é uma ótima pessoa, mas quando ingere álcool se torna uma pessoa violenta.

Já em seu depoimento o acusado Renato Trindade Perez expõe que estava conversando com seu amigo dentro do carro sobre separação e, que sua companheira dormia. Conquanto, ao acordar, pensou que estavam falando de mulher e o agrediu, fazendo com que revidasse num espanto, acertou um soco em sua companheira, e ela, estando bêbada e com raiva ao chegar à comunidade, foi diretamente denunciá-lo. Ademais, Renato expôs que, suas brigas constantemente ficam no campo verbal, nunca a tendo agredido, e que só bebe nos finais de semana ao lado de sua companheira.

Estas são as narrativas do caso em si - os fatos. Renato Trindade Perez foi preso em flagrante, tendo saído posteriormente, sob fiança. Algo interessante que não há como passar despercebido, é que durante todo o processo judicial não é mencionado que os envolvidos são indígenas, havendo primeiramente uma completa invisibilidade étnica, que somente é revista quando o processo chega às mãos do procurador federal.

No próprio boletim de ocorrência não há espaço para uma determinação étnica de forma enfática. Além do que, no decorrer da escrita dos depoimentos de Renato Trindade Perez e Amanda Mendonça Trajano, é apontado, que os mesmos sabem ler e escrever. Há um documento intitulado “Nota de ciência das garantias constitucionais”, e nele não consta a existência de direitos diferenciados por ser o acusado - indígena, mas como poderia se sua identidade étnica é negligenciada logo de início?

Passado algum tempo desde o fato ocorrido à senhora Amanda Mendonça Trajano decidiu em juízo mudar a versão dos fatos.

(...) QUE, depois desses fatos voltamos a conviver juntos; que as coisas melhoraram; que agora em fevereiro faz cinco anos que estamos juntos; que houve uma pequena discursão; que a gente tava vindo de Boa Vista de carona e ele tava conversando com o professor Bruno, que o Bruno tava falando da separação dele, ai eu pensei que ele (Renato Trindade Perez) tava falando de se separar de mim; que eu tava dando de mamar pro meu filho, tava meio atordoada; que eu acordei “braba”; que teve a maior discussão, mas acabou por ai; que não teve nenhum tipo de espancamento (...); que esse hematoma não teve; que esse hematoma não foi porque ele quis; que procurei a polícia em um momento de raiva (...); que tiraram palavra da minha boca, que não falei que ele me agrediu antes não (...); que ele nunca me agrediu fora isso, que só discutimos (...) que a convivência está excelente (...) (PROCESSO, 2016, p.60-61).

Assim também fez Renato Trindade Perez, que a princípio confessou a agressão e depois negou. Segundo ele,

(...) que só teve discussão, que não houve agressão; que a discussão foi por causa de ciúmes dela; que não teve agressão física; que na hora da discussão a gente tava chegando na vila; que eu fui para a casa e ela foi pra casa da irmã dela; que tinha bebido um pouco, ela também; que quando voltaram da delegacia voltaram juntos; que não viu o roxo no rosto dela; que não bateu nela; que nunca bateu nela (...) (Ibid., p.61).

Para o judiciário, por mais que os envolvidos, neste caso, vítima e acusado tenham mudado seus testemunhos, o que vale não é em princípio a palavra, mas a materialidade dos fatos, as evidências por eles coletados, como corpo de delito. Um papel lavrado por vezes tem mais valor que palavras ditas, mesmo que sob *judice*. Além disso, crimes em decorrência de violência

doméstica expressada pela Lei Maria da Penha, estabelece que, por mais que se mudem as alegações, as “instruções probatórias são evidentes para a condenação do réu” (op.cit. p. 61.1). Neste sentido, a mudança de depoimento de Amanda Mendonça Trajano não absolve o acusado, na medida em que, “(...) todos os elementos colhidos durante a investigação policial apontam para a existência da lesão corporal” (op.cit).

Nos autos do processo jurídico, consta que a mudança de testemunho não pode ser considerada de grande relevância devido ao fato que:

Não chega a ser novidade, sendo até mesmo comum, que mulheres vítimas de agressões ocorridas no âmbito familiar, especialmente quando o relacionamento tem continuidade, modifiquem seus depoimentos prestados inicialmente como forma de inocentar o agressor. Isto ocorre por medo, por complacência, por novas ameaças e/ou até mesmo pelo perdão (op.cit. p.85).

Quando se trata de indígenas há um adendo a mais, na cultura de boa parte das comunidades indígenas do Brasil, especificamente em Roraima, as mulheres cuidam dos filhos, da casa, e da roça, já os homens caçam, constroem a casa e as roças, eles são os responsáveis pela subsistência do lar. Este, ser o motivo para a desconsideração da palavra da “vítima”, não exime que se considere a autodeterminação dos envolvidos em dado processo.

Juridicamente falando, o caso se processa como lesão corporal em consonância com a Lei Maria da Penha, para a acusação a mudança de testemunho não infere em absolvição, tendo em vista que, há provas consideradas substanciais para a acusação, sem falar, no recorrente costume de contradição por parte das vítimas, devido ao já exposto acima. Já para a defesa, a contradição dos testemunhos, bem como a falta de uma testemunha que afirme ter visto a agressão física é

suficientemente forte para uma absolvição, na medida em que a palavra da vítima deve constar de grande relevância dentro processo em sua totalidade, ela é parte da prova, e como tal deve ser considerada. Diante destas colocações, a sentença proferida pelo juiz em agosto de 2016 foi de absolvição do réu pelos crimes previstos no artigo 129, §9º, do Código Penal, c/com o artigo 7º, inciso I, da Lei 11.343/06.

Conquanto, o processo encontra-se em fase de apelação. O procurador de justiça do estado nesta fase infere que, além das colocações já mencionadas acima é importante que se leve em consideração o fato de:

(...) os acontecimentos ocorreram dentro de terra indígena, envolvendo índios e com repercussão social dentro da própria comunidade, uma vez que a condenação do réu certamente acarretaria prejuízos irreparáveis tanto para o seu povo no serviço comunitário, quanto ao próprio sustento da sua família. Em casos tais e havendo a recomposição da paz social, entende-se no cotidiano das aldeias que eventual segregação física e/ou penalidade criminal não se faz mais necessária. (op.cit. p. 103).

Além do exposto pelo procurador, há algo de muito relevante a ser ressaltado. As comunidades, na maioria dos casos, têm uma forma própria de lidar com a situação, ou seja, tem suas próprias sanções/penalidades para com o indivíduo que comete tal ato, nesse caso a violência doméstica. Como bem pode ser percebido em uma roda de conversa, no decorrer de uma discussão sobre os crimes e penalidade comuns adotadas dentro da Terra Indígena São Marcos, como parte de um projeto idealizado pelo professor Luiz Otávio Pinheiro da Cunha , intitulado Direitos Indígenas para a Proteção, Gestão e Segurança do Território no Contexto da Terra Indígena São Marcos-DIPGST/TISM, ligado ao curso de Gestão Territorial oferecido no Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima-UFRR.



Segundo a discussão que se instaurou em uma sala de aula do Instituto Insikiran, após a interpelação de como se processava a questão da violência doméstica em suas comunidades, no geral foi inferido que quando chega aos ouvidos do Tuxaua - líder da comunidade, ele chama o casal para uma conversa, expõe o fato a toda a comunidade, repreende o ato diante de todos, e geralmente a punição é o acréscimo de trabalhos comunitários, ou até mesmo a expulsão do agressor, como relata um membro da roda.

Na minha comunidade uma vez aconteceu um fato desses não faz muito tempo, já não era a primeira vez que ele batia na mulher, ele não era indígena, ela sim e viviam na comunidade, então o tuxaua chamou novamente o casal para uma conversa e, disse que ela tinha que escolher ou iria com ele para fora da comunidade, ou ficava com os seus parentes, mas que ele não poderia mais ficar na comunidade, era mau exemplo (...).

Em consequência, a roda de conversa evidenciou que, pelo menos nas comunidades ali representadas, a violência doméstica contra mulheres é sim considerada um ilícito, e que para o mesmo há punições impostas que devem ser respeitadas, seguidas.

Outro tocante ponto a citar é que a incidência de agressões se dá justamente quando uma das partes ou em alguns casos, como o daqui já relatado ambos se encontram sob efeito de bebida alcoólica. Esse é um tema que desde os anos 2000 tem sido abordado nos encontros indígenas. Aqui em Roraima, em 2006, por exemplo, as mulheres indígenas escreveram na carta na reunião que,

Nós, mulheres indígenas, temos sido as principais vítimas de bebida alcoólica; somos agredidas, abusadas sexualmente, e vivemos sob ameaça das consequências da bebida alcoólica. Nossas comunidades já escreveram inúmeras cartas pedindo providências para a retirada dos bares que comercializam bebidas no interior das terras indígenas, mas até o momento não temos

resultados em nossos pedidos. É nossa vida que está em questão, e não podemos calar, mas cobrar (KAXUYANA; LIMA, 2008, p. 43).

As cartas são clamores que se aportam na realidade vivida pelas comunidades e adjacentes. A alcoolização de indígenas, bem como a inserção de drogas nas comunidades tem sido cada dia mais presente, principalmente nas comunidades mais próximas da cidade, do “homem branco”, exemplo disso, são comunidades próximas da principal BR do estado de Roraima, nelas os relatos tanto por parte da FUNASA, FUNAI, entre outros organismos institucionais são de comunidades com sérios problemas com álcool e drogas, e, conseqüentemente de violência, violência está de todos os tipos.

Quando se volta novamente para a violência doméstica em si, quando tais casos passam para a esfera jurídica, as coisas tomam outras proporções, à medida que, o cerne da questão que está em voga não é somente a violência doméstica em si, mas a etnicidade dos envolvidos, sua cultura, sua organização social como um todo. Segundo o Art.22 da Lei Maria da Penha, quando constatada a violência doméstica contra a mulher, o juiz tem a sua disposição uma série de medidas protetivas, entre elas:

I - Suspensão da posse ou restrição do porte de armas, com comunicação ao órgão competente, nos termos da Lei no 10.826, de 22 de dezembro de 2003;

II - Afastamento do lar, domicílio ou local de convivência com a ofendida;

III - Proibição de determinadas condutas, entre as quais:

a) Aproximação da ofendida, de seus familiares e das testemunhas, fixando o limite mínimo de distância entre estes e o agressor;

b) Contato com a ofendida, seus familiares e testemunhas por qualquer meio de comunicação;

c) Frequentação de determinados lugares a fim de preservar a integridade física e psicológica da ofendida;

IV- Restrição ou suspensão de visitas aos dependentes menores, ouvida a equipe de atendimento multidisciplinar ou serviço similar;

V - Prestação de alimentos provisionais ou provisórios.

(Lei Maria da Penha, 2006).

Entretanto, quando as pessoas envolvidas nesse processo possuem etnicidade própria é importante que na decisão se leve em conta,

(...) aspectos socioculturais vividos pelo grupo ou pelo subgrupo que pleiteia certos direitos não existentes na tradição do seu povo. Isto porque o horizonte das mulheres indígenas que vivem ou interagem de forma constante ou permanente com a vida urbana será completamente distinto daquele das mulheres que vivem nas aldeias (LUCIANO, 2006, p. 212-213).

Nesta mesma linha de raciocínio temos Verdum (2008), Castilho (2008), Kaxuyana (2008), entre outros, que apontam como solução para algumas incompatibilidades da referida lei: a compatibilização da Lei Maria da Penha com as especificidades culturais dos diferentes povos indígenas deixando sob a responsabilidade deles- a comunidade, em especial, das mulheres indígenas acionar ou não uma jurisdição externa, onde em muitos casos segundo estes autores, “as indígenas pensam a Lei mais como um complemento aos códigos de conduta para julgar, punir e resolver conflitos estabelecidos pelos próprios povos, aperfeiçoados quando necessário” (VERDUM, 2008, p.18). Algo que merece ser aprofundado empiricamente.

Essa compatibilização é possível como mostra uma decisão judicial em um processo de Lei Maria da Penha envolvendo indígenas, neste caso uma senhora de 86 anos chamada Diana Andrade e, seu filho Carlos Alberto de 56 anos. Primeiramente, solicitou-se o afastamento de Diana Andrade da comunidade em que vivia com o filho, para viver em Boa Vista com seus outros dois filhos, de modo a zelar por sua integridade física, até que o mesmo apresentasse bons resultados no tratamento contra o alcoolismo, tendo em vista que, as agressões só ocorrem quando Carlos está sob efeito de álcool.

Entretanto, em audiência realizada na própria comunidade, com a senhora Diana, com seu Carlos, testemunhas e líder da comunidade, tendo agentes do Centro de Referência de Assistência Social-CRAS emitido parecer no sentido de ser necessária a submissão de Carlos Andrade a um tratamento para alcoolismo, bem como a reafirmação do pedido de retirada de Diana da comunidade, na qual o Juiz da causa, discordou terminantemente que se procedesse com o afastamento dela da comunidade. Em primeiro lugar, por contrariar o exposto na lei 11.340, na qual é o agressor quem deve se afastar do lar. Em segundo lugar, porque foi relatado pela senhora Diana Andrade que: “(...) nasceu na comunidade X, que seu filho mora aqui e suas irmãs, acentuando que não se sente bem em morar em Boa Vista, que deseja cumprir o resto de seus dias na comunidade em que nasceu, porque aqui é mais tranquilo e ela se sente bem” (TJ-RR, 2014, p.32).

(...) está familiar e socialmente enraizada na sua comunidade, retira-la dela constituiria em aviltante agressão, por certo maior do que as que experimenta quando seu filho ingere bebida alcoólica. (...) é impossível a mesma encontrar o bem-estar e a felicidade longe da comunidade em que nasceu” (Idem).

Além do mais, seria uma violação dos princípios e direitos constitucionais assegurados aos povos indígenas, que é a garantia de poder viver segundo sua cosmovisão de mundo.

Ademais, é recorrente no decorrer do processo que as partes envolvidas tratem e/ou citem a questão da alcoolização do agressor. Tanto o líder da comunidade entre outros, declararam que quando Carlos Andrade está sóbrio colabora e muito com as atividades comunitárias e ajuda sua mãe. É ele o provedor do lar, pesca, faz farinha e traz para a senhora Diana. E, tendo Carlos Andrade voluntariamente se prontificado a se submeter a um tratamento de alcoolismo seja qual cidade fosse, não haveria a necessidade da retirada de sua mãe da comunidade.

Ainda, reconhecendo assim o alcoolismo como doença, “não seria justo apenas o agressor por causa de sua doença, com o banimento de sua comunidade indígena” (op.cit., p.33), uma vez que retirá-lo do lar significaria também retirá-lo de sua comunidade. Neste sentido, o líder da comunidade em juízo se responsabilizou por monitorar Carlos, garantir a integridade física de Diana Andrade, bem como sua efetiva participação e assiduidade no tratamento de alcoolismo.

Diante dos fatos expostos, o juiz decidiu-se por:

(...) entendo ser possível submeter o agressor a tratamento de alcoolismo, sem afasta-lo de sua comunidade ou de sua mãe, deixando-os permanecerem juntos, como é o desejo de ambos. O artigo 22 §1º da lei 11.340/06 dispõe que o juiz pode aplicar outras medidas, não constantes no caput, incisos e alíneas deste dispositivo legal, sempre que as circunstâncias exigirem, desse modo, entendo que a medida mais justa e a adequada ao presente caso é submeter compulsoriamente o agressor ao tratamento de alcoolismo (...). (...) devendo o CRAS enviar mensalmente relatório a este juízo sobre o tratamento do agressor (...). Determino ainda, que o Tuxaua da comunidade conforme o compromisso desse, exerça diariamente vigilância sobre o agressor. Deve o CRAS, mensalmente, realizar o

acompanhamento domiciliar à vítima e ao agressor (...). (Idem).

Mas, compatibilização em que sentido? Não no sentido amplo, é claro, ou como exposto pelos autores acima citados, mas uma compatibilização possível por meio da própria lei que, por conseguinte foi utilizada como justificativa do juiz para uma decisão que foge muitas das vezes do habitual nestes processos como um todo. Por meio da interpretação da Lei Maria da Penha, foi possível aplicar uma pena, na qual se fez ouvir a comunidade indígena dos envolvidos no processo na figura do Tuxaua da comunidade.

Todavia, é importante deixar claro que, é preciso garantir que estes povos exerçam seu poder de agência, de autodeterminação. Além do mais, não podemos esquecer que os povos indígenas possuem sistemas jurídicos próprios, em suma, incompatíveis com o direito estatal, mas, que, no entanto, encontram força para existir dentro de ordenamentos jurídicos nacionais, como a Constituição Federal de 1988, e a Convenção 169 da OIT.

Nessa Convenção, o Artigo 10, estabelece que “1. Quando sanções penais forem impostas pela legislação geral a membros desses povos, deverão ser levadas em conta suas características econômicas, sociais e culturais. 2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento”. Como o Brasil é um dos países signatários, torna-se imprescindível o respeito à norma. No Estatuto do Índio artigo 57, é estabelecido o direito aos índios de aplicarem suas próprias punições e sanções disciplinares, desde que não esteja em total desacordo com o direito positivo brasileiro. Para Kaxuyana e Silva (2008), a violação do direito consuetudinário indígena feriria uma perspectiva de fortalecimento de suas culturas, costumes, tradições, modos de vida, bem como a agência destes grupos e sua auto governança. Não só estes ordenamentos como também a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas estabelece:

Artigo3º: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. No Artigo 4º é feita a seguinte afirmação: Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas” (KAXUYANA, 2008, p. 44).

Em detrimento dessas colocações, uma proposta de interlocução foi apresentada numa das conferências indígenas, na qual, em caso de condenação judicial de indígena por meio da lei 11.340/06 deverá a FUNAI garantir apoio jurídico, no que tange direitos individuais como um todo, e que o estado, por meio do judiciário, deve legitimar a aplicação da pena dada, segundo o costume de determinado povo indígena, permitindo que se faça valer os princípios que regem o pluralismo jurídico. Contudo, tal prática não tem sido adotada em sua integridade.

Portanto, é pensando na necessidade de que se faça conhecer a lei Maria da Penha num todo, que o Conselho Nacional de Justiça- CNJ tem motivado publicações com o intuito de disseminar os direitos, deveres, entre outras coisas presentes neste instrumento legal. No entanto, em se tratando das populações indígenas, este trabalho de divulgação tem sido feito muito recentemente. Com então parceria com o Núcleo de Proteção e Defesa dos Direitos da Mulher da Defensoria Pública do Mato Grosso do Sul, que com o Tribunal de Justiça do Estado- TJMS traduziram para o Guarani e Terena e, estão a distribuir aproximadamente 12 mil cartilhas acerca da Lei 11.340/06.

No Portal do CNJ, ao dar a notícia sobre a distribuição das cartilhas é posto ainda que, não haja muitos dados que comprovem as agressões contra as mulheres indígenas, tendo em vista a falta de aparato legal e de apoio a elas dentro das comunidades,

ações como estas se faz necessário. Reafirmam o fato aqui já explanado que, quanto mais próximo da cidade, de rodovias, mais problemáticas são as comunidades, principalmente por causa do uso de bebidas alcoólicas.

Para além da distribuição dessas cartilhas traduzidas e elaboradas no formato de perguntas e respostas, estão previstas palestras dentro das comunidades e também com multiplicadores da mensagem, a fim de sanar dúvidas que possam existir, bem como cursos de capacitação aos juizes das comarcas próximas as comunidades indígenas, para melhor lidarem com a violência doméstica em contexto indígena.

Como já explanado, a Lei 11.340/06 define um conjunto de ações de punitivas, preventivas, de assistência social, de proteção e, de garantia de direitos das mulheres. Essas são ações multidisciplinares, que necessitam da culminância dos três poderes (legislativo, judiciário e executivo), o que Sadenberg e Grossi (2015) chamam de um *trabalho em rede*. Todavia, esta multidisciplinaridade, agências, condutas e filosofias terminam por convergir num atendimento precário, e,

(...) ainda revela uma grande desarticulação entre os serviços: são também precariamente conectados, funcionando parte deles em bases de relações individuais e de favores. Torna-se, pois, necessário institucionalizar essas redes, criando instâncias de articulação, forjadas com o foco nas “mulheres em situação de violência”, considerando-as como “sujeitos políticos e capazes de transformar a situação em que se encontram a partir do acesso aos direitos que são universais, inalienáveis e indivisíveis” (SADENBERG E GROSSI, 2015, p.499).

Porque frisar este tópico? Entendo que esses trabalhos em rede, em suas discussões, abordagens e planos de trabalho, tendem a deixar em segundo plano, ou melhor, deletam por completo as mulheres indígenas da equação. Quando aqui me refiro às



mulheres indígenas reporto-me às populações indígenas em sua totalidade, pois, como espero ter deixado claro, quando questões de gênero estão em jogo, em especial aquelas que se voltam para a violência doméstica, as ações, decisões, terão efeitos dentro das comunidades implicadas na temática. Isto porque não há inferências a especificidades, ou seja, não há políticas específicas direcionadas a elas. Aqui se justifica a necessidade e urgência em abarcar estas outras lógicas, com a sensibilidade necessária para tratar de tal temática dentro do contexto indígena.

Ademais, questões de foro familiar possuem extensão comunitária, como aponta um laudo pericial solicitado por uma comarca do estado, que não diz respeito diretamente a temática aqui analisada, mas transversalmente sim, em especial um quesito que diz: “As questões de foro familiar possuem extensão comunitária?” A resposta dada apoia-se nas falas coletadas em campo, e a conclusão a que se chega é essa. O Tuxaua da comunidade Quilombo, disse que atualmente algumas situações são passadas por ele, mas que seu antecessor resolvia todas as demandas em reuniões comunitárias: “quando me entendi com o nosso tuxaua Gael, ele pegava quem errou, fazia reunião com a comunidade para decidir o que íamos fazer com ele, se ia mandar para outra comunidade ou pagar aqui mesmo (...)” (CIRINO, 2016, p. 06).

Entre as punições mais frequentes está o banimento da comunidade ou trabalhos comunitários em suas respectivas comunidades. É expresso ainda, que a depender da gravidade do ilícito, o mesmo era conduzido a realizar trabalhos comunitários em outra comunidade supervisionado pelo líder da designada comunidade, “ou amarrado, surrado e depois banhado com pimenta malagueta”. Este último condicionado aos costumes culturais da etnia macuxi/wapixana. Neste aspecto Villares (2013) enfatiza que, as punições variam. Elas estão sujeitas aos costumes/cultura das populações indígenas.

Isto vai de encontro com os postulados aqui expostos, um caso de violência doméstica jamais estará restrito ao âmbito privado, mas, é público/comunitário, tem efeitos extensivos e são negociados dentro de um coletivo, até mesmo a decisão de utilizar a justiça estadual em muitos casos é passado pelo aval comunitário, em outros passa diretamente pelo tuxaua. Além disso, evidencia-se o quanto essa dimensão de unidade familiar se torna pequena diante do caráter coletivo das populações indígenas.

É evidente que um primeiro passo deve ser tomado frente a palestras de sensibilização e geração de conhecimento. É imprescindível que dentro dos procedimentos técnicos logo no início do processo, se possa dar liberdade para que os envolvidos coloquem suas etnicidades em jogo. Em jogo, porque há uma série de outros fatores que são pensados quanto ao afloramento de suas identidades étnicas, especialmente no estado de Roraima, em que a xenofobia para com as populações indígenas é latente.

### **Considerações finais**

É perceptível um interesse muito recente tanto por parte do estado quanto pelas populações indígenas, na divulgação e esclarecimentos sobre a Lei Maria da Penha. As iniciativas de educação para a referida lei se dão de forma até isolada, e não como uma política nacional que abranja o maior número de Terras Indígenas possíveis. A pesquisa suscitou que há muitas dúvidas em torno do que é a lei, o seu processo e suas consequências. Em linhas gerais, evidencia-se a necessidade de mais esclarecimentos sobre a Lei Maria da Penha, ou seja, é preciso clareza nos procedimentos jurídicos penais, bem como nas nuances da referida lei, só assim as mulheres indígenas (a comunidade como um todo) poderão tomar uma decisão.

Ademais, deve-se haver o pleno respeito à autonomia dada aos povos indígenas, tanto perante instrumentos legais,

sejam eles nacionais ou internacionais. Autonomia esta que deve fazer-se presente diante das resoluções de conflito, e aceitação à alteridade, aos costumes e práticas próprias das populações indígenas.

No decorrer desta pesquisa foi perceptível que, ainda persistem resquícios da “velha” política indigenista brasileira, na qual se subtende que o sucessível contato com a sociedade envolvente, é o suficiente para que o direito/judiciário seja inteligível às comunidades indígenas. Em contrapartida, conseguimos também vislumbrar uma postura mais aberta, com uma proposição mais dialógica dos atores do Direito em relação à aplicabilidade da Lei Maria da Penha em contexto indígena, como se pode perceber no caso aqui analisado, em que o juiz se apoia na própria lei para aplicar pena outra que não aquelas inumeradas no já citado instrumento jurídico.

Entretanto, vale a pena destacar que mesmo diante de uma abertura do judiciário para às lógicas das populações indígenas, esteve durante todo o processo sujeita ao interesse do estado, ao seu poder de decisão, ou seja, mesmo no presente diálogo, as comunidades indígenas ainda estarão numa posição de submissão frente às decisões tomadas durante o processo.

Ademais, quando analisamos as implicações da aplicabilidade da Lei Maria da Penha em contexto indígena, evidencia-se que a questão transborda os limites do seio da família em questão, envolvendo assim, toda a comunidade. Deste modo, a temática vincula-se à coletividade, ou seja, não dá para pensar e julgar o processo considerando tão somente o indivíduo, uma vez que, a consequência das ações individuais jurídicas influi todo um povo, suas dinâmicas sociais. Portanto, faz-se assim infrutífero manter discussões em torno de uma dicotomia, direito coletivo X direito individual, ao passo que, em algum ponto do processo de resolução do conflito, ou até mesmo posterior a ela, tal dicotomia é dissipada, até mesmo inexistente.

## Referências bibliográficas

APARÍCIO, Adriana Biller. Novos Atores e Movimentos Étnico-Culturais: Antropologia Jurídica na Rota das Identidades. In: Colaço, Thais Luzia (Org.). **Elementos da Antropologia Jurídica**. Conceito Editorial, 2008, p.75-91.

BRASIL. **Lei 11.340 de 7 de agosto de 2006**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm)>. Acesso em: 20 de junho de 2017.

CIRINO, Carlos Marinho. **Perícia Antropológica**. Processo nº 005.11.0003.72-9. Alto Alegre, 2016.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas**. São Paulo. Cosac Naify, 2011, p. 215-250.

KAXUYANA, V. P; SILVA. E. S. S. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, R. (Org). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília. INESC, 2008.

LINS, Beatriz Accioly. **A lei nas entrelinhas: A Lei Maria da Penha e o trabalho policial em duas delegacias de defesa da mulher em São Paulo**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação São Paulo-USP, 2014.

LUCIANO, G. S. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Rio De Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção (169) sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais**. Brasília, 1992.

PASINATO Wânia. **Lei Maria da Penha**. Novas abordagens sobre velhas propostas. Onde avançamos? In Civitas 2010; 10(2): 216-232.

SADENBERG, Cecília Maria Bacellar; GROSSI, Mriam Pillar. Balanço sobre a Lei Maria da Penha. In **Estudos Feministas**. Florianópolis, 23(2): 497-500 maio-agosto/2015.

SCOTT, Joan. **Gênero: Uma categoria útil de análise histórica**. Educação e realidade. Faculdade de Educação – UFRGS, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 5-22.

STRATHERN, Marylin. **Fora de Contexto: as ficções persuasivas da antropologia**: São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TORRÃO FILHO, Amílcar. Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam. In. **Cadernos Pagu** [online]. 2005, n.24, pp.127-152. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332005000100007>>. Acesso em: 12 de janeiro de 2018.

VERDUM, Ricardo. (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: INESC. 2008.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009. p.289-315.

## **CAPÍTULO II**

### **Comunidade Indígena Ouro Preto: Estratégia de controle da expansão da sede do município de Pacaraima/RR**

José Raimundo Torres dos Santos

#### **Introdução**

O presente ensaio pretende analisar a estratégia dos indígenas da Terra Indígena São Marcos de impedir o crescimento urbano da sede do município de Pacaraima através do assentamento da Comunidade Indígena Ouro Preto. O município está incrustado na referida TI e sua sede faz fronteira com a Venezuela. É dentro desse contexto espacial que tento refletir sobre a dinâmica de uma comunidade indígena, que se coloca como muralha para impedir, principalmente, a degradação ambiental da Terra Indígena São Marcos. Nessa empreitada, a comunidade passa a sofrer consequências do descarregamento do lixo coletado diariamente na cidade e colocado na sua via de acesso.

O presente ensaio pretende analisar a estratégia dos indígenas da Terra Indígena São Marcos de impedir o crescimento urbano da sede do município de Pacaraima através do assentamento da Comunidade Indígena Ouro Preto. A pesquisa de campo teve início no ano de 2013 quando esse pesquisador ainda cursava antropologia, ao nível de graduação, cujos dados foram utilizados para elaboração do trabalho de conclusão de curso e, em seguida, também lócus da pesquisa de mestrado, no caso, tanto no município de Pacaraima quanto na Terra Indígena Marcos. Realizamos um trabalho etnográfico que se constitui de várias viagens à Comunidade Ouro Preto e, através da história oral do grupo, coletamos os dados propostos no objeto de estudo. O município está incrustado na referida

TI e sua sede faz fronteira com a Venezuela. É dentro desse contexto espacial que tento refletir sobre a dinâmica de uma comunidade indígena, que se coloca como muralha para impedir, principalmente, a degradação ambiental da Terra Indígena São Marcos. E, nessa empreitada, passa a sofrer consequências do descarregamento do lixo coletado diariamente na cidade e colocado na sua via de acesso.

O artigo traz, inicialmente, informações sobre o município de Pacaraima e da Terra Indígena São Marcos para que possamos nos situar espacialmente ao nível do *locus* da pesquisa. Assim, podemos compreender a história da criação da comunidade indígena Ouro Preto, enquanto estratégia política visando impedir o crescimento urbano da sede do município e conseqüentemente a degradação ambiental da área. Fazemos registro sobre o *insight* que gerou nossa pesquisa, como também, analisamos os problemas que a comunidade vem enfrentando desde o momento em que se situou no entorno da sede do município, entre eles, o lixo depositado nas suas imediações. Fazemos uma análise das consequências do lixo para saúde dos indígenas da comunidade, como também os impasses colocados pelo poder público visando solução do problema.

### **Terra Indígena São Marcos e o município de Pacaraima**

A Terra Indígena São Marcos está situada na região de campos e serras do estado de Roraima. Ela foi demarcada pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI em 1976 e homologada por Decreto Presidencial em 1991 (Decreto nº 312 de 29/10/91, cf Diário Oficial da União, 30/10/91). A TI possui uma extensão de 654.110 hectares, limitada a oeste pelo rio Parimé e leste pelos rios Surumu e Miang, que se inicia a partir da junção dos rios Tacutu e Uraricoera, onde forma-se o rio Branco, estendendo-se até a fronteira Brasil/Venezuela. Segundo Andrello (2009) na

TI São Marcos habitam três grupos indígenas, a saber, Macuxi, Wapixana e Taurepáng.

A TI São Marcos é cortada pela BR 174 e nesse perímetro passa a linha de transmissão de energia da usina de Guri, vinda da Venezuela para abastecer o estado de Roraima. A linha segue o traçado da BR 174 percorrendo 65 km dentro da TI São Marcos (op.cit, p. 69), hoje desativada.

A referida terra está subdividida em três áreas, Alto São Marcos com 23 comunidades, Médio São Marcos com 12 comunidades e Baixo São Marcos com 9 comunidades, segundo nos informa Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI, 2017).

Por sua vez, o município de Pacaraima tem sua origem numa antiga vila, conhecida como BV8, em alusão ao marco Brasil-Venezuela número 8, situada na área de fronteira Brasil/Venezuela. Ele está localizado na região norte de Roraima, fronteira com a República Bolivariana da Venezuela, aproximadamente 213 km pela BR-174 de Boa Vista. Ele faz fronteira com a cidade venezuelana de Santa Elena de Uairén, que, por seu turno, atrai muitos moradores de Boa Vista e turistas de outros estados do Brasil por causa do comércio barato em relação ao Brasil, antes da crise política e econômica naquele país. O município foi criado em 1995, com sede na antiga vila BV8 (também chamado de Vila de Pacaraima), por causa dos marcos que passam na área que demarca as fronteiras com o país vizinho (MORÓN, 2012).

A criação do município remonta ao período em que se aguardava a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, na qual uma parte da área de Pacarama incidiria, Segundo Mota e Galafassi (2009), o ato de criação teria sido uma estratégia de manter os não índios na região, atendendo aos interesses de particulares e dos parlamentares que se colocavam contra a homologação da TI Raposa Serra do Sol. A maior parte da área do município abrange a TI São Marcos; uma pequena parte, a da



Raposa Serra do Sol. Até hoje tramita uma ação demandando a anulação do ato de municipalização da vila de BV8. Por outro lado, há uma luta política no sentido de excluir a sede do município da área demarcada. Caso isso venha ocorrer, a Comunidade Indígena Ouro Preto será removida do local onde foi situada.

### **Criação da Comunidade Ouro Preto**

A Comunidade Indígena Ouro Preto foi criada em 2006 e reconhecida no mesmo ano pela FUNAI (CIRINO, 2013). Hoje, a população é estimada em 38 pessoas, distribuída em dez famílias pertencentes às etnias Macuxi, Wapixana e Taurepáng. A primeira família que chegou ao local veio da Comunidade Indígena Nova Vitória, TI Raposa Serra do Sol e da Comunidade Indígena Samã/TI São Marcos.

A comunidade Ouro Preto está situada numa região serrana dentro da TI São Marcos. O acesso a comunidade é muito difícil devido a péssima condição da estrada, em período seco, devido aos buracos e má conservação e torna-se pior no período chuvoso. Para se chegar à comunidade é preciso atravessar o lixão, pois, o lixo da cidade de Pacaraima é despejado na estrada que dá acesso à comunidade, fato este que teve como consequência uma ação promovida pelo Ministério Público do Estado de Roraima contra a prefeitura do Município de Pacaraima, devido o município não ter dado tratamento adequado aos resíduos sólidos urbanos, lançando o material coletado em local impróprio, provocando assim, danos ao meio ambiente e a saúde da população (CIRINO, 2013, pg.5).

A comunidade sofre constantemente ameaças de “invasão”, devido o crescimento desordenado da cidade de Pacaraima. A ocupação, gradativamente, se aproxima da área da comunidade indígena Ouro Preto que vem sofrendo com a forte degradação ambiental e com a poluição causada pelo lixo urbano que, por

sua vez, compromete a saúde dos indígenas, tanto daquele lugar, quanto das comunidades que estão localizadas próximas à cidade de Pacaraima.

A comunidade indígena Ouro Preto foi fixada no entorno da sede do município com o propósito de impedir o crescimento urbano de Pacaraima, como relata Dona D, antiga tuxaua da comunidade. Antes de analisarmos as narrativas, devemos lembrar que ao realizar a pesquisa de campo, o pesquisador faz uso de entrevistas que são fundamentais para elaboração do trabalho pesquisa, enquanto instrumento indispensável e valorizado no procedimento metodológico. Assim como a documentação é socialmente construída, a oralidade também tem sua relevância. Pollack (1992) ilustra bem esse pensamento:

Se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte pode ser tomada tal qual ela se apresenta (p.207).

Alguns procedimentos devem ser observados ao realizar as entrevistas, como deixar claro para o entrevistado o objetivo da pesquisa, o cuidado com o relacionamento interativo entre o entrevistado e o entrevistador, justificar a entrevista, a finalidade do objeto da pesquisa e o uso de uma linguagem comum a do entrevistado.

Dentre as narrativas dos índios moradores da comunidade, as da ex -tuxaua, a primeira da comunidade indígena Ouro Preto, que denominaremos de Dona D, trouxeram informações a respeito da chegada dos indígenas na área. Ela relata que ao chegaram naquele local, já havia ameaças de ocupação. E confirma que a criaram com o objetivo de impedir o crescimento

da sede do município de Pacaraima, incrustada na TI São Marcos. Quando chegaram ao local, encontraram algumas árvores mortas, chamadas de “paliteiros” e resolveram produzir o carvão.

Os indígenas afirmam que a grande quantidade de paliteiros foi resultado da ação dos antigos fazendeiros que ocupavam a Terra Indígena São Marcos. Como a quantidade era grande, a produção de carvão cresceu e, antes exclusivamente para o consumo familiar, passou a ser comercializada. Os indígenas resolveram vender o excedente na sede do município, enquanto uma nova fonte de renda. Numa dessas idas à sede do município, três índios foram acusados de crime ambiental e presos pela Polícia Federal.

O caso em baila levou a Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos/APITSM solicitar um parecer antropológico e ambiental sobre a utilização de madeiras mortas para produção de carvão. O parecer antropológico foi elaborado pelo antropólogo Dr. Carlos Cirino (2012), professor da Universidade Federal de Roraima/UFRR; o ambiental, pelo pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia/INPA, Dr. Celso Morato de Carvalho. O pesquisador do INPA, no entanto, encaminhou à FUNAI apenas um ofício em que relatava o que teria observado *in loco*. Segundo ele:

As árvores da antiga vegetação existente na área estão mortas, mas não foram arrancadas do solo, sobressaem na paisagem como triste espetáculo de paliteiros, testemunhos do intenso processo de devastação ocorrido durante a ocupação anterior à demarcação das Terras Indígenas de Roraima (CARVALHO, 2012, p. 2).

Segundo os argumentos do pesquisador do INPA, não havia problema ambiental na utilização dos esqueletos de árvores e que a prática seria uma forma de reavivar o ambiente ao seu dinamismo ecológico. O parecer do antropólogo Carlos Cirino sobre o aproveitamento das árvores mortas, atestou que

o modo de vida dos indígenas da comunidade foi alterado, devido o impedimento do uso dos paliteiros destinados à produção do carvão, forçando os indígenas a fazer uso do fogão a gás (CIRINO, 2013). Ainda a esse respeito, Cirino (2002, p.72) descreve o seguinte: “O uso desses recursos faz parte da tradição dos índios Macuxi, Wapixana e Taurepáng e estão relacionadas às mais diversas atividades produtivas como a produção de caxiri, do beiju, entre outras”.



Fonte: Acervo Prof. Carlos Cirino. Árvores mortas denominadas “paliteiros”.

Ao continuar, ressalta o antropólogo que a principal base econômica da comunidade indígena Ouro Preto é a agricultura familiar, destinada a subsistência. Eles contam ainda como fonte de renda os salários dos professores indígenas, dos agentes de saúde indígena, os benefícios dos aposentados e dos programas sociais do governo, como bolsa família, recebido, pelo menos, por seis famílias. As informações foram prestadas por um agente comunitário da comunidade indígena Ouro Preto.

No relato de Dona D. registra-se dois acontecimentos positivos que teriam sido decorrentes da prisão temporária dos indígenas que vendiam o excedente de carvão, vejamos um trecho:

Aquela história tem o mal e tem o bem né. Nós não tínhamos água encanada, a gente tirava água ali que tem um açude ali em baixo que agora tá corrente né, ai na época tava seca, só tinha aquele pouquinho de água, ai a gente tinha que coar a água três vezes pra poder lavar a louça, tomar banho, ai a gente carregava a água lá de dentro da mata, só que era uma hora pra ir e uma hora pra voltar né.



Fonte: Acervo prof. Carlos Cirino. Local onde era tirada água para uso doméstico e consumo

Quanto ao “lado bom”, a interlocutora se refere aos pareceres que o Ministério Público Estadual/MPE solicitou, por meio das ações do procurador Edson Damas da Silveira, os quais foram elaborados para relaxar as prisões e para que a comunidade indígena Ouro Preto passasse a ser abastecida pela Central Abastecimento e Esgotos de Roraima/CAER.



Todas as iniciativas foram consequência da visita *in loco* da equipe que tinha se dirigido à comunidade indígena Ouro Preto para coletar informações que subsidiasse os pareceres sobre o caso da venda do carvão. O lixo depositado na entrada da comunidade indígena Ouro Preto passou ser um ponto de pauta na agenda do Ministério Público Estadual, haja vista, o “lixão” contaminar os igarapés e os afluentes dos rios localizados no entorno da sede do município, atingindo, diretamente, diversas comunidades indígenas. Dona D. narra como foram atendidos pela CAER, por meio da intervenção dos citados profissionais.

Ai eu fui lá na SESAI né, que é responsável pelo saneamento, ai eu fui lá né e disse que a dificuldade era ter água porque aqui tudo poluído porque fica o lixão, então como é que poderia puxar água pra gente, então a partir do momento que tinham colocado água dentro, eu acho que com uns 10 dias a SESAI colocou água nas casas.



Fonte: Acervo Prof. Carlos Cirino. Reunião com a equipe que buscava informações sobre o caso do carvão.

Outra situação enfrentada pela comunidade indígena Ouro Preto é a falta de energia elétrica que entrou também na pauta de equipe, mas até agora não obtiveram êxito em resolver o problema. Estranhamente, a expansão da área urbana do município e a ocupação de um novo bairro, onde já se instalou energia elétrica, não proporcionou a extensão desse serviço aos indígenas de Ouro Preto.

### **Consequências do lixão para os indígenas**

Um dos grandes problemas enfrentados pela comunidade é o “lixão”. O lixo não atinge apenas a comunidade indígena Ouro Preto, mas outras comunidades indígenas da TI São Marcos, conforme atesta o pesquisador do INPA. Os indígenas relatam os problemas ocasionados pelo lixo que é jogado na estrada que dá acesso à comunidade e que contamina igarapés e rios, principalmente no entorno da sede do município.

O lixo coletado diariamente na cidade de Pacaraima começou a ser depositado na área em 2009. Antes disso depositado próximo ao antigo matadouro da cidade, já desativado (CIRINO, 2013, p. 5). Em uma das falas de Dona D, ela ironiza a situação, dizendo que o lixão é um ponto turístico da comunidade. Não obstante as denúncias junto ao Ministério Público Estadual, nenhuma solução é apresentada. Quando chega o inverno, o ônibus escolar que atende as crianças da comunidade não consegue atravessar o lixão. Elas atravessam a pé, entrando em contato com o chorume que escorre em todas as direções, provocando doenças, principalmente grande incidência de verminose. Outros indígenas relatam a dificuldade de sair da comunidade no período de inverno, devido à lama criada pelo lixo depositado diariamente. Várias reuniões já foram realizadas buscando uma solução para o problema, mas não há consenso do local onde poderia se instalado um aterro sanitário.

O parecer sobre o aproveitamento de madeira morta, solicitado pela Fundação Nacional do Índio/FUNAI ao Instituto de Pesquisa da Amazônia/INPA apresenta algumas considerações relevantes a respeito dos danos causados pelo lixo. Ele atesta que a estrada de acesso a comunidade indígena Ouro Preto começa na área urbana de Pacaraima, próxima às nascentes do igarapé Miang, um dos formadores do rio Surumu, já comprometidas pelos desmatamentos e acúmulo de lixo que, por sua vez, compromete seriamente todos os aspectos relacionados à qualidade de vida das comunidades indígenas da Terra Indígena São Marcos.

Em outro passo, o pesquisador acrescenta que o lixo torna muito insalubre a vida dos indígenas e que não foram eles que o depositaram no local. O pesquisador do INPA afirma que a região da Comunidade Ouro Preto está totalmente descaracterizada de sua vegetação natural, haja vista a ocupação anterior à demarcação.

Diante desse quadro, a tuxaua propôs uma ação popular ambiental. O juiz, por sua vez, deferiu parcialmente o pedido para que se interditasse imediatamente o lixo, sob pena de multa pessoal ao prefeito de Pacaraima na ordem de mil reais por dia. A liminar não foi cumprida pela antiga administração, razão pela qual se deu entrada num pedido de execução imediata das multas, em razão da mudança de gestão da prefeitura. A Juíza reconheceu o pedido, mas antes requereu a indicação de um perito na área ambiental que atestasse que a situação continuava degradando aquele espaço e as demais áreas da Terra Indígena São Marcos. Espera-se o mandado para realização da nova perícia.





Fonte: Acervo Prof. Carlos Cirino. Lixo na entrada da Comunidade Indígena Ouro Preto



Fonte: Acervo Prof. Carlos Cirino. Lixão nas encontros da estrada. Ao fundo a aproximação de um novo bairro para proximidade da Comunidade Indígena Ouro Preto.

Afora os problemas já citados e que refletem diretamente nos direitos dos povos indígenas, apontamos a discriminação sofrida pelos índios, principalmente daqueles que residem na

própria sede e nas proximidades do município. Localizamos num dos quesitos do laudo elaborado pelo antropólogo Dr. Carlos Cirino respostas afirmativas a esse respeito, quando foi indagado se “o *modus operandi*” ‘da sociedade envolvente do município implicava sentimento de discriminação étnica em relação aos índios. O antropólogo respondeu que sim, porque há um sentimento de intolerância da sociedade envolvente em relação aos índios, que se processa em todas as esferas cotidianas do município, mas negada formalmente.

A esse respeito é digno de menção o que escreve Oliven (1990) ao afirmar que a sociedade brasileira é multicultural e pluriétnica, onde podemos encontrar em um mesmo espaço geográfico índios, camponeses, fazendeiros, trabalhadores do comércio formal e informal, comerciantes, migrantes e outros. Tratando-se de uma sociedade altamente diferenciada e multifacetada, onde os contatos entre as sociedades e os grupos indígenas se dão de forma assimétrica e violenta (OLIVEN, 1990, p. 123). No caso analisado, as relações se dão dessa forma e ficaram explícitas nas narrativas de Dona D.

O que eu tenho observado é assim, porque minha menina sempre fala assim, nós temos as crianças da comunidade e lá nós temos as outras crianças da cidade, você sabe que as crianças da comunidade são mais carentes que as da cidade e, eu tenho visto lá que as crianças da comunidade tem um pouquinho de dificuldade, elas sofrem um pouquinho de discriminação, tá entendendo, aí então eu tava pensando, que tá na hora de buscar alguma coisa pra nossa comunidade.

Observamos que a discriminação é vivenciada, sobretudo pelas crianças que estudam nas escolas da sede do município. Visto que a comunidade indígena Ouro Preto não tem escola, o que força as crianças a se matricularem nas escolas da sede do município. Na área de saúde, a própria comunidade construiu um posto de saúde de madeira.

O posto de saúde também foi uma luta que a gente

teve, nós construímos o posto de saúde dentro de 20 dias né Luciano? Porque disseram que se a gente não construísse ele ia ter uma assembleia e ele seria aprovado. Aí com 20 dias nós mesmos, nós tiramos dinheiro do nosso bolso, fizemos um mutirão, as telhas eu fui atrás e consegui as telhas, o Dr. Edson ainda deu uma parte destas telhas, aí nós fizemos o posto, foi inaugurado o posto que foi aprovado, e hoje nós temos um posto de saúde, quem abastece a gente aqui, quem cuida da gente é a SESAI, de dois em dois meses a gente se junta, todas as comunidades e, aí a gente faz a avaliação da saúde daquele dois meses. [...] aí a gente faz um novo cronograma do atendimento da saúde, nós temos dois atendimento por cada mês, um vem a vacina, no outro já vem o dentista, daí vem o médico também, aí as vezes vem nutricionista, a psicóloga, é assim (Fala de Dona D.).



Fonte: Acervo do Prof. Carlos Cirino. Posto de Saúde construído pela Comunidade Indígena Ouro Preto

A comunidade ainda espera a chegada da energia elétrica. O pedido para ligação já foi formalizado aos

órgãos competentes, mas até o presente momento nenhuma providência tinha sido tomada. O crescimento desordenado provoca impacto cultural/ambiental, enquanto as autoridades se omitem no sentido de promover ações que garantam os direitos dos povos indígenas que ali residem e, diga-se de passagem, numa Terra Indígena homologada.

Os indígenas e a sociedade do município esperam a decisão do poder judiciário para ter uma definição da situação fundiária da área, pois as “propriedades” não possuem título definitivo, fazendo com que os moradores da sede vivam a incerteza de como será o futuro de suas vidas, assim como os indígenas.

### **Considerações Finais**

A elaboração do presente artigo possibilitou situar a Terra Indígena São Marcos e a municipalização da Vila de Pacaraima no seu interior em 1996. O decreto de criação do município passou a ser questionado na justiça, cujo litígio se encontra em tramitação. O crescimento urbano da sede do município, por sua vez, acarretou grandes problemas para comunidades indígenas no seu entorno, entre eles o problema do lixo coletado diariamente e depositado na entrada da Comunidade Indígena Ouro Preto. A comunidade foi situada propositadamente para impedir o avanço das ocupações urbanas do município em questão.

Chegamos a conclusão de que a municipalização da vila de Pacaraima teve um caráter, unicamente político, quando visou criar mais obstáculos na homologação da TI Raposa Serra do Sol, pois a área do município incide numa parte da TI. Comprovamos que o planejamento urbano do município não conseguiu impedir o crescimento desordenado de sua sede, assim como minimizar os impactos ambientais. Os indígenas, por sua vez, não tiveram dimensão dos problemas que ainda estavam por vir com a emancipação do município, entre eles o do lixo.

Como forma de impedir o crescimento da sede do município, os indígenas decidiram fixar uma nova comunidade indígena no seu entorno, no caso Ouro Preto. No entanto, pode-se concluir que fracassaram no propósito e a Prefeitura Municipal de Pacaraima passou a depositar o lixo coletado diariamente na sua sede na entrada da comunidade. Verificamos que o crescimento urbano resultante de novas ocupações avança na direção da comunidade Ouro Indígena Ouro Preto.

Os moradores da comunidade Indígena Ouro Preto chegam à conclusão de que seus esforços não surtiram efeito e agora tentam amenizar os problemas causados pela proximidade com a sede do município. Ao buscar soluções para enfrentar tais transtornos, recorrem ao judiciário e outros órgãos para que forneçam subsídios para amenizar o que parece no momento quase que irreparável.

No entanto, posso concluir afirmando que a pesquisa proporcionou mais visibilidade aos problemas que incidem sobre a Terra Indígena São Marcos e, com certeza, norteará novas análises de um contexto tão rico, dinâmico e porque não “fascinante”.



## Referências Bibliográficas

ANDRELLLO, Geraldo. Fazenda São Marcos de Próprio Nacional a Terra Indígena. **Roraima: Homem e Ecologia** / Organização de Reinaldo Imbrozio e Valdinar Ferreira Melo - Boa Vista: FEMACT, 2010, 644p. p. 67-94.

CARVALHO, Celso Norato de. **Parecer técnico sobre atividade de aproveitamento de madeiras morte, pelas Comunidades Indígenas Ouro Preto, Terra Indígena São Marcos, Município de Pacaraima.** Boa Vista 27 de julho de 2012.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **Parecer Antropológico: Comunidade Indígena Ouro Preto/TISM,** Boa Vista. 2013 (mimeografado).

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **Laudo pericia antropológica no município de Pacaraima e Uiramutã/RR.** Boa Vista, 2002. Processo nº 95.000683-90 (mimeografado).

MORÓN, Eduardo Daniel Lazarte. **As implicações jurídicas e socioambientais na criação de município em terra indígena: caso referência Pacaraima – RR.** 2012 108p Dissertação de Mestrado em Direito Ambiental. Universidade do Estado do Amazonas: Manaus, 2012.

OLIVEN, Ruben George. O reconhecimento das terras indígenas e dos remanescentes de comunidades de quilombos diz respeito a toda sociedade brasileira. In: LEITE, Boaventura (org.) Boaventura. **Laudos periciais antropológicos em debate.** – Florianópolis: Coedição NUER/ABA/2005. pg. 63-68.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>.

## CAPÍTULO III

### A condição de olhar “de perto e de dentro” – reflexões de uma nativa/ pesquisadora sobre as rotinas do trabalho de campo

Melina Carlota Pereira

#### Introdução

Ao retornar para o lugar, no qual fui criada, mergulhei em um dilema corriqueiro para uma nativa/ pesquisadora. Primeiro, sobre a condição nativa: não me sentia pertencente ao município, uma vez que aos treze anos a minha mãe me enviou para morar na cidade de Boa Vista para que eu terminasse os meus estudos. O lugar trazia para mim recordações de uma infância feliz e ao mesmo tempo de estranheza, não pelos moradores, mas por mim, por ter passado muito tempo distante e das poucas vezes que eu voltava por períodos curtos.

Naquele momento, contudo, o retorno não era de curta duração, mas por um período um pouco mais extenso; dessa forma, minha condição de nativa foi sendo reafirmada na medida em que moradores antigos me reconheciam como aquela que retorna, mesmo que por um tempo determinado. Do ponto de vista dos moradores, eu não assumia uma posição de estranha ou forasteira, pois os moradores mais antigos sabiam que eu pertencia ao lugar, mas nem por isso fiquei isenta das curiosidades do porquê de meu retorno mais longo.

O taxista nos deixou na porta da casa da minha mãe, desci do carro com a minha filha que havia nascido há duas semanas. Como me encontrava de resguardo, minha mãe ateou uma rede para mim e para minha filha e nos deitamos enquanto ela preparava um caldo quente. Esse período é considerado muito perigoso e requer cuidado, pois, para nós Macuxi, a mulher

se encontra no estado de vulnerabilidade maior. O cuidado e atenção são voltados não só para a mãe e o bebê: o pai, também entra no período denominado *couvade* (Cf. CIRINO, 2009). Na concepção dos Macuxi, os pais do recém-nascido têm de manter o resguardo. Durante este período, o homem fica proibido de caçar animais de grande porte, pois dependendo do animal que o pai matar, isso pode causar a morte da criança; atear fogo para fazer roça ou queimar folhas pode causar o escurecimento da pele do bebê e carregar muito pode causar a *espremedeira*<sup>1</sup>Portanto, a *couvade* estabelece um período de interdições e rituais para o pai.

Retornei ao campo na condição de mulher de resguardo primeiramente, com um bebê recém-nascido. Tive que seguir à risca tudo que a minha mãe me falava a respeito dos alimentos considerados “reimosos”. Tempesta (2004) descreve que entre os Wapichana e os Macuxi, o resguardo possui suas regras alimentares, um princípio ético do que se alimentar, assim como uma noção em relação ao preparo. Esta condição da restrição alimentar é muito importante, pois a mãe é responsável de iniciar o processo de construção da criança como pessoa por meio do leite materno. O *status* da criança ainda é indefinido até este momento.

Eu tomava caldos quentes, evitava doces, não comia farinha, apenas alimentos leves e comia bastante mingau, para produção de leite. Estar nessa condição me impedia de realizar a pesquisa de campo, a solução encontrada por mim foi observar as rotinas e circulação das pessoas na casa de minha mãe.

---

<sup>1</sup> Na concepção indígena a *espremedeira* geralmente ocorre quando se torce a roupa do recém-nascido, ou quando o pai da criança faz força demais. O bebê fica gemendo.



## **A condição de observar “de perto” e “dentro” como parte integrante do meio familiar**

Ao analisar o meu retorno, percebo que em nenhum momento a minha família me olhou como pesquisadora, pois quem se encontrava diante deles era um membro da parentela com uma nova integrante que tinha chegado para cumprir o seu resguardo. Por me encontrar nesse estado, e buscando criar meios para observar, comecei unir o útil ao agradável, ou seja, assumir a condição de nativa/ pesquisadora me dava privilégio de observar de dentro e de perto. Comecei a observar as rotinas cotidianas dos membros da família e dos conhecidos, que circulam na casa de minha mãe quase que diariamente. Certo dia, fomos noticiadas sobre o falecimento da mãe do marido da minha prima. Esse evento também possui relação com a interdição dos alimentos, uma das rotinas mais comuns entre os indígenas. Como me encontrava com um bebê de meses, a minha mãe logo prontificou para não aceitamos alimentos, como peixe, galinha e carne, pois para os Macuxi, quando alguém (um membro da família) falece, a pessoa ficaria com o corpo “podre”, igual ao do morto. Então, como tinha um bebê na família o cuidado foi intensificado, acompanhado pelo afeto dos parentes:

Isto porque, em cada um desses eventos críticos, os consanguíneos são chamados a reafirmar seus laços de parentesco, para si e para os outros, e devem demonstrar ao bebê ou ao doente que ele não está sozinho em meio aos “bichos” e, no caso de falecimento, devem demonstrar a toda a aldeia que eles também morrem um pouco. (TEMPESTA, 2004, p. 13).

Quando morre um membro da família, todos os membros seguem um ritual de repouso por uma semana, porque assim como o morto, a carne dos restantes dos membros da família apodrece também. Outra oportunidade para observar a rotina

dos indígenas Macuxi foram às reuniões que ocorriam na casa da minha mãe, aos finais de semana, almoços que reuniam a família, a fim de socializar e compartilhar comida. Comer a *damurida* é um momento no qual a família se reúne, com a colaboração de cada membro.

Esse mesmo encontro ocorre em outras casas das indígenas que moram no município de Normandia, de compartilhar alimentos nativos: farinha, beiju, tucupi e pimenta. Nas casas das mulheres Macuxi não pode faltar esses encontros que permitem mesmo morando no município, sempre busca meios para fortalecer os laços de parentesco. A partilha da comida marca um conjunto moral e social entre as partes envolvidas.

Portanto, alimentar-se coletivamente reafirma os laços de parentesco desses indígenas que moram no município de Normandia. As mulheres Macuxi que partilham alimentos nativos reafirmam sua condição de indígena, os produtos nativos permitem com que elas continuem se sentindo fortes mesmo na velhice, em oposição às comadres que envelhecem, e ficam se queixando das dores nos joelhos, por exemplo, o que as impede de executar as tarefas básicas da casa. O coletivo é o momento no qual o uso da língua nativa é indispensável para interações familiares ou para interação com as *erus*<sup>2</sup> da mesma faixa etária.

O encontro entre elas ocorre geralmente para falar sobre as outras mulheres (*eru* e as *comadres*), pois, as *erus* de outros são uma ameaça constante, ligando-se ao perigo de adoecer e morrer. Além da visita, outros momentos pertinentes de interação com as mulheres foram às realizações de atividades domésticas, seja na casa ou na feitura da farinha e do beiju. No município de Normandia, são recriados “modos de vida da comunidade”, como por exemplo, os encontros proporcionados nas pequenas roças nos quintais que compõem a maioria das casas, o que

---

<sup>2</sup> *Erus* é uma terminologia que traduzida para português significa cunhada, mas neste caso está relacionado a relações amigáveis entre as mulheres Macuxi idosas. Já elas se tratam por *eru*.

as tornam também um ponto importante para socialização, trocas, círculos de pessoas e informações. Quando não possuem esses espaços na cidade, geralmente elas costumam ir para comunidades próximas para poder ter uma roça.

Os produtos nativos, como a farinha, é mais consumida tanto pelos indígenas e os *karaiwa*<sup>3</sup>, além do *beiju*, *pajuaru* é o que movimentam os encontros de mulheres Macuxi que tem até certo ponto grau de parentesco. Enquanto estive morando no município, participei das atividades com a minha família, ajudando no preparo da farinha, deslocando-me para o sítio na qual meu irmão trabalha como caseiro, descascando mandioca, ajudando a colocar a massa no tipiti. Por estar na casa da minha mãe, eu tinha que me adaptar ao hábito de acordar cedo, é compreendido pelas mulheres Macuxi como virtude de jovialidade e sinal de boa futura esposa.

A importância de falar sobre essa vivência, as rotinas cotidianas é por meio delas que são reforçados os vínculos de ser indígena, seja por meio das visitas e circulação de informações, das interdições e compartilhamento de comida, a produção de farinha, *beiju* e *pajuaru*. Assim, no café da manhã há geralmente o caldo de *damurida* para comer com o pão, porque tomar caldo de pimenta cedo deixa a pessoa forte. A rede familiar tem uma função nesse sentido, para aqueles que não possuem uma pequena roça nos quintais, trazerem *maniva*, farinha e outros produtos para os indígenas que moram no município.

Na condição de filha e parte integrante do núcleo familiar indígena, não deixei de participar das atividades. Além de serem atividades importantes para a construção de meu trabalho, não podia deixar de participar por receio de ser julgada como aquela que “só porque mora na cidade, esqueceu os costumes”. Então, participei na fabricação da farinha, *beiju* com o meu irmão e a cunhada. A produção dos alimentos nativos pode durar dois

---

<sup>3</sup> Termo usado para chamar os não indígenas.

dias, por conta da puba (subproduto da macaxeira que deixam em um recipiente até quase apodrecer).

A puba é misturada com a massa fresca para retirada do tipiti para levar ao forno para torrar. Para untar o forno, é utilizado sebo (gordura) animal. Este sebo é muito procurado pelos indígenas que vêm da Guiana, (equivale a um saco de farinha) para a finalidade de fazer farinha. Nesta atividade, as mulheres são responsáveis por descascar, ralar, e quando há a torra da farinha, o homem ajuda a mexer enquanto coloca a massa. Antes a massa também é separada para fazer beiju e o *tucupi* fresco é usado para o preparo da *damurida*.

### **O preparo da farinha**

A farinha é um dos produtos nativos de muito valor para os indígenas e os não indígenas no município. As mulheres Macuxi que vivem em Normandia arrumam meios para produzir a sua farinha, mas também beiju, *pajuaru* e o *tucupi*. Algumas casas possuem um barracão com o forno, que são muitas vezes cedidos para aquelas que não têm, os donos recebem farinha em troca do uso do forno. Outras mulheres têm conhecidas que moram nas comunidades próximas ou possuem casas nas comunidades.

Então, fazer sua farinha retirada da sua própria roça é uma possibilidade para reunir os “parentes” para a produção, como é o caso do meu irmão que é caseiro de um sítio que fica próximo do município. O sítio no qual meu irmão trabalha está localizado atrás da Serra do Cruzeiro, cercado de serras, próximo ao igarapé Namara e não tão distante do município. O caminho para chegar lá é de terra. Antes de chegar, passa-se por duas valas não muito profundas, e logo avistamos o sítio no meio do lavrado, rodeado por serras. O sítio é cercado por pés de cajueiros e existe uma igreja que foi construída pelo o proprietário do sítio para a sua mãe. Ultrapassando a cerca, nos deparamos à esquerda com a

casa principal e de frente o barracão construído para o lazer, feito pelo proprietário do sítio, ao lado pés de manga , laranja, coco entre outras árvores. Ao fundo do barracão, há uma antiga casa (a primeira casa na qual moravam os donos) usada pelo meu irmão e sua mulher agora para fazer farinha, beiju, ou seja, seus alimentos nativos para seu próprio consumo. Dentro desta antiga casa, há uma cozinha improvisada com fogão a lenha, uma pia, e, na outra parte, há o forno para torrar farinha e próximo a esta, há um buraco onde havia um açude (agora seco).

A minha cunhada é chamada de *eru*, porque ela é casada com o meu irmão, portanto, nesta ocasião o termo obedece à classificação da terminologia social da organização do parentesco na qual tanto ela por ser a mulher do meu irmão quanto eu (por ser a irmã do marido) nos trataremos nos termos indígenas do princípio organizador *eru*. A questão da idade não se aplica neste caso. Por outro lado, vale lembrar que se ela fosse uma mulher indígena pertencente ao outro grupo, sendo casada com meu irmão, também seria minha *eru*, porém, um parente afim, envolvendo o elemento de precaução por fato de ela ser “outra” ou como Rivière (2001) discorre: “estar entre nós, mas não é um de nós”, como é o caso do marido da minha sobrinha que é do povo Patamona, marcando assim a alteridade.

O trabalho será feito exclusivamente pela minha cunhada, minha sobrinha e por mim, que somos jovens. Estamos descansando a mandioca debaixo de um pé de mangueira, próximo da casa antiga utilizada para torrar a farinha. Caminho em direção a ela com a minha filha no colo e as saúdo. Elas já estão bem adiantadas com relação às mandiocas. Em seguida, o meu sobrinho chega com a minha mãe e ela vai ao nosso encontro. Enquanto trabalhamos na mandioca, aqui nessa atividade estão envolvidas só as mulheres, o meu irmão e seus filhos varrem o quintal imenso. Mais uma vez, ficam evidentes as divisões de atividades executadas tanto pelo homem como pela mulher.

Como a minha sobrinha tem uma filha dois meses mais velha que a minha, a minha cunhada fala para ela oferecer o carrinho de bebê de sua filha. Eu coloco a minha filha no carrinho e começo a ajudar a descascar mandioca também. A atividade leva o dia todo, pois além de torrar farinha, há de ser feito o beiju e o tucupi. Ao final do processo é dividido entre os familiares.

Neste dia a minha mãe fica encarregada de fazer o almoço (por ser uma senhora idosa é poupada das tarefas pesadas), enquanto trabalhamos mulheres jovens com as mandiocas. O marido da minha sobrinha não se encontra, pois está trabalhando. Mesmo participando das atividades familiares, estou em constante “alerta etnográfico”. Observo a estratégia de manter os seus costumes, sua coletividade, os vínculos de parentesco por meio da atividade de fazer farinha, ao mesmo tempo, a tensão que gira em torno do marido da minha sobrinha que pertence ao povo Patamona. Ele é outro, representa perigo, por isso minha mãe aconselha a minha sobrinha a não brigar com ele, porque a família dele é considerada perigosa.

Pessoas que vieram da Guiana passaram a notícia para ela (minha mãe) que o pai dele é muito perigoso. “Então brigar, nem pensar! É assinar praticamente a sua sentença de morte ou de algum membro da família”. O que confirma como é essencial manter o funcionamento social em equilíbrio, conforme o argumentado por Rivière (2001). Por ser casada a minha sobrinha é cobrada para ser mais caprichosa nas suas atividades diárias, que cuide de seu marido, que ela auxilie a sua mãe na cozinha. “Se você não souber cuidar das coisas, o seu marido vai te trocar por outra!”, diz minha mãe. Aqui neste exemplo que da minha mãe, por ser idosa, ela tem o direito de ensinar e dar conselhos a sua neta. Por ser idosa e, portanto, ter sabedoria e experiência. Ela tem que apresentar a virtude de mulher jovem e casada, além de mostrar que não tem preguiça para trabalhar. Isso inclui fazer as atividades domésticas com zelo e com alegria, mostrando a

sua habilidade feminina por meio destas práticas do cotidiano apontado por Overing (1999). Enquanto que em relação a minha sobrinha solteira, a cobrança é para que se case, mas ela se recusa.

A condição de solteira por muito tempo é visto como algo negativo, que pode causar ciúmes na irmã casada por conta do seu marido, gerando conflitos, ou ela pode ser alvo de suposições de que algo está errando com uma jovem que não pensa em se casar. Os garotos não são tão cobrados. As mulheres indígenas jovens têm filhos muito cedo, no município fica evidenciado isso, mas quando poucas fogem dessa realidade de não querer casar e não querer ter filhos são vistas como “*a’matapî*” (tem vários significado, um aproximado seria alguém que estivesse passando da hora de casar).

Na concepção das mulheres indígenas Macuxi pesquisadas, uma jovem que não casa tende a ser cobrada. Casar-se significa, para as mulheres indígenas Macuxi mais velhas, fazer o seu caminho, ter companheiro para te ajudar, ter aquele para caçar, pescar ou trabalhar. Acreditam que nasceram para esta finalidade, de se casar e ter vários filhos.

## **O recebimento dos benefícios de aposentadoria**

Outro momento crucial foram os encontros para minha condição de olhar de dentro, foi a oportunidades de acompanhar a minha mãe nas suas rotinas quando o meu resguardo acabou. Estar junto permitiu-me melhor mergulhar para a compreensão das categorias em análises.

Nas ruas estive com as *erús* que vêm das comunidades receber seus benefícios de aposentadoria. Todo início de mês indígenas das comunidades vem receber suas aposentadorias (idosas e idosos). Em uma dessas vezes, presenciei várias senhoras indígenas conversarem na língua nativa, ao manter um diálogo com outra mulher, enquanto aguardavam a sua vez de

sacar os seus benefícios. Como estou acompanhando a minha mãe na agência para ela sacar a sua aposentadoria, ela conversa com várias senhoras indígena na língua, usam o termo *eru* entre elas. Aquele momento também é uma oportunidade para se atualizarem e interagirem, principalmente com as mulheres que não moram no município.

Destaco que as mulheres Macuxi não conhecem as outras mulheres da mesma etnia, mas nem por isso deixam de usar a terminologia de classificação social *eru*. Quando não se conhecem, procuram sempre saber se é familiar de algum conhecido que moram na comunidade, os olhares são cautelosos e as conversas também, mas a experiência não deixa de ser tensa. A tensão é apaziguada por falarem a língua nativa, mas nem por isso cessa o “receio”. Estas Macuxi são mulheres distantes, mesmo sendo indígenas, portanto, seriam aquelas classificadas como *eru*<sup>4</sup>.

Na agência, os encontros dessas mulheres são esporádicos, ou seja, se veem apenas no dia do pagamento, porém vale sublinhar que a categoria *eru* é usada para essa aproximação, uma forma de estreitar uma relação amigável com uma outra mulher Macuxi ou de outro grupo. Ao aplicar os argumentos de Viveiros de Castro (2014), o “Outro” sempre será um afim, sendo este estrangeiro ou pessoa do mesmo grupo só que socialmente distante.

De “dentro” compreendi cada vez mais que a noção de família - *Yonpa* (*yomba*) ultrapassa a ordem do sangue; visto que a “condição” da presença de “outro” (pertencente a outro grupo) ou até mesmo o não indígena, embora façam parte da categoria da família (sendo cunhado/genro/nora), sempre será considerado sempre como o “outro”. A presença do outro é fundamental para produção das relações do cotidiano e até da existência. Uns pontos a sublinhar são:

---

4 *Eru* são senhoras idosas é comum entre as mulheres Macuxi idosas se chamarem com este termo classificatório, permite uma relação de respeito.



Além disso, esse complexo atravessa diferentes esferas sociocsmológicas: animais, plantas, espíritos e divindades, todos circulam em múltiplos canais que tanto os ligam aos humanos como os separam destes. Sejam quais forem às situações e os personagens envolvidos, porém, todas essas relações evocam o mesmo fundo de valores e disposições, como atesta o simbolismo comum em que se exprimem: elas são todas declinadas em um idioma de afinidade. Hóspedes e amigos ao mesmo título que estrangeiros e inimigos; aliados e clientes políticos assim como parceiros comerciais ou companheiros rituais; animais de caça tanto quanto espíritos predadores – todas essas gentes estão banhadas em afinidade, concebidas que são como afins genéricos ou como 66 versões (às vezes, inversões) particularizadas dessa posição onipresente (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 288).

“De perto” observar a reprodução do cotidiano, participar da vida das pessoas que movimentam essas dinâmicas entre circulação de pessoas, produtos. Corroboro com a análise Sahlins (1997) uma vez que mesmo estando na cidade, aqueles que se identificam como samoanos mantinham os seus costumes, ao mesmo tempo em que a circulação de bens, produtos e pessoas mantêm o sentimento de pertencer com o lugar de origem. Aliás, afirmadas nos momentos que descrevi, através dos laços de parentesco. De acordo com as informações coletadas, as mulheres Macuxi, denominam as mulheres não indígenas de *karaiwapa*, primeiramente porque é feminino de *karaiwa*. Igualmente para os Macuxi, as mulheres indígenas desse grupo seriam denominadas *Macuxipa*. Diziam as mulheres Macuxi, as *karaiwapa* são outra gente, outro tipo de mulher, e são por isso são diferentes de nós. Elas relataram que as mulheres não indígenas têm facilidade para adoecer, os corpos delas estão sempre doentes, sente dores de cabeças, sentes quenturas. Isto porque não prepararam e nem cuidaram do corpo quando eram novas.

## A casa como referência para visitar e ser visitada

A casa de um parente que reside no município é lugar de referência, como é também lugar de sociabilidade entre as pessoas que moram com aquelas que frequentam a casa, os que são considerados *yonpa*, parte da família pela convivência, similar ao que Marcelin (1999) conceitua entre os moradores do Recôncavo Baiano. A casa ou *u: yewî*, na língua macuxi, constitui uma unidade microespacial do *pata* (lugar). Nela a mulher exerce todo o poder. A casa em Normandia é a concretização da conquista de espaço, e serve de referência no Brasil para os parentes e familiares que vem da Guiana. A casa é vista como lugar de permanência, mas também um lugar de passagem, de visita de homens e mulheres indígenas que trazem notícias.

As conversas das mulheres Macuxi idosas durante as visitas têm o objetivo de falar a respeito das *comadres*, suas amigas, ao saberem notícias do outro lado da fronteira, de interagir, usando a língua nativa e “encontrar” produtos nativos. Quando um parente ou conhecido<sup>5</sup> chega da Guiana e vai visitar uma casa, traz notícias, sobre mortes de pessoas (vítimas de canaimé<sup>6</sup> ou de macumba) e outros eventos.

O que acontece do outro lado da fronteira afeta aqueles que moram no município. Em caso de morte de um familiar, estes vão para a comunidade acompanhar o enterro. A noção de “macumba”, para os Macuxi, tem a ver com lançar mal olhado, causado por vingança por meio do simples contato entre

---

5 Parente que vem são geralmente irmãos, filhos, sobrinhos, sobrinhas, tios, tias e os conhecidos que são referência tem alguma ligação com aquele que mora na cidade, poder ser filho de algum conhecido, um conhecido da comunidade de quando vivia lá, os amigos, filhos de amigos.

6 *Kanamî* uma entidade maligna que mata se camuflando em peles de animais, que causa desordem na organização social, faz parte do sistema cultural dos povos Macuxi, Wapichana, Taurapang, e sempre a entidade canaimé será uma pessoa pertence ao outro grupo.

eles, seja no aperto de mão, um abraço, ou seja, no toque. A interpretação de adoecer está sempre ligada às ações de espíritos maus ou do homem por meio da inveja. O que pode atingir o corpo é explicado sobre a perspectiva indígena de interpretação que inclui os espíritos da floresta, dos animais e dos homens indígenas que aprenderem ser *omá* (bicho).

No cotidiano, os irmãos, esposas e os seus filhos são aqueles que frequentam a casa da minha mãe. As sobrinhas da minha mãe que mais fazem visitas são duas gêmeas e professoras de língua materna. Meu irmão mais velho que mora na Guiana vem todo mês para fazer visitar a nossa mãe. Ele sempre vem acompanhado do filho. Eles moram na *Kuwaymattá Village*. Chegaram pela parte da manhã, assim que eu e a minha mãe tínhamos acabado de tomar café. Minha mãe cuidou logo de recebê-los e pediu para eu fazer o café e arrumar a mesa, dizendo: “*manon* faz café para o *pibi* (irmão mais velho) e *miné* (meu sobrinho)”. Eles trouxeram da Guiana um saco de farinha e peixe, além das notícias:

[...] A casa é ao mesmo tempo um lugar de passagem e uma referência permanente. Como lugar de passagem, além dos seus residentes fixos, ela recebe periodicamente alguns dos seus membros que “circulam” entre duas ou mais casas da mesma rede social, não somente no bairro, na cidade de Cachoeira, mas também nas outras cidades do Recôncavo. (MARCELIN, 1999, p.36).

Semelhante à forma de circulação dos negros do Recôncavo Baiano, na qual Marcelin (1999) realizou sua pesquisa, a casa dos indígenas tem seus residentes fixos, além de receber membros da sua família, como os filhos que moram no município e também os sobrinhos, netos e aqueles que moram na Guiana, como foi o caso do meu irmão e o meu sobrinho. Não somente a casa da minha mãe é lugar de referência, assim como os das outras mulheres indígenas e de outros indígenas que estão no município. Todas as mulheres indígenas que moram no

município serão referência para os parentes que vem tanto da comunidade da Guiana, como das comunidades indígenas do Brasil, ou quando não têm familiares, ficam hospedados nas casas dos conhecidos. Estes conhecidos têm algum grau de parentesco com a pessoa que os recebem.

Recebemos quase que cotidianamente as visitas das minhas primas, que muitas vezes vem almoçar ou jantar e conversar na língua nativa. Visitar significa também trazer algo para a dona da casa, como por exemplo: a farinha, beiju e tucupi. Pode-se afirmar que essas visitas não têm somente o objetivo de atualizar a sociabilidade comum entre os indígenas, mas também de reafirmação de elementos que constroem a identidade indígena; dentre estes destaco a língua e os alimentos nativos. Uma mistura de prosa e comida, tal como salienta Cerqueira (2010), com um forte viés de contribuição para fortalecer a identidade indígena. .

Durante o meu resguardo em 2017, vieram várias mulheres *erús* visitar minha mãe. Duas conhecidas procuraram a minha mãe para pedir ajuda. A primeira, uma jovem Macuxi, procurou a minha mãe para pedir ajuda, pois sua mãe se encontrava enferma, a jovem relatou que a mãe tinha sido “estragada”, o suspeito de “estragar” era um conhecido. Minha mãe e o meu tio herdaram o dom do meu avô, porém, ela não gosta e nem se considera pajé (mas benzedeira) também não gosta muito de praticar a não ser para a família. Tanto ela como meu tio<sup>7</sup> sabe benzer crianças, mas eles preferem não se expor, até por conta de acusações que acontece por parte dos outros indígenas. Além do mais, há outros pajés, então preferem trocar ou auxiliar os pajés a lidar com as enfermidades do que praticar o xamanismo. Até porque, ser um pajé requer muita dedicação além do ritual da iniciação para ser um bom pajé.

---

<sup>7</sup> Os ensinamentos foram passado pelo meu finado avô, um grande pajé respeitado na comunidade da Guiana.

Ela estava cuidando de mim e da minha filha recém-nascida, dando banho com plantas, me explicando que eu não devia comer os alimentos que eram considerados (neste período de resguardo) “reimosos ou pesados”, impuros. Essas restrições alimentares são essenciais para que não interfira na qualidade e quantidade do sangue e do corpo.

O período do resguardo é similar ao da menarca, o sangue é algo impuro. O resguardo é considerado um período “vulnerável” da mulher, esta requer cuidados. Então, cuidar ou restringir certos alimentos considerados “pesados” está muito relacionado na noção do que pode comer e o que não pode. Por exemplo, para os Macuxi, alimento que se come não alimenta somente o corpo, mas alma. O caldo da *damurida* é bem “ardido”, isto é, bastante apimentado, porque ele não apenas vai nutrir o corpo, mas também fortalecer a alma, protegendo dos maus espíritos que existem na terra, na água ou na floresta. Para os Macuxi e os Wapichana como aponta a Tempestade:

Ao articular ética alimentar e etnofisiologia, os resguardos podem ser entendidos como práticas de construção do humano. A categoria alimentar central para os resguardos é “reimoso”, categoria recorrente em toda a região amazônica. No Pium, a categoria reimoso exprime de modo sensível o aspecto moral do regime alimentar, mostrando que a gordura incide sobre o sangue de modo contundente e ambíguo. O alimento reimoso é dito pesado, qualidade sensível empregada para designar as carnes gordas (de caças grandes, peixes de pele e porco, sob qualquer modo de cozimento), e também a bacaba (fruta altamente gordurosa), o caxiri e a cachaça, todos eles, de outro modo, fontes de prazer para pessoas que gozam de saúde perfeita. Mas também a farinha azeda, a pimenta, o sal, o açúcar são classificados como reimosos, e proibidos em momentos rituais, quando a pessoa encontra-se em algum estágio crítico do ciclo vital. (TEMPESTA, 2004, p. 41).

O controle de alimento se faz necessário, pois como reforça a autora Tempesta (2004) que pesquisou a prática de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi: “pauta-se pelo signo do apodrecimento, que alia os idiomas da corporalidade e da culinária, a fim de prevenir ou combater, por meio do controle do fluxo das substâncias no corpo, a deterioração do sangue em fases críticas do ciclo vital”. (TEMPESTA, 2004, p.44). Ademais, tudo que se come pode afetar o recém-nascido que ainda não é considerado gente, pois se encontra no processo de construção. O pai precisa também ficar de *couvade* (resguardo masculino).

De acordo com Cirino (2009), durante este período ele não pesca, não caça, não carrega coisas pesadas, capinar, fazer queimada, porque essas coisas podem afetar o bebê. A minha filha estava com *espremedeira*, no conhecimento popular local. A minha mãe providenciou logo folhas de uma planta chamada na língua macuxi de *pînrrîyê* (não sei como se chama em português) para dar banho nela a fim de acabar com o problema. Além disso, ela chorava muito, para amenizar o choro da minha filha ela primeiro benzeu a água, mas não resolveu.

No segundo momento, minha mãe pediu ajuda para o meu tio, irmão dela, que se deslocou até a casa da minha mãe, benzeu uma outra água (dentro de uma garrafa pete de um litro) e me recomendou dar banho na minha filha com água naquele momento e guardar um pouco para o banho seguinte, a ser realizado ao entardecer, preferencialmente. Isso amenizou o choro, porém a minha mãe foi pedir ajuda para meu outro tio, seu cunhado. Não satisfeita, a minha mãe nos levou à tarde para casa de meu tio que não fica muito distante da casa dela. Ao chegarmos, ele estava na pequena área da casa sentado em uma cadeira de plástico. Minha mãe e ele colocaram as conversas em dia, ambos passaram informações e em seguida pediu para eu me sentar com minha filha. Pegou uma água no copo e começou a benzer (em voz baixa). Não consegui escutar o que ele falava,

entre o intervalo da fala bebia água e assoprava na minha filha, esse ritual foi repetido por três vezes. Como nada foi resolvido, a minha mãe chegou à conclusão que os banhos benzidos não surtiram efeito por ela “não ser filha de indígena”.

### **A roça como espaço de circulação de pessoas, informações e as trocas dos produtos nativos.**

Os indígenas que têm residência permanente no município de Normandia reproduzem o jeito de viver indígena da comunidade, um exemplo deste são as roças. Existe uma oposição na forma de plantar na comunidade e no município, uma vez que na comunidade, os indígenas plantam suas roças bem distantes de suas casas, perto de serras ou florestas e quando vão para roça geralmente permanecem por dias, semanas ou meses dependendo do que vão produzir para seu consumo.

No contexto do município de Normandia, a estratégia encontrada pelos indígenas é plantar roça no quintal, pois é uma das formas de obter os seus produtos nativos. São estes que movimentam os sistemas de trocas entre os indígenas que vivem no município de Normandia com indígenas que vêm da Guiana, e até mesmo com os brasileiros (os Karaiwa)<sup>8</sup>.

Por produtos nativos, a plantação de mandioca (*Mmanihot esculenta*), alguns também fazem plantações de batata-doce, pimenta, ervas medicinais, por outro lado, outros preferem plantar apenas a mandioca. A roça no quintal pode ter muitas finalidades para os indígenas, os produtos nativos servem tanto para o consumo como para as vendas, trocas e as relações sociais com aquelas pessoas (que não tem roça no quintal, porém podem obter na troca ou compra) que circulam quando estes produzem produtos nativos, tais como farinha, beju, tupcupi e goma.

<sup>8</sup> Este sistema de troca inclusive entre os indígenas discorri na minha monografia Pereira (2015). No contexto urbano, as mulheres faziam trocas com as “outras parentizadas”, tendo esses sistemas introduzido o dinheiro, no lugar da permuta. Em Normandia, o sistema de permuta ainda está presente como discorri ao longo deste trabalho.

O sistema de troca é responsável por fazer circular os produtos nativos entre os indígenas e os não indígenas. A roça no quintal de casa favorece as trocas e quase sempre estas vêm acompanhadas de informações. Então, a circulação não é somente dos produtos, mas também de pessoas. A respeito dessas trocas, na etnologia sobre a região das Guianas há muitos autores que trazem informações e contribuições importantes ao tema. O sistema de troca é algo milenar entre os povos indígenas, Dreyfus (1993) e Farage (1991) descrevem que os colonizadores aproveitaram o sistema de troca intertribal para introduzir os seus produtos. As relações comerciais eram realizadas principalmente entre os *Carib* e ou *Karinya* e os holandeses, pois havia interesse por parte dos últimos nas trocas de mercadorias.

O sistema de troca indígena era visto como algo complexo, pois girava em torno de ritual simbólico, cosmológico e de guerra. Diniz (1972) argumenta que as trocas dos Macuxi com as demais tribos não são tão intensas, mas, que continuam a realizá-las. Segundo a informação do autor, quando esteve em campo, encontrou raladores pertencentes aos povos Maiongong, vendidos pelos Jarikuna, ao Makuxi das aldeias Contão e Vista Alegre. (DINIZ, 1972 p.71). Os produtos para escambo dos Macuxi eram, segundo Diniz, o curare (veneno fabricado para matar a caça), fabricado por eles com excelência, e as redes de algodão.

No contexto de Normandia, ainda ocorre troca por produtos, às vezes em dinheiro ou em troca de roupas, ou mesmo por produtos dos *karaiwas* que o trocador almeja e não tem como comprar, como por exemplo: a farinha em troca de arroz, café e frango. Nem toda casa possui barracão para torrar farinha, mas aquela casa onde há torrador empresta para outros torrarem a suas respectivas farinhas em parceria para ganhar farinha. A farinha é muito valorizada, é o produto mais trocado entre os indígenas, por várias mercadorias, desde frango até roupa, o que estiverem necessitando.



A farinha tem valor para os indígenas, como para não indígenas, como para os Tukano, como discorre Lasmar (2005):

Mudanças no plano da dieta a partir do contato com os brancos, também produziram alterações na rotina produtiva. Uma delas foi a valorização comercial da farinha de mandioca, objeto de troca desde da época da exploração da borracha na região, e hoje item presente em qualquer lar tukano. (LASMAR, 2005: 121).

Os elementos simbólicos que servem para que a identidade dos Macuxi seja (re) afirmada está nessas relações de constantes interações entre eles. Para as mulheres Macuxi, existem estratégias para manter a boa convivência entre elas, quando estão compartilhando as atividades, como ralar mandioca e fazer farinha, mantendo sempre nestes momentos coletivos o espaço de falar língua, de conversar sobre elas e também com as comadres, assuntos como os cuidados do corpo e receitas caseiras. As mulheres Macuxi mais velhas, no momento que falam, sempre contam como as coisas eram difíceis anteriormente, como sofriam para cuidar dos filhos, com muita pobreza.

### **Das vantagens e desvantagem de pesquisar o meio familiar**

Para eu poder acompanhar a minha mãe nas visitas na casa das mulheres indígenas mais velhas, ela me orientou sobre como eu tinha que me comportar. Então, nesse ponto da pesquisa, comecei a refletir sobre as vantagens e desvantagem em ser uma pesquisadora/nativa.

As vantagens enquanto uma mulher indígena era um ponto positivo ao meu favor, assim não seria vista como uma “estranha”, amenizando a tensão da minha presença nas visitas em que eu acompanhava a minha mãe. Para os moradores e para os meus familiares, eu era apenas irmã, tia, uma mulher de resguardo e filha de uma moradora em visita, normal, pois os

filhos da maioria dos moradores vêm da “cidade” para passar uns dias no interior.

Então, alguns me conheciam, porém não fui isenta de ser sondada o porquê de estar ali. Então, estando com estas vantagens não me sentia insegura, pois eu estava, querendo ou não, em um lugar onde me criei. Desta forma, como já relatei acima, isso me permitiu observar de dentro e pertos as dinâmicas das visitas, nas visitas, nas conversas e nas interações.

As desvantagens, mesmo sendo indígena, pairam por não ser tão falante da língua nativa, e por ser jovem precisei do auxílio da minha mãe para inserção no campo com as mulheres mais idosas. Em outro momento me sentia o tempo todo em alerta etnográfica. Na condição de pesquisadora, eu tinha que procurar uma forma de me aproximar das mulheres Macuxi “mais velhas”, entrando novamente em um dilema. Mesmo sendo indígena, havia uma barreira entre mim e as minhas possíveis interlocutoras que eram a idade e a língua nativa. Algumas mulheres Macuxi me conheciam desde pequena, outras não, mas mantinham relações amigáveis com a minha mãe, sendo necessária a criação de relações de confiança.

## Considerações Finais

A minha intenção, como já discorri, não foi olhar “de fora”, mas ao invés disso partilhar visões do privilégio de pertencer ao grupo, de mostrar de “dentro e de perto” (MAGNANI, 2002) as percepções, os costumes que as mulheres Macuxi vivenciam no município. Elas compartilham o seu cotidiano com “outras mulheres”, sejam pertencentes a outros grupos indígenas e, principalmente, com as não indígenas, as *karaiwapas*. Portanto, foi exigida, ainda mais, a prática do distanciamento e estranhamento que são de *praxe* ao nosso ofício etnográfico. Porém, tinha plena consciência das minhas vantagens e limitações perante as minhas interlocutoras. Bourdieu (2017) nos faz refletir sobre a atuação dos antropólogos e a formação em antropologia.

Duarte e Gomes (2008) argumentam que não podemos fugir da regra do ofício, do trabalho de campo. A minha inserção ocorreu pela mediação da minha mãe que é falante da língua e tem uma ligação com mulheres Macuxi em Normandia. A minha condição de mulher indígena era válida para a realização da pesquisa, porém, distinta, pois a minha idade me colocava na posição de ser uma “jovem mulher”, chamada pelas mulheres mais velhas de *manon*, isto é, uma classificação social da própria terminologia indígena que estava investigando. Neste sentido, no campo lidamos com imprevistos, ou como diz as autoras Bonetti e Fleischer (2007) as “saias-justas” (dificuldades) que passamos no campo, sendo a minha condição nativa e pesquisadora vivenciando estas situações.

## Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. Objetificação participante. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 16, n. 48, p. 73-86, dezembro de 2017. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>. Acessado em: 05/12/2019.

BONETTI, Alinne e FLEISCHER, Soraya (ORGS.). **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.

CERQUEIRA, Ana Carneiro. **O “Povo” Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro 362 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)** - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “boa nova” na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapichana no século XX**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.

DINIZ, Edson Soares. **Os índios Macuxi de Roraima: sua instalação na sociedade Nacional**. Tese (Doutorado em Ciências - Antropologia). 1972. Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Marília. Marília, 1972.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos. **Três Famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares.** Rio de Janeiro: editora FGV, 2008.

DREYFUS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 161 a 1796. In: **Amazônia: etnologia e história indígena.** (Orgs). Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha. – São Paulo: Núcleo História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões: Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.** – Rio de Janeiro: Paz e Terra: ANPOCS. 1991.

LASMAR, Cristiane. **De volta de lago de leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro.** – São Paulo; Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol17, n.49 – São Paulo, junho de 2002.

MARCELIN, Louis Herns. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. **Mana** [online]. vol.5, n.2, 1999, pp.31-60.

OVERING, Joana. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade Amazônica. **Revista Mana** 5(1): 81-107, 1999.

SAHLINS, Marshall. “O pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção”. **Mana.** Estudos de Antropologia Social 3 (1): 41-73. 1997.

TEMPESTA, Geovana Acácia. **A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima.** 2004. Dissertação (de Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia.** São Paulo: 2014. 552 pp.

# CAPÍTULO IV

## Festas indígenas: dinamicidade cultural e mecanismo político

Ivy Elida Guimarães Sales

### Introdução

O presente trabalho apresenta algumas observações desenvolvidas ao longo de pesquisa antropológica que originou uma dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima. O propósito é compreender a dinamicidade presente nas Festas Indígenas, tendo como cenário as comunidades indígenas em Roraima. Assim, o trabalho de campo iniciado em julho de 2018 buscou compreender mais amplamente as diversas festas que vêm sendo realizadas nas Terras Indígenas e que se conformam como mecanismo político e social que movimentam questões ligadas à economia, cultura e o lazer dos moradores e das comunidades vizinhas. Ao se analisar a “descrição apresentada pelos informantes” (CLIFFORD, 1998: 243), a construção da análise carrega as interpretações do que foi narrado e daquilo que foi compreendido a partir da macro visão sobre um povo e seu entorno. É importante inicialmente saber que em Roraima existem 11 (onze) etnias divididas em 32 (trinta e duas) Terras Indígenas. No estudo em questão iremos focar na Região Serra da Lua:

A FUNAI aponta a existência de 11 etnias divididas em 32 terras regularizadas e 2 em estudo. As etnias são as seguintes: Makuxí, Wapixana, Jaricuna, Taulipáng, Ingarikó, Waimiri Atroari, Mawayána, Yanomámi, Wai-Wai, Karafawyana e Katuena. E as terras são: Ananás, Anaro, Aningal, Anta, Araçá, Barata Livramento, Bom Jesus, Boqueirão, Cajueiro, Canauanim, Jabuti, Jacamim, Malacacheta,

Mangueira, Mangueira, Manoa, Moskow, Muriru, Ouro, Pirititi, Pium, Ponta da Serra, Raimundão, Raposa Serra do Sol, Santa Inez, São Marcos - RR, Serra da Moça, Sucuba, Tabalascada, Trombetas/Mapuera, Truaru, Waimiri-Atroari, WaiWái, Yanomam (SILVA, 2019: 94-95).

Conforme explica Carneiro (2007:85), a “Região Indígena Serra da Lua está localizada na porção centro-leste do estado de Roraima - Brasil”. Uma região de campos e serras, onde se localiza o rio Tacutu, marco divisor entre Brasil e República da Guiana (SILVA, 2013). A Serra da Lua, como explica o autor, é:

[...], um planalto residual formado por granito e quartzito, rocha que resistiram ao processo de erosão e atualmente se sobressaem altimetricamente (400 a 1000 m) nas pedi planícies do rio Branco. O lavrado ocorre em torno de 100 a 130 m, recoberto por sedimentos arenosos e argilosos do pleistoceno e do holoceno recente. (SILVA, 2013:43).

Conforme explica Farage (1997:17), “Em território brasileiro, as aldeias Wapishana se dispõem do rio Uraricoera ao rio Tacutu. A maior parte das aldeias localiza-se na região conhecida por Serra da Lua, entre o rio Branco e rio Tacutu, afluente do primeiro.” A presente investigação se debruçou sobre o Festejo Intercultural que ocorre na comunidade indígena Canauanim, na Terra Indígena Canauanim. Com isso, busca-se mostrar a importância das atuais Festas Indígenas, eventos não tão antigos, mas que se tornam característico dos povos indígenas de Roraima, sobretudo na Região Indígena Serra da Lua. A Comunidade Canauanim<sup>9</sup> está localizada na região conhecida como Serra da Lua, que vai do Rio Branco ao rio Rupununi fronteira com a República da Guiana:

---

9 A combinação de igarapé e canoa “kanawa’u” na língua Wapixana que significa em português *igarapé da canoa*, originou o nome da comunidade Canauanim.

Canauani ou Canauanim encontra-se a aproximadamente 20 km de Boa Vista. Sua homologação é de 1996. Nesta maloca encontramos o grande mestre da língua Wapixana, Casimiro Cadete. A comunidade foi fundada por seu avô na segunda metade do século XIX, o Wapixana Manduca Cadete e sua avó Mariquinha (CARNEIRO, 2007:132).

Nos trabalhos do viajante Coudreau, na década de 80 do século XIX, a Comunidade Canauanim já era mencionada. Povoada predominantemente pelo povo Wapichana<sup>10</sup>, porém com a presença de alguns moradores autodenominados Macuxi (FARAGE, 1997). Atualmente os Wapichana moradores dessa comunidade são um grupo de cerca de 200 núcleos familiares, distribuídos em uma organização territorial pertencente a todos os moradores. O acesso a Terra Indígena é por uma estrada de terra e duas pontes, porém isso não impede que os moradores se desloquem com frequência para Boa Vista, isso porque existem alguns carros (vans) que fazem viagens diárias por um valor, na época de 10 (dez) reais. A comunidade possui luz elétrica e sinal de internet, o que possibilita uma acessibilidade maior, e um dimensionamento maior das relações sociais que ocorrem naquele espaço; trabalhar na cidade, estudar e consumir. Segundo Cadete e Cadete (2018), alguns problemas preocupam a comunidade como um todo:

[...] as queimadas no campo e nas roças podem espalhar incêndios pelo lavrado e matas. No período das chuvas, ocorrem muitas doenças como gripe e diarreia. Além disso, hoje na comunidade há uma escassez crescente de animais para caçar e pescar. O desmatamento em grande escala devido ao crescimento das famílias é outro problema. Em decorrência disso, em áreas de capoeirão muitos pés de najás são derrubados, contribuindo para as

---

10 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).

queimadas das roças nas coivaras. Além disso, há uma crescente escassez da palha e do fruto de buriti; de cipó titica; do fruto da bacaba [...] E, finalmente, identificamos o uso crescente de espingarda como um fator importante para a diminuição das caças. (CADETE e CADETE, 2018: 132 grifos meus).

Os problemas que preocupam os moradores da Comunidade Canauanim estão presentes em outras comunidades da região e convidam a refletir sobre questões que permeiam o cotidiano dos povos indígenas de Roraima; preservação do meio ambiente, queimadas no tempo de seca, desenvolvimento e meio de vida.

As comunidades Canauanim, Malacacheta e Tabalascada, terras indígenas homologadas de forma descontínua, são vizinhas e têm uma importância significativa para a região Serra da Lua, nelas se concentram as principais reuniões das Terras Indígenas, porém é na Malacacheta, que é considerada a comunidade central, onde ocorrem as decisões e as assembleias da região Serra da Lua, é para lá que os tuxauas se dirigem quando precisam se reunir.

Sobre o evento estudado, essa é uma das festas que fazem parte de um conjunto de festas que ocorrem na região em diferentes comunidades. As festas indígenas são realizadas por comunidades indígenas em diversas terras indígenas de Roraima. . Apesar de não serem eventos que existem há muitas décadas, essas festas possuem características tradicionais:

As tradicionais festas de caxiri, documentadas durante a segunda metade do século XIX e início do século XX, se transformaram para continuar existindo: a carne de caça foi substituída pela de gado e animais de pequeno porte, as danças tradicionais, pucui e parixara (dança de caça), deram lugar ao forró, ritmo regional muito apreciado entre índios. (CAVALCANTE, 2013: 83).

As festas tradicionais foram se transformando e outras foram sendo criadas, assim, eventos atuais relacionados ao período



posterior ao do processo de demarcação (CAVALCANTE, 2013). Nesse viés, pode ser observado que as festas indígenas são performances “socialmente engajadas” elas mostram através das competições com arco e flecha, jogos, apresentações de música e dança (mesmo as mais contemporânea que os jovens apreciam e se divertem), as relações que se estabelecem, sejam entre as comunidades vizinhas ou com os núcleos urbanos que não são territórios indígenas, o tempo e a identidade, cultura e tradições da população indígena de Roraima.

Assim, as performances são uma expressão que direciona a uma valorização das características do grupo, o que permite na interpretação dessas performances um engajamento e resistência dentro do processo histórico social, além de se constituir em uma forma de socialidade, entendida como “... um estado momentâneo na vida social de um grupo, definido pelo sentimento de bem-estar e pelo autorreconhecimento como um grupo de parentes em plena forma” (MCCALLUM, 1998: 04).

Vemos que através das performances que ocorrem antes, durante e após uma festa (pois a performance se associa com o fazer e o refazer as relações e interações que foram se mostrando e se construindo durante o processo de elaboração e reelaboração que estão envoltos nas Festas Indígenas), expressam que as “(...) sociedades não se reproduzem apenas porque os indivíduos se relacionam e porque pensam o mundo; o movimento e o dinamismo das sociedades derivam da eficácia de forças sociais ativas – para usar a “ideia mãe” de Durkheim”. (PEIRANO, 2002: 23). Portanto, nessas interações e performances, as expressões mostram a dinamicidade cultural, pois “(..), os povos “locais” continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem.” (SAHLINS, 1997: 54. Isso mostra a importância de entender mais sobre essas Festas Indígenas).

## O que é uma Festa Indígena

A festa observada representa o que ocorre em muitas terras indígenas de Roraima, eventos articulados num processo construtivo dedicado a promover uma dinâmica inter - relacional entre comunidades. Esse movimento pelo qual essas comunidades buscam mostrar e valorizar a cultura indígena, estimular a economia local, produzir e divulgar o seu conhecimento para as populações não indígenas, são características de uma festa indígena.

Além disso, a relação do indivíduo com o espaço, um local de memória e tradição, corrobora com a denominação de uma festa indígena, porém cabe construir uma reflexão que se desloca entre o espaço físico e o espaço social, logo, uma festa indígena se constitui tanto no local onde ocorre, mas principalmente por quem a realiza e no objetivo pelo qual ela é realizada. Nesse viés, podemos questionar o que são as festas indígenas? Cada festa carrega questões próprias; suas motivações, o público, o objetivo comunicacional. Portanto, as Festas Indígenas se diferenciam e se distanciam de outros tipos de festas, como as festas religiosas, por exemplo, pois essas, mesmo acontecendo em um território indígena e sendo realizadas pelo o grupo, possuem objetivos mais externos, como explica Chianca e Rafael (2018):

Associada aos demais domínios da sociedade, a festa pode constituir vias de acesso originais e muito reveladoras sobre seu funcionamento e dinâmica, e sua multiplicidade de formas são indícios de sua vitalidade expressiva: temos festas espetaculares, políticas, populares, privativas, públicas, de massas, urbanas, rurais, oficiais e tantas outras. Cada uma delas merece um tratamento teórico e metodológico próprio, segundo a especificidade de seu contexto, as condições da produção do campo de observação, a fortuna crítica de que dispõe e a experiência teórico-metodológica do autor da reflexão. (CHIANCA e RAFAEL, 2018:15).

Diante disso, cabe pensar a festa como “(...), uma presença constante em nossas vidas individual e coletiva, regulando-as no ritmo de sua incessante sucessão no calendário”. (PEREZ, 2012: 22). Quanto aos eventos que ocorrem na região Serra da Lua, as denominadas festas indígenas, são eventos realizados “com o objetivo de fortalecer o uso cultural, o intercâmbio e a união entre as comunidades” (MACHADO, 2017:86).

[...] os indígenas organizados da Serra da Lua trabalham eventos como a Festa da Damurida (prato indígena a base de caldo de pimenta com peixe ou carne de caça cozida), que acontece todos os anos, no mês de novembro na comunidade Malacacheta, desde os anos 90; a Festa da Farinha que acontece na comunidade Manoa; a Festa do Beiju, que aconteceu algumas vezes na comunidade Tabalascada; a Festa do Caxiri (bebida fermentada de macaxeira), que acontece na comunidade Moscou; o Intercultural na comunidade Canauanin, que acontece em setembro, desde 2009. (MACHADO, 2017: 86, grifos meus).

Portanto, nos faz refletir que, para além da interação entre comunidades, existem processos envolvidos na realização desses eventos que compreendem interações, acordos, relações que também apresentam o poder e a articulação das lideranças indígenas locais. Cabe ainda compreender que existem desdobramentos que estão direcionando as festas para um maior dimensionamento que corrobora com o turismo e com um crescimento no número de frequentadores. Desse modo, é válido pensar sobre a importância das festas para cada comunidade, tendo em vista que esses eventos são anuais.

As festas apresentam algo externo, histórias e mitos, sentimentos individuais e coletivos, fantasia e os múltiplos aspectos da realidade (AMARAL, 1998). Nesse caso, considera-se o sentimento de unidade e “organização segundo certos princípios e padrões de sociabilidade e a conjunta elaboração simbólica de valores e visões de mundo” (TASSINARI, 2003:16).

Nesse contexto, apresentam-se também as mudanças que ocorrem em práticas culturais, principalmente por meio da influência das tecnologias da informação, numa reelaboração produzida por parte dos diferentes atores sociais que as protagonizam.

As festas indígenas são vistas como expressão cultural de um grupo, podendo ser compreendida a partir da forma como estes indivíduos se veem nas ações/atividades desenvolvidas. Uma mostra de diferentes “vozes”: o externo e interno, os mais velhos e os mais novos, o tradicional e o novo. Nesse contexto, a cultura indígena, para os visitantes, pode ser compreendida por diferentes percepções sobre uma determinada cultura a partir da execução das atividades rituais e artísticas.

Logo, o entendimento partindo da observação das performances presentes na festa em questão é um movimento plural, que explora o entendimento do macro e do micro; eventos gigantes e eventos mais localizados. Ao se partir de uma perspectiva macro: como um evento que expressa a transformação cultural, o modo de pensar, agir, de ser, problemas, interações, movimentos, anseios e todas as dimensões que envolvem a existência de um indivíduo e do seu grupo. E em outro momento, uma perspectiva micro, que compreende uma “pequena tradição”, desse modo:

Cada fenômeno cultural está inserido no dinâmico processo econômico que o atravessa e o dissolve enquanto produto cultural, assim como acontece com as mercadorias no mundo contemporâneo. Os mercadores culturais e os objetos culturais produzidos pelos seus produtores, na perspectiva da modernidade ou da tradição, são assim dissolvidos no ar do século XX e o serão nos seguintes, enquanto existir tal ordem econômica. Formam-se estes produtos numa gênese contraditória “densa”, em diálogo permanente com outras culturas, com seu passado e seus presentes (CAMARGO, 2013: 2).

Isso mostra que todos aqueles que realizam as performances são também um corpo que ocupa espaços políticos e culturais,

pois “(...), a construção performativa da identidade coloca em primeiro plano a capacidade reflexiva do ‘eu’ em se tratar como objeto” (BAUMAN, 2014: 237).

E se em um momento esses corpos dançam o *Parixara*<sup>11</sup>, que é uma dança com cantos na língua indígena referenciando “a visita ao céu” (FERNANDES, 2016), portanto caracterizando-se como uma “dança tradicional”, em outro momento dançam *hip hop*, *forró* e mostram uma dança junina, a “quadrilha”, expressando que essas danças são de “outra cultura”. Desse modo uma categorização entre o que é indígena e o que não é, está presente, provocando com isso explicações, questionamentos, sentimentos; experiências multissensoriais, tanto para os que apresentam como para a plateia.

## O Festejo Intercultural

O festejo intercultural é um evento que sucedeu a chamada Festa da Fartura. O Festejo Intercultural foi criado para assumir uma configuração na comunidade indígena Canauanim, diferenciando-se da festa da fartura, uma comemoração que era realizada no dia 19 de abril (dia do índio), constituía-se na relação de comunhão entre os povos indígenas da região.

A Canauanim recebia membros das comunidades vizinhas vindos da Terra Indígena Malacacheta e Tabalascada para partilhar os alimentos, as caças, as colheitas, a *damurida* (receita típica da culinária indígena de Roraima, feita com carne de peixe, ou caça e com muita pimenta para temperar) e o *Caxiri* (bebida feita à base de mandioca fermentada) (SILVA, 2018).

No ano de 2005, a festa da fartura não aconteceu, mas a festa intercultural foi realizada. Essa nova festa, além de buscar

---

11 “Segundo observou Koch-Grünberg, todas as danças e os cantos tradicionais dos índios conservam íntima relação com as narrativas míticas – *pandon* – e os personagens animais a que se referem, sendo os cantos seriam, de acordo com o etnógrafo, tal como “relatos poéticos dos mitos”” (KOCH-GRUNBERG, [1916]1982, tomo III: 144 apud FERNANDES, 2016: 14).

celebrar a cultura dos povos indígenas, procura movimentar questões como comercialização de alimentos, artesanatos, bebidas típicas, maior número de frequentadores, marketing de divulgação por meio de redes sociais, rádio e TV, além de promover competições e atrações voltadas para visitantes que podemos denominar de turistas. A nova festa acontece no mês de aniversário da comunidade, em setembro, e como tantas outras festas, carrega o objetivo de relacionar passado e presente de um povo em momentos de celebração da memória.

Na comunidade acontece um Festejo Intercultural sempre no mês de Setembro de cada ano, essa festa teve início em 2004, com uma reunião do conselho da comunidade em que foi decidido que seria realizado uma festa para apresentar todos os produtos produzidos na da comunidade, sendo assim a primeira festa foi chamada de “festa da fartura”. Com o passar dos anos o nome mudou para o atual “festejo intercultural”, onde todos pudessem participar, não apenas comunidades da TI Canaúanim como também as comunidade das TI vizinhas como Malacacheta e Tabalascada, e atualmente a participação de comunidades mais longínquas bem como de vários povos indígenas do estado fazendo a festa ganhar proporções maiores a cada ano, e tem o objetivo de divulgar a cultura indígena, com danças, comidas e costumes tradicionais, defumações com o Maruai e disputas e competições entre indígenas. (PEREIRA e BERNARDES, 2018: 180).

Como um convite para o dançar, sorrir e comer, estar em uma festa é se encontrar em um momento de compartilhar experiências multissensoriais. No evento apresentado, essas experiências ocorrem também na participação e na observação das atividades que embalam a festa indígena; através das brincadeiras, jogos, danças, e encenações, práticas que podem ser denominadas de “performances culturais”:

As performances culturais são formas simbólicas e concretas que perpassam distintas manifestações

revelando aquilo não evidenciado pelos números, mas atingidos plenamente pela experiência, pela vivência, pela relação humana. O reconhecimento desta atividade dinâmica e polissêmica como um outro marco de análise e conhecimento determina assim um diferente ponto de exame para a interpretação e observação e apresenta novos paradigmas na construção do discurso constitutivo destes atos e de seus agentes. (CAMARGO, 2013: 01).

Nas festas indígenas sempre acontece a dança *Parixara*, dança combinada ao canto na língua materna. Essas experiências são performances, pois elas se diferenciam do fluxo da vida social cotidiana. Além do *Parixara*, outras ações consideradas performances são os rituais (apresentação das atrações, abertura do evento), uma brincadeira, um jogo, uma peça teatral e formas populares de entretenimento.

Performances marcam identidades, dobram o tempo, remodulam e adornam o corpo, e contam histórias. Performances – de arte, rituais, ou da vida cotidiana – são “comportamentos restaurados”, “comportamentos duas vezes experienciados”, ações realizadas para as quais as pessoas treinam e ensaiam (SCHECHNER, 2003: 01).

O festejo intercultural traz nos jogos, nas brincadeiras, nas apresentações e nas danças uma matização de performances que, juntas, demonstram significados e demarcam o tempo e o espaço. Além de apresentar e comunicar significados que mostram a importância no momento histórico específico vivenciado pelos Wapichana da comunidade, o festejo faz parte de uma dinamicidade, é construído na motivação do grupo e na intenção das lideranças, a festa carrega os desejos da liderança e representa o poder de articulação desses.

O momento que antecede o festejo intercultural e qualquer outra festa indígena ocorre na assembleia da comunidade, uma reunião que acontece para discutir todas as questões

sobre a comunidade; é nesse momento que se decide quem irá desenvolver atividades, quando e como ocorrerá o evento. O momento da assembleia é utilizado para que todos possam expressar suas colocações sobre as pautas escolhidas ou mesmo para colocar algo em discussão.

Na semana que antecede a festa, os preparativos começam: ensaios das apresentações: Parixara (dança tradicional indígena), no caso do festejo intercultural, ocorriam no período da noite, os moradores começam a preparar as vestimentas (saias de palha de buriti, cabaças, bolsas de palha e bijuterias de sementes). Esses preparativos são necessários para que a dança saia como esperado, para que os espaços das competições estejam limpos, como no caso do campo de futebol, além do planejamento para montagem das barracas ou para finalização dos artesanatos que poderão ser comercializados.

A organização e o sucesso do evento são também formas de demonstrar uma liderança forte e organizada; nesse contexto, a preparação da festa é também um ato de compartilhar com outros como a comunidade está em sincronia com a proposta da festa. Caso contrário, sem uma grande adesão, o evento não ocorre, pois os preparativos são também trabalhos voluntários. Tanto no momento que antecede a festa, como durante, o festejar coloca o grupo em movimento.

Do ponto de vista artístico, em que a dança, a música estão presentes, ao performático em que atos ensaiados, direcionado também para uma plateia, bem como as questões econômicas que envolvem a realização do evento, as performances são uma forma de representar os costumes e tradições dos povos indígenas da região, uma reprodução social, como podemos ver nas apresentações de *Parixara*, na contação de histórias, nas competições e na alimentação e bebidas tradicionais.

Assim, todo “comportamento social é, de certa forma, ‘performado’” (CARLSON, 2009: 45), entretanto os estudos



antropológicos tendem a privilegiar os momentos preparados para a plateia. Destarte, podemos ver a festa como uma mediação de significados e forças, uma forma de reprodução social. E como explica Amaral:

A festa é, ainda, mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis. (AMARAL, 1998: 19).

A festa também pode ser vista em geral, em todas as sociedades, como uma maneira de libertação “de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e na forma que é a natureza na sua inocente simplicidade.” (DUVIGNAUD, 1983: 212). As festas indígenas, aos olhos da performance, partem para o entendimento e atenção ao que surge da mediação e expectativa fora do cotidiano (LANGDON, 2007).

Eventos que movimentam e impulsionam a população local para uma dedicação em comum e depois para o festejar em comum; as festas indígenas reelaboradas para comemorar significados da comunidade e do grupo étnico são manifestações culturais que não podem ser vistas como um ato espontâneo, elas são pensadas, elaboradas, ensaiadas e direcionam um entendimento sobre elas.

Apesar dessas festas não terem ganhado uma proporção grandiosa, elas estão ao longo dos anos assumindo configurações mais amplas e inovações para atrair um público maior. Isso posto a análise em questão também a relaciona com o turismo, ou mesmo com um “etnoturismo”. Disso, entende-se uma inter-relação dos estudos de turismo com a antropologia, pois à medida que se

pensa o deslocamento, a troca cultural, e o lazer, o evento tratado, com todas as nuances que dele emergem, expressa que o ato de consumir, aprender e vivenciar os costumes de um povo, mesmo que de maneira efêmera, reverbera a motivação daquele que vai ao evento. Com isso é possível conectar a seguinte perspectiva: “O turismo é uma atividade humana complexa, multifacetada e multidimensional, não exclusivamente um negócio, atividade industrial, marketing ou gestão de produtos.” (PEREIRA e FERNANDES, 2018: 203).

No caso das festas indígenas de Roraima, as comunidades indígenas são agentes no processo de turistificação ou visitação, e reestruturaram os festejos para que esses gerem ganhos para as comunidades. A busca por compreender mais amplamente as diversas festas as quais vêm sendo realizadas permitiram ainda pensar sobre isso e sobre a prática ética do antropólogo, “(...), de tal modo que sempre que estivermos voltados para a realização do trabalho etnográfico, também estaremos abertos para as questões que a própria prática indígena nos propuser” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004: 21). Logo, as especificidades do grupo compuseram o entendimento sobre elementos da expressão social, econômica e cultural.

O festejo intercultural como uma reelaboração de outra festa mostrou que as transformações que ocorrem na existência dos povos originários estão fortemente relacionadas às questões econômicas que envolvem o espaço social e a região; nesse contexto surge um convite para refletir sobre a visão deturpada sobre as pessoas dos indígenas como indivíduos alheios à lógica vigente, pois como afirmou Overing (1999:85) sobre características dos povos da Amazônia e a socialidade, encontra-se na valorização dos próprios costumes “e a mutualidade dos laços comunitários – ao mesmo tempo que dá provas de um forte apreço pela autonomia pessoal.”.

A análise de uma festa revela este momento como de diversão e de entendimento sobre as interações e relações da comunidade: questões como saúde, segurança, problemas econômicos e de acessibilidade. A festa, apesar de ser um momento “fora” do cotidiano, expressa pontos desse cotidiano. Seja nos conflitos por causa da proibição do consumo de bebidas alcoólicas não tradicionais dos povos indígenas, seja na necessidade de recorrer ao estado de diversas formas para garantir a energia elétrica do evento como ocorreu no festejo intercultural em 2018, pois o espaço central da comunidade não tinha a ligação elétrica adequada, os patrocínios que ajudam aos pagamentos dos prêmios e das atrações musicais, todas essas questões sociais que não podem ser ignoradas por um discurso encantado que mostra o indígena como uma explicação *per se*. São indivíduos, sujeitos que se alternam e tornam o grupo fluido para atuar em prol de melhores ações, melhor qualidade de vida escolhida.

A análise de uma festa permite desatar questões que poderiam ficar submersas no cotidiano, os momentos de festejar são vistos partindo de um ponto privilegiado, é um momento de euforia, de movimento, agitação que transmite felicidade. Com isso, apresentar esse evento é mais que uma reflexão, é também um ato de mediação de entendimentos.

### **Considerações Finais**

Em primeiro lugar, podemos considerar que uma festa indígena é um evento que tem o objetivo construído na articulação da comunidade indígena, ou melhor, das comunidades indígenas. Desse modo, essas festas carregam significados internos à história, política e cultura dos povos indígenas direcionando para a práxis dos grupos.

Visto por outro ponto, é compreendido que à medida que novas necessidades vão sendo colocadas, isso leva as sociedades

a mudarem sua forma de se relacionar com o mundo, com os objetos e a natureza. Para além disso, elas podem ser uma forma de movimentação econômica e de identidade, posto que o ponto de desenvolvimento delas é justificado como sendo uma forma de mostrar a cultura indígena. Essa motivação é, a priori, um resultado dos acontecimentos históricos e sociais que estão presentes na conjuntura daquela comunidade, no caso das indígenas de Roraima que possuem uma história recente de reivindicação de território e demarcação de suas terras.

Ao pensar ainda sobre a força desses eventos, podemos compreender a articulação do grupo, isso porque ao construir um evento e realizá-lo há décadas, tem-se uma potencialidade da festa, para além de uma comemoração, ela é tradição, é autonomia. Isso pode ser percebido nas articulações que envolvem a realização da festa, no jogo de poder presente, na construção do cenário que alimenta a motivação dos participantes. Uma iniciativa que merecia mais investimentos e atenção, mas que permite apontar o potencial cultural dessas festas.

## Referências Bibliográficas

AMARAL, Rita. As mediações Culturais da Festa. **Revista Mediações**, Londrina, v. 3, n. 1, p. 13-22, jan./jul. 1998.

BAUMAN, Richard. **Fundamentos da performance**. Soc. estado, Brasília, v. 29, n. 3, p. 727-746, Dec. 2014. <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922014000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000300004&lng=en&nrm=iso)>. access on 23 Nov. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000300004>.

CADETE, Artemísia; SILVA, Gracilene da CADETE, Leilandia. Calendário cultural da comunidade Canauanim. In: CARVALHO, Fabíola; REPETTO, Maxim; SANTOS, Jovina Mafra dos (Org.). **PIBID Licenciatura Intercultural: Pesquisa do Calendário Cultural e Formação de Professores Indígenas em Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2018. Disponível em: <http://ufrr.br/insikiran/> Acesso em: 20 outubro. 2020.

CARLSON, Marvin Albert. **Performance**: uma introdução crítica. Tradução de Thaís Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O mal-estar da ética na antropologia prática”. In: VICTORA, Ceres. OLIVEN, Ruben George, MACIEL, Maria Eunice. e ORO Ari Pedro. (Orgs.). **Antropologia e Ética**. O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.

CAMARGO, Robson Corrêa de. Milton Singer e as performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise. Universidade Federal de Goiás. Karpa 6 – **Revista de Teatralidades e Cultura Visual**. Dossiê Performances Culturais Brasil II, 2013. Disponível: <http://web.calstatela.edu/misc/karpa/KARPA6.1/Site%20Folder/KARPA6.1.html>

CARNEIRO, J. Jeannine. **A morada dos Wapixana – Atlas Toponímico da região indígena da Serra da Lua (RR)**. 2007. 189 fls. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho; Et al. **Festas e Socialidades Indígenas em Roraima - Relatório Parcial**. Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia. 2013.

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

CHIANCA, L.; RAFAEL, U. N. Apresentação. Dossiê Festas, Espetáculos e Patrimônios. **Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho**, v. 1, n. 49, p. 12-22. 2019.

CLIFFORD, James. **Trabalho de campo, reciprocidade e elaboração de textos etnográficos: o caso de Maurice Leenhardt**. In: A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FARAGE, N. (1997). **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FERNANDES, Felipe Munhoz Martins. **Do parixara ao forró, do forró ao “parixara”: uma trajetória musical**. 2016. 168 p. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, 2016. Disponível em: <http://www.ufscar.br/ppgas/wp-content/uploads/felipe-munhoz-martins-fernandes.pdf>

LANGDON, Esther Jean. **Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs**. Revista de Antropologia - ILHA, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

MCCALLUM, Cecilia. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas De Uma Antropologia Da Vida Diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 38, Oct. 1998. Disponível: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232017021203859](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232017021203859). Acesso em: 07 Aug. 2018.

MACHADO, Ananda. Kutuanhau dau’au: gêneros de narrativas históricas e dramaturgia Wapichana. In: ALEIXO, Fernando, TELLES, Narciso. **Ateliês em artes cênicas: produção, extensão e difusão cultural**. Uberlândia, MG: EDUFU. 2017. pp. 77-91 Disponível:[http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/ebook\\_atelies\\_2017\\_0.pdf#page=78](http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/ebook_atelies_2017_0.pdf#page=78). Acesso em 30 de janeiro de 2018.

MELO, Luciana Marinho de. **Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima**. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, abril de 1999. Disponível:[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493131999000100004&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493131999000100004&lng=pt&tlng=pt). Acesso em 08 de agosto de 2018.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. A análise antropológica de rituais. In: **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA, Abraão Jacinto; BERNARDES, Roseli. O Festejo Intercultural do Canaúanim: Um veículo de divulgação, fortalecimento e manutenção da cultura Wapixana em Roraima. **Revista Teias**. v. 19. n. 53. Abr./Jun. 2018. Imagens e sons para além das escolas. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/33513>. Acesso em 20 de dezembro de 2018.

PEREZ, Léa Freitas. **Festa para além da festa**. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Org.). Festa como perspectiva e em perspectiva. Rio de Janeiro: Garamond. 380 p. 2012.

PEREIRO, Xerardo; FERNANDES, Filipa. **Antropologia e Turismo: Teorias, métodos e práxis**. Tenerife: PASOS, RTPC, 2018.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, Apr. 1997. Disponível: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000200004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200004) Acesso 08 Aug. 2018.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? In: **O percevejo. Revista de Teatro Crítica e Estética. Estudos da Performance**. Ano 11, n.12, 2003.

SILVA, Nayara Cristhina dos Santos. Conhecer a história e o modo de vida dos povos indígenas de Roraima: **etnias Macuxi e Wapichana**. Revista Eletrônica Casa de Makunaima. Edição 3, v. 2, nº 3 Jan./Jun. 2019.

SILVA, Getulio Solon da. **Agroatividade Wapixana na comunidade indígena Canaúanim: avanços e ajustes em contato com outras culturas (1960-2010)**. 2013. 142 f. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá**. São Paulo: EDUSP, 2003

# CAPÍTULO V

## *Pidiannau yy*: a trajetória de uma liderança indígena jovem

Fábio de Sousa Lima

### Introdução

Este estudo discute como as formas antroponímicas de nomenclatura Wapichana delineiam estratégias nativas de construção social da noção de pessoa. Trata-se de uma pesquisa etnográfica cujo escopo é mostrar como os Wapichana da região da Serra da Lua, município do Cantá, estado de Roraima, moldam a percepção de si através de formas simbólicas nominativas. Por esse viés, o corpo tende a ser tratado como matriz de símbolos culturais e, por conseguinte, configura um objeto de significação social.

Para os Wapichana, a produção da pessoa (*pidian*) é viabilizada por cinco atividades humanas, são elas: a fabricação de corpos, a geração de crianças, o diálogo com os pares e o exercício permanente de reconhecer e ser reconhecido por um nome pessoal (*pidiannau yy*). A pessoa se funda no corpo, reflete-se na alma e ganha visibilidade pelo nome que porta. Para efeito discursivo, será tratado aqui apenas as formas de reconhecimento o nominal Wapichana.

O recorte espacial do presente estudo é a aldeia Malacacheta, haja vista que na região da Serra da Lua portar um nome designativo ou de autodesignação configura um atributo de pessoalização do sujeito. Ao se nominar um indivíduo, entre os Wapichana, imprime-se uma marca social sobre a pessoa, tornando-a reconhecível.

No ato de nominar nenhum gesto é fútil, o ato de dar nome não supõe mera nomenclatura gratuita e nenhuma escolha de nome



é supérflua: nomeia-se porque é uma obrigação moral e aqui a futilidade sucumbe; recebe-se a dádiva de um nome porque não é recomendável furtar-se do dever de receber, sob pena de romper laços culturais e atrair para si a má reputação, todavia, ao receber o nome, o donatário (ou portador) assume o compromisso de cumprir as obrigações morais com o “nominador” (ou doador), com isso se esfacela a gratuidade; e, por fim, ao portar um nome designativo a pessoa tem a dívida moral de seguir o rito de nomeação para com a geração seguinte, logo cessa a dimensão supérflua ante à força da obrigação de retribuir.

### **Parentesco entre os Wapichana**

Um dos primeiros quadros referenciais de parentesco sobre os Wapichana aparece no trabalho de Diniz (1967). Antes dele, Hermann (1946) examina formas de parentesco estudadas por Farabee, que esteve entre os Wapichana da Guiana Inglesa em 1913. Apresento aqui as convenções sobre gerações propostas por Diniz (1967), atualizando algumas grafias de palavras conforme o uso atual da Língua Wapichana (CADETE, 1990; OLIVEIRA; SILVA; SILVA; 2013; SANTOS, 2006). Diniz (1967) sugere que as classes parentais wapichana supõem cinco gerações. A *primeira geração* – consanguínea e ascendente – abrange, o irmão do pai, designado *dary*, a irmã da mãe, chamada de *daru*, o irmão da mãe nominado de *tatai* e a irmã do pai denominada de *wa'anyy*, sendo que o termo também é utilizado para a esposa do irmão da mãe. Na *geração de Ego*, os primos cruzados<sup>12</sup> são designados como *iakun* (cunhado), *naun*, que abrange o filho da irmã do pai, o filho do irmão da mãe, o marido da irmã e irmão da esposa e *sakaru* (cunhada), equivalente a esposa do irmão, filha da irmã do pai, irmã do marido e filha do irmão da mãe. Ainda no rol da

---

12 Diz-se daqueles indivíduos que, em parentesco consanguíneo, são gerados de irmãos de sexo diferente.

*geração de Ego*, os primos paralelos<sup>13</sup> são denominados de *zynad*, se for prima, e *daunaiuraadi*, caso seja primo, a exemplo do filho da irmã do pai, o marido da irmã, o filho do irmão da mãe e o irmão do marido – do Ego são incluídos na condição de irmãos, o que abrange.

Na *segunda geração ascendente* e na *segunda geração descendente* há uma bifurcação: em termos ascendentes, o pai do pai é designado como *dukuz* ou *dukuzyy*, termo equivalente a avô e a mãe do pai é denominada de *ku'ukun*, nominativo correspondente a avó. Quando se trata de filhos e filhas dos filhos, ambos são indicados pela palavra *takan* (no singular) e *takannau* (no plural). Por fim, na *primeira geração descendente*, é costume entre os wapichana o Ego designar de *daniuri* os filhos do irmão e *daniaba*, as filhas do irmão, enquanto denomina os filhos e as filhas da irmã de *chaunai* e *dinizu*, cuja tradução mais próxima é respectivamente genro e nora.

A proximidade da aldeia Malacacheta com a capital Boa Vista tem produzido entre os Wapichana o apelo a empréstimos linguísticos do português que produzem leve acréscimo nas formas de designação parental: o emprego dos termos *papaa* e *mamaa*, respectivamente papai e mamãe, em construções não possessivas, como *Mamaa kaiwen paryry* (mamãe usa pente fino), é uma referência direta ao irmão do pai ou à irmã da mãe, o que tende a tornar obsoleto o uso dos termos *dary* (pai) e *daru* (mãe) para designar tios. Santos (2006) sustenta que essa é uma forma encontrada pelos Wapichana para distinguir pais (*darynau*) de tios (*tatainhau*). Há, contudo, uma implicação maior: os *tatainhau* não são apenas os parentes por consanguinidade entre os Wapichana, há uma forma de parentesco socialmente reconhecida nas linhas colaterais que é a designação de tio e tia para os cônjuges dos tios consanguíneos, os quais se tornam *tatainhau* por afinidade.

---

13 Diz-se daqueles indivíduos que, em parentesco consanguíneo, são gerados de irmãos de mesmo sexo.

Ao analisar a cosmovisão dos Wapichana, Farage (1997) sumariza o número de consanguíneos em quatro parentes primários, a saber, o pai, a mãe, os irmãos e os filhos do Ego. É justamente esse recorte parental que utilizo aqui, quando trato de consanguinidade na família de *Pimidy*. O ponto de partida para a compreensão dos aspectos do parentesco insiste Sahlins (2013), é a experiência, entendida dentro de quadros mais amplos e entre distintas culturas e diferentes épocas históricas. As práticas cotidianas de parentesco abrangem o percurso de uma vida e reiteram as socialidades.

### **O nascimento de um beija-flor**

No dia 4 de abril de 1983, na aldeia da Malacacheta, nasce um menino, filho (*So*) de pai (*Fa*) Makuxi e mãe (*Mo*) Wapichana. Por ser o terceiro na linhagem, uso a convenção *So3*. Como de costume, não recebe nenhum nome indígena ou de branco, pois os pais entendem que a pouca idade é justificativa suficiente para não se atribuir à criança algo com um peso ontológico demasiado, ou seja, um nome pessoal – *pidian yy*.

Os ritos de pós-nascimento são todos observados: o pai resguarda-se de atividades que exigem esforço maior em prol da saúde do filho, as caçadas ficam de lado; a mãe do recém-nascido cumpre os dias de repouso; familiares e amigos se revezam para ajudar o casal. O *ximensud* (bebê), alheio a tudo, apenas se preocupa em saciar a fome.

Como a genealogia dos Wapichana quase sempre não segue uma linha que se estende para além da geração dos avós (FARAGE, 2002) e a residência sobrepõe à descendência, a história de *Pimidy* tem acontecimentos que antecedem o nascimento dele e que conflua para ele na forma de um vir a ser.

Do casamento de *Fa* e *Mo* nascem 6 filhos, dentre eles o Ego da genealogia que ora destrincho, *Pimidy*. O beija-flor wapichana

possui um irmão mais velho apenas por parte de mãe, ou seja, um irmão uterino.

Dos 5 aos 8 anos, *Pimidy* mora uma temporada com a avó materna na região de Surumu<sup>14</sup>, esse é o primeiro voo do beija-flor wapichana para longe da aldeia Malacacheta. A ida para Surumu, segundo ele, é porque a avó havia perdido o marido (*Hu*) por causas naturais. Nas conversas com *Pimidy* (08.10.2017), ele se refere ao avô como “o marido dela” ou “o marido de minha avó”, alegando que há uma suspeita que o avô dele seja filho ou neto de portugueses. A família de *Pimidy* não sabe se o avô chegou à aldeia Malacacheta vindo do Maranhão ou Pará.

Com a avó, o menino (*daunaiura*) aprende a “chamar o vento” nas horas abrasivas do dia, com assobios longos e intermitentes. Trata-se de um costume avoengo<sup>15</sup> nutrido pelos Wapichana, o qual é repassado de pai para filho. Nas palavras do beija-flor wapichana, “O vento é uma pessoa, ele sabe quando alguém está chamando, mas tem que saber chamar” (PIMIDY, 08.10.17). No tempo em que vive no Surumu, ele é apenas um menino sem nome designativo indígena ou *daunaiura*, até que a avó o designa com um cognome afetuosos: *Pixilico*.

### ***Pixilico* e os cognomes afetuosos**

*Pixilico* é um designativo para pessoas muito pequenas, em geral crianças raquíticas e, como a designação pessoal pressupõe a imagem que terceiros têm sobre alguém, o menino (*daunaiura*) aceita a dádiva nominativa oferecida pela avó. *Pixilico*, é claro, não entende, a priori, que a nomeação recebida compõe um cognome afetuosos familiar, ou um *kabayn yy* (nome de casa), que inclusive seus irmão mais velhos já possuem.

---

14 A vila Surumu fica localizada dentro da reserva indígena Raposa Serra do Sol, no município de Pacaraima, e fica distante 120 km de Boa Vista, capital de Roraima.

15 Procedente dos avós, no sentido de ancestrais.

Um cognome de afeto é uma espécie de designação privada que, em razão do foro íntimo da nomenclatura, quase nunca se usa na aldeia como forma de reconhecimento, exceto nas reuniões familiares. Se ele se aloja em algum tipo de classificação antroponímica é menos naquela que Hugue-Jones (2002) chama de nomes secretos, pois a similaridade diz respeito apenas ao fato de serem pronunciados em contextos determinados e sob formas especiais do discurso, em nada lembrando os sofisticados nomes de espíritos Tukano, e mais na ideia de cognomes de afeto pesquisadas por Menget (2001).

Sobre o estatuto ontológico da pessoa, Menget (2001), ao pesquisar os Ikpeng, chega à conclusão que para eles a noção de pessoa passa pelo reconhecimento de que um recém-nascido é necessariamente um ser inacabado, isso do ponto de vista da substancialidade, e a constituição física do indivíduo se completa no decorrer da vida, sendo os cognomes de afeto uma das formas de construção social da pessoa.

Segundo *Pixilico*, todos os demais irmãos possuem um cognome afetivo e a agente de nomenclatura sempre foi a avó materna. Não existe uma regra rígida que imponha obrigatoriedades no processo de atribuição de cognomes de afeto na aldeia Malacacheta, nem mesmo há a exigência de que o nome designativo tenha correspondente na Língua Wapichana. A única ressalva é que a referida nomenclatura presume uma dádiva e quem recebe a nomenclatura se sujeita a levar avante o costume.

Em escala numérica ascendente, o primogênito da família de *Pixilico*, irmão (*Br1*) apenas por parte de mãe, ou seja, irmão uterino é uma caso à parte em termos de nomenclatura: ele porta um cognome de afeto que também é utilizado como *pidian yy* (nome pessoal): *Chiweu* ou gafanhoto. Na cosmologia Wapichana, *Chiweu* é um ser alado, caracterizado pela avidez e pelas pernas compridas. Os dois últimos traços acabam tendo peso ontológico na escolha do cognome.

*Chiweu*, já na idade adulta, contrai matrimônio endogâmico e segue o costume avoengo da matrilocidade praticado pelos Wapichana da aldeia Malacacheta, indo morar na casa do pai da noiva na comunidade do Canauanim, situada na região da Serra da Lua. O que começa apenas como uma designação familiar carinhosa, torna-se na vida de *Chiweu* um nome designativo Wapichana.

Às vezes, os cognomes de afeto não encontram referências na cosmologia Wapichana e a razão da nomenclatura, a priori, não parece ter sentido para a pessoa nominada, é o caso do cognome de afeto do segundo irmão (*Br2*) mais velho de Pixilico: Goleiro. Trata-se de uma pessoa sem a menor afinidade com o futebol, mas que de algum modo se identifica com o significado mais amplo do termo – arqueiro ou guarda redes que defende o time dos ataques do adversário.

Decerto, o nome afetivo não faz de Goleiro um exímio atleta, não lhe concede talentos especiais no campo ou na quadra, mas o afincado em defender algo com coragem, com conduta aguerrida, isso o orgulha. Segundo relatos das tias de Goleiro, haja vista a avó dele de 95 anos, a agente nominadora, já está com a voz praticamente comprometida e o pouco que fala é em Wapichana, a nomenclatura é uma forma carinhosa e “significa defender uma coisa”.

O terceiro irmão (*Br3*) de Pixilico tem dois cognomes de afeto: Pelado e Pajé ou *Marynau* quando pronunciado em Wapichana. Nomes distintos, com significações muito distintas. Começo a análise por Pelado – a pele praticamente lisa do *ximensud* (bebê) facilita o emprego do cognome afetivo, fato que persiste na idade adulta, servindo de reforço para a nomenclatura; mas quando se fala em Pajé, o sentido cosmológico não é o mesmo – Pajé jamais foi iniciado no xamanismo e o cognome é explicado apenas como pessoa respeitada na comunidade.

Depois de *Pixilico*, há dois irmãos mais novos (*Br5* e *Br6*). O cognome afetivo de *Br5* é Peninha. Os seres plumários são

de elevada estima na cosmologia Wapichana, como aqueles que portam a estética do belo e, por se tratar de uma *kurinsud* (criancinha), recorre-se ao diminutivo para dar intensidade à designação. Por isso, a complexidade dos cognomes de afeto, enquanto uns sequer têm ligação com a cosmologia Wapichana outros pagam tributo aos não humanos.

Peninha, após o casamento, adota a residência matrilocal, trocando a aldeia Malacacheta pela comunidade do Campinho, onde constrói toda uma rede de relações a partir de consanguinidades fictícias e relações de predação entre afins, em particular com o pai da noiva, com o fornecimento de caça, pesca e extração vegetal, cumprindo os acordos prévios ajustados na assimetria das trocas matrimoniais.

Sobre a residência matrilocal entre os Wapichana, a dissertação de Tempesta (2004) aponta:

As mulheres preferem claramente viver junto a suas mães, mas isso nem sempre é possível, sendo que tal preferência é justificada pelo auxílio mútuo que se prestam, em termos de trocas alimentares, do trabalho na roça e da criação dos filhos (p. 27).

Entre os Wapichana ainda é forte a tripla relação entre terra (*dayan*), sangue (*izei*) e memória (*nhykynyan*): *dayan* é a morada dos ancestrais e o lugar dos contemporâneos; *izei* o é um elemento que pode ser partilhado e transmitido de genitores para os filhos, recebe-se de pai e mãe em porção igual, de modo que pai, mãe e filho formam um *õribienao*<sup>16</sup> (muitos de mim), um coletivo para grupo familiar de uma pessoa.

O sangue é princípio vital entre os Wapichana, seu fluxo permanente assinala a presença da vida. Velden (2007, p. 279) alerta que nas Terras Baixas da América do Sul o que justifica a atenção dada ao sangue é a ideia de que nele há força para produzir o afastamento das doenças. *Nhykynyan*, por seu turno,

---

<sup>16</sup> Termo coletado por Farage (1997, p. 84).

é força primorosa das lembranças. Os *kwad pazo*, ou contadores de história (FARAGE, 2002), afiguram-se como esses “homens-memória” (LE GOFF, 2013), pessoas capazes de narrar desde casos fortuitos do passado até histórias marcantes de tempos longínquos, e não é qualquer lembrança, mas aquela que pode de algum modo, enaltecer a história dos Wapichana, que narra a chegada dos antigos (*kutyainha’u*) nos campos da Serra da Lua e que evoca o acúmulo de experiências de viagens para além dos limites da aldeia.

Retomo aqui o esboço genealógico da família do beija-flor wapichana: *Br6* é o irmão mais novo de *Pixilico*. A avó materna o cognomina afetuosamente de Japonês. Para os afixionados em teorias de correntes migratórias, que possivelmente resultam na formação de povos indígenas na América do Sul, a aludida designação enseja indícios da presença de povos asiáticos em passado remoto em terras amazônicas.

Todavia, é o significado nativo que interessa: decerto, desconhecedora das miopatias congênitas, como as afecções que fragilizam os músculos elevadores das pálpebras de alguns bebês, e motivada por um nome muito divulgado nos anos 1940, período da segunda guerra mundial, conforme sugestão de *Pixilico*, confirmada pelas tias dele, a avó decide designar o menino de Japonês.

A morfologia do olho asiático, sem a dobra na pálpebra superior, acaba tendo certo peso na escolha do cognome afetoso de Japonês. Sobre as memórias acerca do cognome do irmão (*Br6*), *Pixilico* (08.10.2017) diz: “É engraçado, eu olhava para ele e achava parecido um japonês mesmo, acho que por conta do olho puxado”. O cognome afetoso de japonês encontra ressonância entre os irmãos, em termos de percepção corporal. Japonês após o casamento permanece na aldeia Malacacheta. Contudo, assenta moradia na casa do pai da noiva.



Aos 8 anos, os pais de *Pixilico* decidem que é hora dele voltar para a aldeia Malacacheta: o menino despede-se choroso da avó, grato pela convivência. No regresso à aldeia Malacacheta, é matriculado na Escola Estadual Indígena Sizenando Diniz, doravante EEISD - ali vive a experiência de nomeação autodesignativa e passa a ser reconhecido como *Pimidy*, o beija-flor wapichana.

## Um beija-flor na escola

A volta de *Pixilico* para aldeia Malacacheta oportuniza o primeiro contato com a ideia de nomes designativos e de autodesignação Wapichana, que ele chama de os “nomes verdadeiros”. Em entrevista realizada em uma reunião comunitária na aldeia Malacacheta, em 2017, *Pixilico* explicou como funcionavam os processos de nomeação na escola da aldeia.

*Pixilico*: - No início, eu só conhecia os meninos pelos apelidos que a gente colocava uns nos outros. Meu irmão Pelado atrasou e eu estudava com ele. A gente colocava apelido em todo mundo: *Naty* (jatobá), porque tinha a pele escura, *Aupary* (árvore) se fosse um menino muito parado. Os meninos também colocaram um apelido em mim, só me chamavam de *Warauad*, que é um peixe gordo, um bagre.

Eu: - Você se ofendia com os apelidos?

*Pixilico*: - Professor, eu não sei qual é a sua religião, nem no que o senhor acredita...

Eu: - Não se preocupe com o que eu acredito ou não acredito, importa o que você acredita.

*Pixilico*: - Eu nunca me ofendi. Eu acredito que quando eu morrer ou posso me tornar uma árvore, um peixe. Por que eu me ofenderia de ser chamado de um peixe se eles são pessoas? Escute professor, por isso eu sou contra essa história de... de... como é que é aquele nome? Aquele nome, professor, que

faz com o corpo? Porque aqui a gente enterra o morto.

Eu: Cremação.

*Pixilico*: Sim. Cremação, eu sou muito contra isso. Pra mim tudo volta pra terra e depois volta a viver como árvore, como beija-flor. Na Universidade eu aprendi aquele negócio de que “nada se perde, tudo se transforma”. A pessoa quando morre se transforma (PIXILICO, 08.10.2017).

Segundo *Pixilico*, a chegada dele no ambiente escolar foi repleta de tensões, dentre elas as sucessivas trocas de apelidos com os colegas. Com Pelado como parceiro, ambos se tornam agentes de nomenclatura designativa jocosa. O revide vem à altura: os amigos, ao perceberem a corpulência precoce de *Pixilico*, o designam jocosamente de bagre. Por questão de respeito e etiqueta Wapichana, os dois *kurinnau* (meninos) só não colocam nomes jocosos nos professores e é justamente o professor *Xaburu* que incentiva *Pixilico* a adotar uma nomenclatura auto designativa. Após desenhar com certa habilidade estética um beija-flor, aquela figura desenhada é tão elogiada, que *Pixilico* resolve autodesignar-se de *Pimidy*.

Ao falar sobre nomenclatura designativa, *Pimidy* reconhece que os nomes jocosos não constituem elementos de ofensa e traz para a discussão a noção de pessoa dos Wapichana, cuja base assenta-se naquilo que Viveiros de Castro (1986; 2002) chama de perspectivismo multinaturalista. Na visão cosmológica de *Pimidy*, a pessoa é vista como múltiplas formas do ser, o corpo (*nanaa*) é apenas invólucro, roupa de um substrato comum chamado *durunaa* (alma).

Um nominativo de um não humano atribuído ao ser humano não soa como ofensa, não presume insulto, a não ser que a conduta do nominador já se revele belicosa antes mesmo da nomenclatura. O revide dos demais meninos ao serem chamados

por nomes jocosos não é interpretado por *Pimidy* como um gesto hostil, pois o nome de “peixe gordo” não soa estranho à imagem que o beija-flor wapichana presume de si: “eu era bem gordinho” (PIMIDY, 08.10.2017).

A cremação, citada por *Pimidy*, viola brutalmente o corpo (*nanaa*) porque lhe veda o retorno para a Mãe-terra (*Daru dayan*). Para os Wapichana, há um curso natural: nascer (*xaktan*), viver (*maxaapan*) e morrer (*maukan*). A presença de um corpo morto assinala a presença do espectro e indica que o ciclo da vida da pessoa está fechado; um corpo cremado, por seu turno, não parece aos olhos dos Wapichana um fechamento aceitável do curso da vida, pois ali já não se tem mais um corpo e sim *pariti'inhau* (cinzas), uma outra substância, qualquer outra coisa menos corpo.

A fala de *Pimidy* abrange três variantes: o lugar da experiência, a intuição e a emoção, todas entrelaçadas nas malhas do parentesco wapichana. A incineração não é apenas do corpo, presume-se que se reduz às cinzas a história do espectro. Os Wapichana mais velhos consideram inconcebível um *mauka'u* (morto) sem um corpo inerte que intui na alma a vontade de chorar – “Não se chora por cinzas”, afirma *Pimidy* (08.10.2017).

O lugar da experiência diz muito na trajetória de *Pimidy*: as aulas se tornam cativantes para o beija-flor wapichana quando algo aparentemente trivial, um simples desenho em uma folha de papel, torna-se um nominativo de autodesignação. O segundo passo é aprender a escrever a palavra que traduz a forma não verbal expressa na imagem desenhada.

Como o inventário fonológico da Língua Wapichana possui “25 segmentos, dos quais, 17 são consoantes, 4 são vogais breves e 4 são vogais longas” (SANTOS, 2006, p. 32), o sistema vocálico wapichana mostra-se um desafio para *Pimidy* pronunciar o próprio nome em face da labialização da vogal *y*. A explicação para isso é o fato da avó de *Pimidy* ser bilingue e, durante o

período em que esteve no Surumu, o contato do *kurin* com a língua Wapichana acaba sendo circunstancial e esporádico.

O processo de nomenclatura designativa e de autodesignação torna-se para *Pimidy* e amigos algo dialógico: a primeira afecção é de ordem visual e abrange a paisagem, enquanto expressão vigorosa do mundo natural da flora e da fauna; a segunda, do campo da audição, impinge no vocabulário do menino (*kuraidiaunaa*) as formas gráficas e verbais do que está contido nos desenhos - *ywa'uz* (igarapé), *midikykyu* (serra), *pimidy* (beija-flor), e outros. . O diálogo aqui tem como interlocutores os *tuminhapkiidiayzunau* (professores), os sujeitos designados e autodesignados e os objetos de nomenclatura que compõem o mundo dos não humanos.

A experiência nominativa vivida na EEISD aciona dispositivos nativos e conscientes de reconhecimento nos meninos (*kuraidiaunaanau*), de modo que a lista de chamada utilizada pelos professores torna-se sinal visível daquilo que Gell (1998) designa como pessoa distribuída. Os Wapichana presumem que o nome registrado na folha de papel é, antes de tudo, um duplo da pessoa, uma das formas polifônicas que a alma (*durunaa*) enquanto força vital assume diante dos humanos.

Para compreender o processo de nomenclatura, as crianças, relata *Pimidy*, são ensinadas que no início *Tuminkaru* tudo nomina e os humanos recebem a dádiva dos nomes. Os ancestrais seguem com a nomenclatura e cada geração se responsabiliza por nominar a próxima. O que *Xaburu* faz naquela geração, seu avô tinha feito na anterior e *Pimidy*, como filho da geração seguinte, deve chamar para si o dever de nominar. Fala-se da obrigação moral de dar, receber e retribuir e furtar-se implica trazer maus augúrios de uma dívida não paga, de uma retribuição sempre à espera de um gesto de gratidão. Nem mesmo os seres do cosmo ousam negar uma nomenclatura e uma retribuição nominativa.

O RANI, um documento administrativo fornecido pela FUNAI, criado pela Lei do Estatuto do Índio, nº 6.001, de 19 de

dezembro de 1973, constitui um documento hábil para proceder ao registro civil, podendo constar nele um nome designativo ou de autodesignação indígena, mas, ainda que possa servir de meio subsidiário de prova na ausência do Registro Civil, não substitui a Certidão de Nascimento, documento obrigatório para os vivos.

Na aldeia Malacacheta, o RANI configura a materialidade de uma forma de reconhecimento nativo de nomes Wapichana e, de modo ampliado, mais uma forma polifônica da alma-nome (*durunaa yy*) manifestar-se mesmo que seja sob a forma documental própria dos povos indígenas. Pela tenra idade no momento inicial da nomeação wapichana, *Pimidy* perde de vista o empoderamento do RANI frente aos nominativos não indígenas para além dos limites da aldeia.

Ao completar 18 anos, em face da condição ilegível dos documentos oficiais que porta, em particular o RG, *Pimidy* decide tirar uma nova documentação, momento em que, inspirado pela intuição advinda da memória coletiva que nutre o zelo pelos costumes de nomeação indígena, solicita das autoridades competentes a inserção de informações pessoais wapichana no banco de dados do RG, como vínculo ao povo Wapichana e nome designativo indígena.

## **Um beija-flor no Exército**

Como é sabido, em tempo de paz, expressão jurídica própria do serviço militar obrigatório, o dever de alistar-se incide sobre os cidadãos brasileiros que completam 18 anos de idade, subsistindo a obrigação até os 45 anos completos, ficando as mulheres isentas da prestação obrigatória. Por silogismo coerente, o dever é extensivo aos povos indígenas por serem considerados brasileiros e *Pimidy*, consciente da obrigação cívica, ausenta-se da aldeia Malacacheta para servir ao exército brasileiro.

Deslocar-se, momentaneamente, da aldeia à zona de conforto do beija-flor wapichana, para a capital Boa Vista tem

um preço de dissabor: aqui, os estereótipos sobre os povos indígenas são implacáveis e figurativamente palpáveis. Sobre a estereotipização dos povos indígenas, afirma Bonin (2007, p. 156): os estereótipos se sobrepõem aos corpos dos nativos, criando posições sociais de inferioridade, de modo que ao se falar em índios as imagens sugerem existir um “estojo de identidade indígena”, cujos adereços são a flecha, o arco, e o cocar.

No quartel, todavia, além do estojo supostamente identitário que *Pimidy* não porta, há algo que rende incômodos maiores ao se alistar no exército, ou seja, o nome de branco dado por uma missionária católica:

Eu nunca gostei do meu nome de branco. No exército eu sofri muito, lá esse era meu nome de guerra e ficava muito grande na farda. Então os amigos me zoavam muito e colocaram em mim um apelido: Jackie Chan. Eles disseram: “você se parece com Jackie Chan, então a gente vai te chamar assim”. Eu cheguei em casa e falei pra meu pai: pai por que o senhor colocou esse nome em mim? Lá no Exército eles ficam rindo. O senhor ia ficar triste se eu mudasse meu nome? Ele me respondeu: “filho, se você mudar vai ter que mudar tudo, tirar documentos. Sua mãe sabe responder quem colocou esse nome em você”. Fui falar com minha mãe: mãe, por que a senhora escolheu esse nome? De onde a senhora tirou isso? Ela me disse: “tinha uma amiga minha, missionária, e ela disse eu vou escolher o nome do seu filho e eu concordei”. Como foi uma homenagem dos meus pais, eu decidi continuar com esse nome de branco. Agora do meu nome wapichana, desse eu gosto. Meu nome é beija-flor, Pimidy. Quando eu era criança os meninos só me chamavam assim e eu gostava, na escola eu só chamava meus amigos pelos nomes wapichana (PIMIDY, 18.03.2017).

*Pimidy* sente na pele algo muito próximo ao que Goffman (2015, p. 25) chama de o rigor dos “processos de admissão” e “mortificação do eu” empregados por “instituições totais”, nesse caso, o exército. Para o referido autor, a barreira que as

instituições totais impõem entre o internado e o mundo externo assinala uma primeira mortificação do eu. *Pimidy* experimenta o dissabor vindo da separação entre o corpo (*nanaa*) e a aldeia, entre a pessoa (*pidian*) e o mundo doméstico. Ali ele também passa por outra experiência que exige a cooperação do novato, a qual implica um teste de obediência, isto é, a perda, mesmo que momentânea, de umas das posses mais significativas do eu (*ungary*) para os Wapichana, o nome e, no caso dele, o nome indígena (*yy*). *Pimidy* sofre uma severa mutilação do eu, pois não lhe é concedido o mesmo direito de usar o nome de guerra como os demais, que são nominados pelo último sobrenome, nem a possibilidade de usar seu nome auto designativo. Grafa-se na farda, como ele diz o “nome de branco”.

Um nome jocoso na aldeia, como já foi esboçado, não é de uso ofensivo porque não tem como escopo produzir no nominado a vexação pública, o escárnio gratuito e tampouco sugere uma humilhação verbal ou qualquer forma injuriosa. Para *Pimidy*, quando a jocosidade parte de um parente (*paunary*), sabe-se que o desejo que mobiliza a nominação é apenas produzir o riso, por isso se diz: “Yryy naydap pa xazutan kaimena’u manawyn durunaa – Ele gosta de sorrir: é muito bom para a alma” (PIMIDY, 06.07.2017).

O apelido “Jackie Chan” parte dos brancos (*karaiwenau*) e, nos ouvidos do beija-flor wapichana, soa como um designativo de deboche. *Pimidy* não se reconhece na figura do ator chinês, embora saiba de quem se trata. Não vê em si qualquer semelhança física ou algum atributo que sirva de elo comparativo com o astro do cinema e das artes marciais. De algum modo, os Wapichana se reconhecem nos nomes jocosos a eles designados, ao passo que um apelido dado por um *karaiwe* não encontra recepção positiva, sendo rechaçado.

No caso de *Pimidy*, revidar o apelido não parece ser meio prudente. Primeiro, a quem endereçar o revide? Aos colegas que

o apelidam de Jackie Chan? Segundo, reproduzir a prática dos que o nominam não pressupõe nivelar-se com eles na intimidação gratuita de terceiros? Terceiro, requerer o uso formal do nome autodesignativo indígena não presume querer valer-se de um direito que não lhe assiste? Diante do poder institucional do Exército, *Pimidy* escolhe a resignação e o silêncio, embora por dentro, como ele afirma, “o beija-flor ainda está ali”.

A experiência desagradável desperta em *Pimidy* uma curiosidade que antes parece estar adormecida: de onde vem o nome de branco do beija-flor wapichana? Quem é o agente de tal nomeação? Na aldeia, o nome de branco jamais havia causado qualquer embaraço e agora, no Exército, enseja zombarias. Talvez, hoje, alguém possa interpretar a situação que ora se descreve como *bullying*, mas, segundo *Pimidy*, na época em questão, o ano de 2001, atos rotineiros de violência psicológica no exército não assumem outros contornos nem outras nomenclaturas que não seja a chacota recíproca entre os soldados.

Ávido por saber de onde vem o nome de branco, o beija-flor wapichana se dirige aos pais, presumindo que sejam eles os autores da nomeação. O pai (*Fa*) é o primeiro a ser indagado e prefere deter-se nas burocracias e consequências que envolvem a mudança de um nome designativo de branco: “filho, se você mudar vai ter que mudar tudo, tirar documentos”.

A mutabilidade de nomes entre os brancos não é tão simples, não basta querer, e mudar requer abertura de processo jurídico, audiências que demandam inúmeras explicações, além do ônus da prova que a pessoa incomodada deve apresentar para persuadir à justiça de que o nominativo que porta enseja à vexação pública. Também a mudança de nome envolve a emissão de outros documentos oficiais com o nome devidamente retificado, o que demanda ainda mais tempo.

O pai do Ego sugere que a mãe do beija-flor wapichana sabe quem é o agente de nomeação que ele procura: uma



missionária cristã, amiga do casal, a qual motivada pela amizade de longa data sente-se no direito de nominar a criança recém-nascida com um nome de branco pouco conhecido até mesmo na capital Boa Vista. O caráter pouco usual e a fonética incomum que informam o nome designativo de branco de *Pimidy*, depois da explicação dada pela mãe, já não interessam mais ao beija-flor da Malacacheta, afinal de contas a intenção dos genitores sumariza-se em um ato de dupla homenagem: homenageia-se a amiga missionária dando-lhe o direito de nominar o pequeno *Ximensud* e presta-se homenagem ao menino concedendo-lhe um nome de branco.

Terminado o período de prestação obrigatória de serviço militar, *Pimidy* regressa para aldeia Malacacheta, com os planos de cursar uma faculdade. Idealizou, a priori, dois cursos de graduação, Ciências Sociais e Direito, sendo aprovado no primeiro na Universidade Federal de Roraima.

## O casamento e a prole de um beija-flor

Na aldeia Malacacheta, *Pimidy* enamora-se por uma *kadyyny* (menina moça), com a qual se casa em 2003. Seguindo a tradição matrilocal, assenta moradia na casa do pai da noiva. Da união matrimonial nativa, nascem três filhos: Roberto<sup>17</sup>, o primogênito, atualmente com 13 anos; Aristóteles, 6 anos; e João, o caçula, 1 ano. Sobre o casamento, *Pimidy* diz:

O meu casamento teve uma coisa curiosa: eu pedi do pai da minha noiva a filha dele em casamento, ele aceitou, mas em uma reunião comunitária ele nos pegou de surpresa e disse que queria apresentar um casal novo pra comunidade, aí me chamou a filha dele pra nós se apresentar pra comunidade e convidou a comunidade pra ir pra casa dele que eu ia oferecer uma damorida. Só que nesse dia estávamos sem nada em casa. Mas sei que depois que saímos da frente da comunidade

---

<sup>17</sup> Adoto nomes fictícios para resguardar a identidade dos filhos de *Pimidy*.

corremos pra casa, pois sabíamos que o povo ia para nossa casa comer damorida, já que meu sogro tinha convidado todos. Sei que matamos uns frangos, sei que fizemos uma damorida simples, mas que todos provaram e ainda conseguimos um caxiri (PIMIDY, 30.10.2017).

O pai da noiva (*dary minxy'yaba*) aceita o pedido de *Pimidy* e lhe concede o direito de contrair laços matrimoniais com aquela que o beija-flor wapichana se enamora. Todavia, surpreende o jovem casal com um desafio para o noivo (*minxy'y*): ele tem que provar à aldeia que é capaz de prover alimentos, em clara alusão à figura do caçador e, mais que isso, honrar a palavra do sogro que havia prometido perante a comunidade que a festa estava garantida, pois o noivo haveria de oferecer damorida aos convidados. Não há outro termo senão desonra imperdoável o descumprimento da palavra do sogro, o casamento está em risco e *Pimidy* precisa agir.

Em certos casos, a nomeação designativa sinaliza traços morais do nominado, como a disposição para o trabalho (*kaydinhaa'u*) e a coragem (*ka'itian*) para enfrentar os inúmeros percalços que a vida impõe. O inverso também é verdadeiro, uma pessoa que demonstra preguiça ou má vontade de participar de trabalhos coletivos (os *ajuris*), assume perante a comunidade uma reputação oposta àquela propiciada por *ma'uzkan* (forte), que é a de preguiçoso (*zunziu*). Descola (1998) mostra que, na maioria dos povos indígenas amazônicos, a condenação à avareza constitui um princípio moral, desse modo, a preguiça supõe uma forma de desvirtuar a pessoa à medida que a indolência pode ser interpretada como um ato mesquinho com o próprio corpo, tendo em vista que priva a pessoa da capacidade produtiva em favor do coletivo.

Entre os Wapichana, um *zunziu* também pode ser aquela pessoa que não vai à caça, logo não tem carne para repartir com os demais, e ainda assim não se furta a receber a carne obtida pela

caça de outras pessoas sem que se comprometa com qualquer contrapartida. Em ambos os casos, o que está em jogo são as relações interpessoais.

Segundo *Xaburu*, uma forma de uma pessoa alcançar a aprovação de um futuro sogro (*imedukuz*) é demonstrando capacidade e coragem para trabalhar, provendo peixe (*kupay*), lenha (*zuaakari*) e carne (*dynai*). Para os Wapichana, ajudar (*kaminkia'ytan*) é um signo de respeito que traz sobre o praticante a boa reputação de nomes designativos de honra. *Xaburu* cita como exemplo expressões designativas que encham de orgulho o nominado: “Ungary iriben kaimenau’u kamin kiaytpan kaydinkizei da’y. O meu parente é bom e ajuda no trabalho ou Ungary minhayda’y kaimenaibe manawyn, meu amigo é generoso demais” (27.10. 2017).

*Pimidy*, embora saiba que não dispõe de muita coisa a oferecer, articula uma solução rápida e eficaz: sabedor que a damorida é uma comida preparada com peixe ou carne assada na brasa, com folha de pimenta malagueta, pimenta jiquitaia (famosa pelo ardor), goma de tapioca e sal a gosto, o beija-flor wapichana recorre à criação avícola que dispõe e, juntamente com a noiva e outros parentes, prepara uma damorida com carne de frango, fechando o cardápio com um caxiri, bebida feita a partir da fermentação da puba da mandioca. Aos olhos do sogro, *Pimidy* alcança a imagem de guerreiro (*ba'iakary*) e, por honrar a palavra do pai da noiva, ganha prestígio perante a aldeia.

A esposa (*Wi*) de *Pimidy*, há época do casamento, trabalha como professora seletiva do quadro estadual na EEISD e, no ano de 2007, decide cursar Medicina em Cuba. *Pimidy* fica na aldeia com o filho Roberto, dando total apoio à esposa. Dois anos após a partida, a esposa do beija-flor decide regressar ao Brasil, concluindo o curso em Boa Vista.

Por saber do peso ontológico que um nome designativo ou autodesignativo indígena porta, *Pimidy* decide não nominar os

filhos, levando em consideração a tenra idade de dois deles e o discernimento ainda raso do filho germano mais velho. Todavia, a decisão de não os nominar gera no beija-flor wapichana a sensação de uma dívida moral ainda não cumprida – retribuir a nomeação nativa que possui, levando o costume avante.

Meus filhos ainda não têm nome wapichana. Eu falei pro Roberto: você precisa ter um nome indígena. Mas não é de bolo, não pode ser de qualquer jeito, a escolha tem que ter um sentido. Ele ficou meio sem entender. Expliquei como era e apresentei vários nomes, ele ficou pensativo e depois disse: “agora não papai, depois eu escolho”. Falei pra ele: quando a gente for pra Malacacheta, eu vou te batizar lá (PIMIDY, 03.05.2017).

O costume avito<sup>18</sup>, segundo *Pimidy*, de nominar a próxima geração é levado a sério por ele, demonstrando até certa preocupação de que não haja interesse dos filhos em dar prosseguimento à prática cultural. Quando o beija-flor wapichana afirma para o filho primogênito “você precisa ter um nome indígena” reforça a ideia de dádiva: dar, receber e retribuir. Em outras palavras, presume-se que há uma responsabilidade moral que pesa sobre os filhos (*dainhau*) de *Pimidy*, a qual consiste em zelar o costume de designação nominal nutrido pelos nativos desde tempos pretéritos e que remonta às gerações dos lendários genearcas *Tuminkaru* e *Duid*, os quais, segundo informa *Xaburu*, aparecem nas narrativas míticas como sendo os primeiros progenitores a usar designações nominativas para o povo indígena Wapichana.

O que *Pimidy* chama de batizar não supõe uma formalidade ritual semelhante àquelas vistas em cerimônias cristãs, em que há um celebrante formal, munido de autoridade religiosa, e que apresenta a nomeação que a pessoa portará aspergindo água sobre a cabeça da criança, pelo contrário, é mais parecido com

---

18 Costume provindo dos avós.

um ato lúdico de *apichaytan* (mergulhar) e *kubautan* (pescar). Primeiro, trata-se de uma forma de entretenimento cuja alegria forja um momento mais sério que consiste na escolha de um nome pessoal (*pidian yy*); segundo, a pessoa nominável de modo algum é um Ximensud, ou seja, uma criança com menos de um ano, haja vista que a nomeação pessoal wapichana pressupõe um ato de discernimento de quem nomina e de quem é nominado.

## Um beija-flor na Universidade

Desde a mais tenra idade, *Pimidy* é ensinado que quem viaja tem muito o que contar. Sobre a ideia de um narrador, como um sujeito em movimento, Benjamin (1998) assevera que alguém que vem de longe é uma pessoa que correu o mundo. Os *kwad pazo* são alçados a esta condição não apenas pela idade avançada que possuem, mas porque, em algum momento, deslocaram-se por terras distantes, tendo vivido tempo suficiente para a aquisição de um amplo repertório de conhecimentos.

Se os 36 quilômetros que separam a aldeia Malacacheta da capital Boa Vista, por um lado, não significam uma distância razoavelmente longe, por outro, o que parece ser apenas um voo curto para o beija-flor wapichana mostra-se uma “viagem” formidável com várias histórias para contar. O próximo (*ata'azuu*) e o distante (*mynapu*) não são apenas palavras para *Pimidy*, mas formas de perceber o mundo. Em 2007, *Pimidy* obtém a aprovação no curso de Ciências Sociais – rapidamente, ao ingressar no âmbito acadêmico, torna-se um aluno ávido pelos novos conhecimentos e desejoso de engajar-se em projetos que possam dar algum retorno à aldeia Malacacheta.

Como graduando em ciências sociais, *pimidy* torna-se bolsista do programa proqualifica, compõe a equipe técnica da comissão própria de avaliação (cpa) da UFRR e, de modo proativo, publica um artigo sobre as mulheres na terceira idade

na revista *examãpaku*. Ao enfrentar inúmeros percalços, como dificuldades materiais e afetivas, *pimidy* chega até o quinto período de ciências sociais, momento em que, por circunstâncias supervenientes, decide trancar o curso. É justamente o interstício temporal do primeiro ao quinto período que descrevo nas linhas seguintes.

Ao indagar o beija-flor wapichana sobre o porquê da escolha do curso de Ciências Sociais, a resposta é incisiva: “Eu fui buscar na universidade a interculturalidade que eu só ouvia falar, a ciência dos brancos”. Não pretendo entrar nas polêmicas discursões sobre a terminologia interculturalidade – partilho apenas do pensamento daqueles que a concebem como um encontro de saberes e que a pesquisam a partir da noção de interculturalidade dos nativos (FEYERABEND, 2011; LISBOA, 2017), o que pressupõe as dúvidas, as indagações e a vontade de conhecer dos agentes da interação cultural, no caso da minha pesquisa, os Wapichana.

Quando examinam os desafios dos intelectuais indígenas no Brasil, Baniwa (2011) e Benites (2012) põem em relevo a importância da manutenção do comportamento nativo de diferença em relação aos saberes ocidentais, primeiro porque constitui uma forma binária de revide às práticas recorrentes de colonização empregadas nos meios educacionais; segundo porque a relação com os saberes não indígenas não se dá por simples aceitação do que é ensinado, ou seja, está mais próximo de uma forma criativa de apropriação antropofágica dos conhecimentos úteis para propósitos maiores como lutas sociais, políticas e defesas de direitos.

A presença de *Pimidy* na UFRR acompanha aquilo que Lisboa (2017) chama de fenômeno recente de demandas por acesso ao ensino superior. Melo (2000, p. 14) mostra que o dilema dos jovens indígenas estudar na cidade tem como escopo “ajudar seu povo a melhorar seus instrumentos de reivindicação por direito,

inclusive o de educação intercultural”. De modo mais amplo, o movimento indígena nas Terras baixas da América do Sul tem enxergado nessa alternativa uma possibilidade de fortalecer as lutas por direitos e melhorar as condições de vida nas aldeias.

A presença indígena no ensino superior pode estar ocupando o que seria uma nova fase do indigenismo, motivando políticas públicas destinadas a atender às demandas indígenas por acesso à educação universitária – e que envolvem não apenas o acesso, mas a permanência, a adequação curricular, o combate ao preconceito institucionalizado (LISBOA, 2017, p. 14).

O encontro de saberes almejado por *pimidy* lhe rende alguns desafios no curso de ciências sociais, dentre eles a permanência. *pimidy* sente-se sufocado pela falta de uma adequação curricular. O tempo célere da academia segue a linearidade do calendário universitário com quase nenhuma abertura para que o beija-flor wapichana possa dedicar-se, como antes, a eventos como a festa damorida, as cerimônias de casamento, e, sobretudo, as reuniões comunitárias mensais.

Se o currículo não favorece ou estimula *pimidy* a dá seguimento ao curso, o preconceito institucionalizado também ocorre ainda que de modo velado: no ato da matrícula, a instituição não viabiliza formas legais do jovem (*daunai*) beija-flor portar o nome indígena em listas de chamada, sob a alegação de que ciências sociais não é um curso diferenciado como os que são ofertados na licenciatura intercultural do instituto Insikiran, unidade administrativa e acadêmica responsável pela formação superior indígena da UNIVERSIDADE Federal de Roraima.

Diante da negativa e da ausência de dispositivo institucional próprio que assegure o uso do nome designativo de *Pimidy* seja nos bancos de dados ou nas listas formais de presença, *Pimidy* reage e não abre mão de ser designado com o nome Wapichana que porta. Para facilitar os processos de comunicação com os

colegas, resolve apresentar-se com o nominativo em português: o beija-flor wapichana. Nem por isso o convívio no ambiente universitário torna-se menos tenso – se, por um lado, a turma de ciências sociais recepciona a autodesignação nativa de modo amistoso, outros estudantes de cursos variados o ignoram ou desmerecem o designativo nominal reduzindo-o a mero apelido. Segundo *Pimidy*, a maior receptividade ao nome autodesignativo de beija-flor é manifesta entre os docentes.

Em afirmação praticamente tautológica, sustento que os dilemas sociais e culturais enfrentados por *Pimidy* são extensivos a tantos outros discentes vindos de aldeias e que ingressam na UFRR. *Pimidy*, já não mais se sentindo em sintonia com o curso de ciências sociais, decide cursar Direito em uma faculdade particular, inspirado na trajetória de êxito da advogada wapichana Joênia Carvalho, primeira índia a fazer defesa oral em um processo no Supremo Tribunal Federal (STF), no caso da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

O beija-flor wapichana consegue cursar até o quarto período de Direito e, por não se familiarizar com a linguagem de jargões jurídicos e excessivas expressões em latim, além das elevadas mensalidades, opta por desistir do curso. Na atualidade, *Pimidy* motivado pela carreira exitosa da esposa médica, cursa odontologia na Faculdade Cathedral. “Às vezes, eu falo que sou casado com uma médica e as pessoas dizem: ‘Olha! Eu conheço algumas pessoas como você que casou com uma branca’. Então eu digo: mas a minha esposa é índia também e as pessoas ficam admiradas dela ser uma índia médica” (PIMIDY, 08.10.2017).

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação, que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (BHABHA, 2013, p. 130).



O estereótipo de que há certas profissões impensáveis para os índios ainda é uma forma vigorosa de preconceito em diversos meios sociais ou institucionais. A premissa é a de que índio só é índio com a tríade identitária: flecha, arco e cocar. Para os mais radicais, índio na magistratura ou nas ciências médicas se não é sacrilégio configura, no mínimo, um ultraje.

### **Considerações finais**

O ato de nomear procede de um esforço cultural que demanda convenções sociais e critérios sancionados pelo coletivo, desse modo, para compreender-se o processo de construção da pessoa na aldeia Malacacheta, não se pode perder de vista como cada Wapichana faz uso de seu corpo e tece imagens sobre si, a partir de designações e autodesignações e isso engloba desde razões morais na escolha de um nome quanto aos apelos à cosmologia nativa.

Nomeia-se para trazer à existência a alma das coisas, evoca-se um nome para dar vitalidade à cultura, pronunciam-se nomes próprios para se reafirmar as percepções designativas e as formas polifônicas de autodesignação entre os Wapichana. Um nome pessoal nativo é um modo formidável de reconhecer iguais e fazer-se reconhecido entre eles, é afirmar-se enquanto sujeito autônomo, dito de outro modo, nominar implica autodeterminar-se como povo, como grupo social, como nativo e como pessoa.

### **Referências bibliográficas**

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2013

BANIWA, Gersen dos Santos Luciano. **Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. Tese (Doutorado em antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

BENITES, Tônico. Tradições e conhecimentos Kaiowá e história das formas de dominação. In: LUCIANO, Gersem José dos Santos; HOFFMANN, Maria Barroso; OLIVEIRA, Jô Cardoso de (Orgs). **Olhares indígenas contemporâneos II**. Brasília: Centro indígena de estudos e pesquisas – CINEP, 2012.

BONIN, Iara Tatiana. **E por falar em povos indígenas... Quais narrativas contam em práticas pedagógicas?** Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul., Porto Alegre, 2007.

CADETE, Casimiro Manoel. **Dicionário Wapichana-Português, Português-Wapichana**. São Paulo: Loyola, 1990.

DESCOLA, Philippe. **Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia**. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 23-45, abr, 1998.

DINIZ, Edson Soares. Os Iviakuxí e os Wapitxâna: índios integrados ou alienados? **Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica**. v. 2, p. 93-100, 1967.

FARAGE, Nádia. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese (Doutorado em Literaturas de/ Língua Portuguesa), Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. Instruções para o presente: os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: Albert, B., & Ramos, A.R. (Orgs.) **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**, São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FEYERABEND, Paul. **A ciência em uma sociedade livre**. São Paulo: Unesp, 2011.

GELL, Alfred. **Art and agency: na anthropological theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HERMANN, Lucila. **A organização social dos Vapidianos do Território do Rio Branco**. São Paulo. Dissertação (Mestrado), Escola de Sociologia e Política, 1946.

HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nomação no noroeste amazônico. *Mana*, n. 8, v.2, p. 45-68, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LISBOA, João Francisco Kleba. **Acadêmicos indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na universidade: entre a formação e a transformação**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, Universidade de Brasília (UNB), 2017.

MELO, Maria Aparecida de Souza. **Metamorfoses do saber Macuxi/Wapichana: memória e identidade**. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade do Amazonas, 2000.

MENGET, Patrick. **Em Nome dos Outros. Classificação das Relações Sociais entre os Txicão do Alto Xingu**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim, 2001.

OLIVEIRA, Odamir; SILVA, Bazilio da; SILVA, Nilzimara de Souza. **Paradakary urudnaa: dicionário Wapichana/português, português/Wapichana**. Boa Vista: EDUFRR, 2013.

SAHLINS, Marshall David. **What kinship is... and is not**. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SANTOS, Manoel Gomes dos. **Uma gramática do Wapixana (Aruák) - aspectos da fonologia, da morfologia e da sintaxe**. Tese (Doutorado em Linguística), Campinas, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2006.

TEMPESTA, Giovana Acacia. **A produção continuada dos corpos**. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas, Instituto

de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas  
- UNICAMP, 2004.

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. Circuitos de sangue: corpo, pessoa e sociabilidade Karitiana. **Revista Habitus**. v. 5. n. 2. p. 275-300, jul./dez., 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

# CAPÍTULO VI

## “Conhecer o mundo”: trajetórias masculinas de deslocamento Wapichana

Nathália Bianca da Silva Martes

### Introdução

A mobilidade de indígenas para os centros urbanos é um fenômeno que cada vez mais vem ganhando foco de pesquisas antropológicas e proporcionado novas possibilidades de abordagens teóricas que caminham por diversas questões. Em razão da proximidade da cidade de Boa Vista, capital de Roraima, com terras indígenas no Brasil, na Venezuela e na Guiana, a cidade chama atenção de indígenas que ocupam essa região fronteiriça e que constantemente se deslocam à procura de determinados serviços, entre estes, a educação escolar, assistência médica, emissão de documentos, aquisição de mercadorias, trabalho e lazer, entre outros.

Desse modo, a mobilidade realizada pelos indígenas na região das Guianas, é concebida pelo movimento indígena como deslocamento, em oposição a migração, pois argumentam que migrantes “são os não indígenas que vieram de outras regiões do país e passaram a viver em Roraima, um local distinto da sua terra de origem”. (LIMA e SOUZA, 2016, p 27-28).

Além de procurar satisfazer essas necessidades pontuais, os povos indígenas que habitam Boa Vista, de forma permanente ou temporária, a concebem como uma porção do seu território de ocupação histórica. Estudos de arqueologia (NEVES, 2005), linguística e histórica (HILL, 2013) e etnohistória (FARAGE, 1991) informam que os deslocamentos fazem parte da estrutura social dos povos indígenas da Amazônia e das Américas como um todo.

É claro que com o processo de colonização esses deslocamentos sofreram restrições, mas não significou sua falência.

Este artigo explora as trajetórias de deslocamento de homens da etnia Wapichana<sup>19</sup>, que deixaram suas comunidades de origem, localizadas no vale do Rupununi, na Guiana, entre os anos de 1980 e 2000, e que escolheram se fixar na cidade de Boa Vista, vivenciando diversas experiências no processo de deslocamento e vida no contexto urbano como forma de acesso ao conhecimento, sendo mais comum aos homens a oportunidade de se deslocar. Esses homens apontam que, dentre outras coisas, saíram de suas comunidades de origem, na Guiana, para “conhecer o mundo”. O objetivo é evidenciar que o deslocamento de homens Wapichana se trata de uma expressão ou aspecto da masculinidade indígena, inserida na dinâmica da estrutura social das Guianas, e que mesmo depois do intenso contato, o deslocamento persiste diante de novas dinâmicas sociais. Privilegia-se neste trabalho a narrativa de homens Wapichana<sup>20</sup>, com idades entre 37 e 67 anos e que vivem atualmente fixados na cidade de Boa Vista.

Entre os Wapichana, Farage (1997, p. 135) observa que “conhecer o mundo” enfeixa a aquisição de conhecimento a partir de experiências vivenciadas. Assim, “conhecer espaços mais amplos do que a própria aldeia de origem constitui, é certo, fator respeitável de conhecimento”, sendo mais comum aos

---

19 Os Wapichana são falantes de uma língua da família linguística Arawak e suas aldeias encontram-se espalhadas pelos campos e serras numa extensa região fronteira entre Brasil e Guiana. No Brasil habitam predominantemente a região conhecida como Serra da Lua, alto rio Branco, além de aldeias nas regiões de Amajari, Baixo Cotingo e do Surumu, e das aldeias mistas, Wapichana/Macuxi, nas regiões do Taiano, Amajari, São Marcos e Surumu (FARAGE, 1997; CIRINO, 2008). Na Guiana ocupam a região do Rupununi.

20 Os homens Wapichana aqui citados são: Robério, 67 anos, da comunidade Aishalton; José, 55 anos, da comunidade Karaudanawa; Carlos Vicente, 50 anos, da comunidade Sawariwau; Carlos Antônio, 49 anos, da comunidade Awarewaunau; Paulo, 48 anos, da comunidade Karaudanawa e Renato, 37 anos, da comunidade Aishalton.

rapazes solteiros essa oportunidade através da busca de trabalho em outros lugares, tendo que voltar e dividir o conhecimento adquirido fora da aldeia. Logo, entende-se que a experiência de conhecer o mundo se insere na lógica de construção da masculinidade Wapichana.

Essa assertiva corrobora o próprio modelo etnográfico proposto por Rivière (2001), para a região das Guianas, em que homens são os mais propensos aos deslocamentos por inúmeras razões, entre elas, a residência matrilocal, praticada na região. Além disso, o autor aponta duas formas de mobilidade da população:

A primeira delas consiste em movimentos contínuos entre aldeias, realizadas por indivíduos ou famílias nucleares, em resposta a toda uma gama de motivos: visitar parentes, explorar recursos localizados em determinados lugares, evitar fatos desagradáveis. A segunda forma se revela por meio de grandes conflitos que geram a cisão do grupo e cuja causa é basicamente política. (p.68).

Logo, observamos que entre os povos indígenas que se deslocam constantemente, a saída da comunidade de origem é motivada por inúmeros fatores. Não obstante, o contato de indígenas com não indígenas, a partir do séc. XVIII trouxe novas dinâmicas que proporcionaram novas formas de deslocamento.

Assim, Lasmar (2005) aponta que nas últimas décadas, a busca por assistência médica, educação escolar ou trabalho assalariado, por exemplo, tem intensificado o deslocamento de indígenas, que se orientam, sobretudo aos núcleos urbanos. Segundo a autora, a comunidade e a cidade representam, para os índios, modos distintos de existência que organizam modos de vida diversos. Se o deslocamento de indígenas para a cidade é um fato que está a cada dia se tornando mais intenso, “isso não subtrai da vida em comunidade o papel de referência simbólica.” (LASMAR, 2005, p.145).

Por sua vez, Andrello (2006), em suas viagens pelos rios Içana e Uaupés, relata ter entrevistado o processo de migração de indígenas e o crescimento de centros urbanos regionais, e destaca que no rio Uaupés a ida de famílias indígenas para a cidade era ainda mais acentuada devido ao programa de “catequese e civilização de índios” dos missionários salesianos que se estabeleceram ali desde 1920. Com a abolição do regime de internatos e a construção de escolinhas, em 1980, “[...] manter os filhos na escola após o término das primeiras séries passou a ser um dos vetores, talvez o principal, de deslocamento de famílias indígenas em direção à cidade.” (ANDRELLO, 2006, p. 30). Logo, corroborando com Andrello (2006), o acesso de indígenas ao “mundo dos brancos” associa-se às próprias capacidades subjetivas.

Diante desse quadro apresentado, arriscamos dizer que o processo de deslocamento indígena persiste sobre diversas mudanças políticas, econômicas e culturais que foram impostos ao longo do tempo, decorrentes do processo histórico de contato, e que os fatores e/ou motivações só aumentam para estimular ainda mais esses deslocamentos, e os Wapichana se inserem nesse panorama.

### **Trajetórias masculinas de deslocamento Wapichana**

O deslocamento pode se apresentar como experiência distinta em diversos contextos e particulares em cada sujeito. No entanto, os homens, interlocutores desta pesquisa, apresentaram nas narrativas de suas trajetórias alguns pontos em comum que evidenciam as dificuldades e enfrentamentos que somente os indígenas encontram nas experiências de deslocamento e nas cidades. Na tentativa de satisfazer anseios que na comunidade não era possível alcançar, os homens Wapichana foram para outras localidades em busca de conhecimento e de oportunidades,



tal como eles mesmo destacam em suas falas, e assim, entre as décadas de 1980 e 2000 esses homens iniciaram suas trajetórias de deslocamento. Essa circulação de pessoas entre a fronteira Brasil/Guiana ocorre de diversos modos, seja a pé, de bicicleta ou carona, e podem ser feitos diretamente da comunidade para a cidade ou para uma ou mais outras comunidades no Brasil, e depois se instalam na cidade.

Em sua narrativa, Seu Robério, de 67 anos, já inicia dizendo que não lembra direito quando ou onde exatamente chegou na primeira vez que veio para o Brasil, justificando: “porque andei por aqui, andei por lá”, demonstrando que havia percorrido muitos lugares em sua vida. Mas com o auxílio de sua esposa, ele foi aos poucos capturando em sua memória as andanças que já havia feito até chegar a Boa Vista. Conta que veio a primeira vez sozinho para a capital roraimense, para conhecer, na década de 1980. Nesse período já era casado, e sua esposa ficou na comunidade, enquanto ele conhecia a capital roraimense. Antes disso, Seu Robério já havia se deslocado para outras localidades para conhecer e trabalhar. Relata que já viveu na Vila Apoteri, na Guiana, onde ficou um tempo trabalhando com balata<sup>21</sup>, quando tinha entre 15 e 17 anos de idade mais ou menos, e que conheceu também outras comunidades próximas a sua, na Guiana.

Quando se casou, saiu definitivamente de sua comunidade, mudando-se para a comunidade de sua esposa, também na Guiana. Entre os Wapichana, o princípio de matrilocidade exige que o homem mude para casa do seu sogro e passe a lhe prestar serviços (derrubada do mato para construção de maloca e roça, caça e pesca) como forma de pagamento da mulher, e ainda, seus serviços são prova de virilidade e qualidade de futuro pai de família (homem trabalhador que consegue alimentar sua família) (HERRMANN, 1946). E isso o seu Robério fez questão de enfatizar ao dizer que quando foi conhecer a mãe e o avô

---

21 Látex tirado de uma árvore da América tropical conhecida como balateira.

de sua esposa, a primeira coisa que lhe perguntaram foi: “Tu é trabalhador?” e sua confirmação foi seguida da aprovação para o casamento, passando assim a ajudar cotidianamente a família de sua esposa.

Nessa trajetória de deslocamento, a esposa de seu Robério passa a acompanhá-lo para trabalhar, desempenhando atividades domésticas em casa de família quando vinha à cidade. E logo depois, quando sua única filha termina o ensino fundamental na comunidade de origem na Guiana, eles sem mudam em definitivo para Boa Vista. Perguntado sobre a comunidade e o porquê de ter vindo morar em Boa Vista, seu Robério destaca que a vida, antes, era muito difícil lá, pois só tinha que trabalhar de roça, e que lá não tinha como vender o que produzia, pois não tinha feira, e que o governo não ajudava.

É importante destacar que seu Robério narra um período de tempo que engloba a década de 1980 e 1990. Hoje ele ressalta que a comunidade está muito mudada, que já tem muitas casas, escola, comércio e outros ambientes. Apesar de tudo isso, seu Robério, enquanto o mais velho dos entrevistados aponta uma questão importante que constitui esse quadro de movimentos indígenas que caracterizamos como deslocamento, quando comenta:

Nossos avôs viajavam muito também pra cá. Boa Vista não era nem Brasil ainda, era dos indígenas antigos. Daí foi chegando o pessoal e foi espantando eles (índios) pra lá (vale do Rupununi, na Guiana), e é por isso a gente agora mora lá. (ROBÉRIO, 67anos).

Essa sua afirmativa se enquadra na conjuntura da colonização no vale do rio Branco, onde muitos indígenas fugiram para a região do Rupununi para não serem escravizados e/ou viver em aldeamentos. De acordo com Farage (1991), o processo de colonização na região do rio Branco antecederia a colonização na Guiana. Os Wapichana e outros povos da região

foram alvo de escravização no início da colonização portuguesa, orientada para o vale do rio Negro. Na segunda metade do século XVIII, após as reformas pombalinas e como forma de estratégia militar, a ocupação portuguesa no Rio Branco tem o intuito de impedir invasões espanholas e holandesas, utilizando os aldeamentos indígenas. No mesmo período, o apresamento de escravos índios igualmente os atingiu no contexto da colonização holandesa da Guiana.

Outro que nos narra sua trajetória é José, de 55 anos, que conta que saiu a primeira vez de sua comunidade com 16 anos, depois de perder o pai, e não ter mais ninguém que o sustentasse. Assim ele tinha que arrumar um serviço e conta que foi justamente para Boa Vista que ele veio para trabalhar. Assim, conta que arrumou um patrão ainda na Guiana e que o mesmo o trouxe para Boa Vista, onde trabalhou na capinação do quintal dele. Ficou um mês na cidade e depois foi direto para a região da Serra da Lua<sup>22</sup>, pois lá José tinha parentes que podia contar com ajuda deles, tendo a casa como ponto de apoio. Depois de um tempo, que ele não soube estimar quanto, veio para a capital roraimense, em 1982, e aqui conheceu sua esposa.

Para Carlos Vicente, de 50 anos, sua trajetória de deslocamento tem início aos 18 anos, quando saiu de sua comunidade, e diz que ficou um ano trabalhando para um fazendeiro que o trouxe da Guiana para Boa Vista. Depois disso, o “patrão” levou Carlos Vicente de volta para Guiana e ficou um tempo por lá sobrevivendo das coisas que tinha comprado na cidade.

As coisas que eu comprei aqui já tava acabando, aí eu disse: Eu vou voltar. Aí eu comecei a conhecer Boa Vista, fiquei rolando por aí né, e com o tempo fui conhecendo as pessoas aqui, conhecidos de lá (Guiana), como minha mulher também. Conheci Maria (esposa), aí saímos juntos daqui de Boa Vista

---

22 Terra indígena demarcada de forma descontínua.

pro interior, pra trabalhar em fazenda, e passamos quase 2 anos lá. Aí meu filho, que tá com 25 anos hoje, nasceu e ficou pesado, pois ganhávamos pouco. Então nós pensamos, eu e ela, em juntar dinheiro. Foi uns 5 anos juntando dinheiro, pra comprar terreno, e nesse tempo a gente ganhava 150 reais por mês. Ai a gente veio pra Boa Vista, encontrei um cara que vendeu terreno no Centenário (bairro), esse terreno nem tinha documento, era invasão, aí a gente fez barracozinho e ficamos. (CARLOS VICENTE, 50 anos).

Nota-se que Carlos Vicente aproveitou a oportunidade, saindo para trabalhar, para conhecer Boa Vista e logo conheceu sua esposa que também é da Guiana. Isso corrobora a análise de Farage (1997), sobre os homens saírem de suas comunidades para conhecer outros espaços e encontrar uma esposa. Outra coisa a se destacar é que a cidade de Boa Vista se apresenta para os povos indígenas como um lugar de oportunidade, apesar das dificuldades, e assim Carlos Vicente justifica sua saída definitiva da comunidade como lá sendo um lugar difícil, naquela época, sem muitas oportunidades.

Carlos Antônio, de 49 anos, inicia sua trajetória de deslocamento aos 12 anos de idade. Conta ele que surgiu uma oportunidade por meio de uma carona e foi trabalhar em uma fazenda na comunidade Muriru, na TI Serra da Lua. Depois de vários anos morando em Muriru, em 2012 decidiu vir morar em Boa Vista com a família, e perguntado sobre porque vir para Boa Vista, Carlos Antônio desabafa:

Vim embora porque lá era difícil. Difícil de achar as coisas, roupa, calçados, essas coisas assim, era muito difícil, parecia um lugar isolado (comunidade de origem). Lá na Guiana, ali mesmo onde a gente morava (Muriru), a gente trabalha só pra comer, só pra sobreviver, não tem pra onde vender, porque não tem mercado perto, não tem gente que compra, não tem nada. Eu passei pra cá e nunca mais voltei pra lá, até hoje [...]. Lá na comunidade não tinha escola, pra educar ensino médio, só tinha mesmo

escola até o ensino fundamental, e eu vim pra cá porque eu precisava continuar os estudos dos meus meninos. Quando eles estavam pra inteirar o nono ano eu já estava ficando preocupado, porque eu queria que eles continuassem os estudos deles né, aí nisso tive a ideia de vir pra cá par Boa Vista. (CARLOS ANTÔNIO, 49 anos).

Assim, em busca de educação de qualidade para seus filhos, vendeu todos seus bens em Muriru e veio morar na capital roraimense. Cada vez mais os indígenas vêm incorporando o discurso de que o estudo, e conseqüentemente o acesso a uma profissão, representa um caminho de prestígio, sendo a escola um lugar que proporciona o acesso a um tipo de conhecimento intrinsecamente poderoso (Lasmar, 2005). Nesse constante ir e vir dos indígenas, Carlos Antônio explica:

Rapaz, na história do indígena, acho que não tem fronteira pra ele não, se ele quer ir pra qualquer canto ele vai, se ele quiser voltar ele volta de novo, todo canto ele vai, é assim. Se ele quiser ir daqui lá pra Guiana ele vai. A mesma coisa se ele quiser voltar de novo, ele vai voltar. Os indígenas são sem fronteira. Eles varam qualquer coisa. Nas minhas viagens acho que eu já conheci o estado de Roraima todo, trabalhando né. A gente vai trabalhar e acaba conhecendo outros lugares. Em todo lugar eu já fui, Alto Alegre, Amajari, fazendo qualquer tipo de trabalho. Eu já trabalhei de vaqueiro, roceiro, tomando conta de fazenda, tomando conta de sítio. Mas é bom, porque quando tu vai andando, tu vai conhecendo lugares né. (CARLOS ANTÔNIO, 49 anos).

Esse depoimento de Carlos Antônio nos confirma a ideia de viajar para conhecer, de vivenciar novas experiências. Segundo Farage (1997) a forma como os Wapichana acessa o conhecimento é justamente pelo acúmulo de experiências nesses processos de deslocamento ao longo da vida. Esse conhecimento não é algo restrito ou especializado aos Wapichana, todo conhecimento é válido e cumulativo, onde o adulto pleno é considerado *Kwad pazo*.

Em suma, o *kwad pazo* é um sábio, e a sabedoria, para os Wapishana, é um derivativo necessário da experiência de vida. Os *kwad pazo* por vezes são chamados, bem como se auto intitulam, jocosamente, *restos de kotuanao*, antigos, porque, além de narradores, são igualmente coparticipantes de um passado cuja memória os mais jovens não partilham por experiência própria. (FARAGE, 1997, p.134).

Paulo, de 48 anos, também nos narra sua trajetória, e fala que sua primeira experiência de deslocamento foi ainda criança, ao sair de sua comunidade de origem, depois do falecimento de seu pai e para morar em Lethem, cidade da Guiana fronteira com o município de Bonfim, em Roraima. Lá ele mora com a mãe até os 14 anos, e resume bem sua vida entre o ir e vir na fronteira:

[...] quando era feriado eu vinha para o outro lado (fronteira), pra Bonfim, pra trabalhar e ganhar meu trocadinho e poder comprar roupa, sapato, pra estudar. Era assim, vinha trabalhar e voltava pra estudar. Só que eu não gostava muito da escola, aí eu fugi de lá, quando eu tinha 14 anos, então eu não terminei né (os estudos). Então eu atravessei pra cá pra Bonfim, comecei a trabalhar (em fazenda), passei seis anos com patrão, molhando a horta dele, capinando, plantando tomate. Um dia o pessoal me encontrou lá e me disse: “ não rapaz, vamos embora, lá na cidade é melhor”. Então eu vim pra cá (Boa Vista) e comecei trabalhar em plantação de arroz. (PAULO, 48 anos).

Paulo passa a viver em Bonfim por dois anos, e veio pela primeira vez para Boa Vista com 16 anos, onde conhece sua esposa na cidade, também Wapichana, casa e tem dois filhos. Mesmo fixado na cidade, Paulo continua a se deslocar para Guiana para trabalhar em garimpo. Recentemente sua esposa se separou dele, e nesse momento de sua vida revela um desejo: “Eu estou pensando eu ajeitar minha moto, que quebrou uma peçazinha dela, e sair por aí, conhecer os lugarzinhos”.

Quando começa a narrar sua trajetória de deslocamento Renato destaca que “tinha que me virar sozinho”. Saiu de sua

comunidade de origem, com 20 anos de idade, para trabalhar no Brasil, e com voz saudosa, destaca que sua mãe chorou muito quando ele saiu de casa pela primeira vez, pois ele era filho caçula. Como seu pai não tinha mais condição de sustentá-lo, ele veio em busca de procura de trabalho, ou seja, ele tinha que “se virar” agora. Justifica sua saída dizendo que naquele tempo não tinha emprego em sua comunidade.

Assim, veio da Guiana de bicicleta, junto com o pai, até a comunidade Canauanin, na região das Serra da Lua, onde seu irmão mais velho o esperava. Lá ficou um tempo, cuidando de hortas, e depois, com a ajuda de seu irmão, Renato vem para Boa Vista, também de bicicleta, e consegue um emprego por indicação, para trabalhar numa fazenda próximo da capital:

Quando eu vim pra cá, eu fui direto pro bairro Buritis. Aí eu cheguei assim né, meu irmão me entregou pra uma senhora e disse: “olha, esse aqui vai ajudar a senhora [...] Ai eu fiquei aqui sozinho, fazendo limpeza de motor, cata-vento, numa fazenda, fazendo pintura, ajudava assim, minha vida era assim”. (RENATO, 37 anos).

E assim Renato passa a trabalhar em uma fazenda, mas depois de um tempo sai desse emprego e vai trabalhar em uma plantação de pimentão no bairro Monte Cristo, e por intermédio de alguns amigos que fez, conhece sua esposa, inicia um namoro e depois se casam, passando a viver com ela e seus sogros no bairro Aracelis, onde vive até hoje.

Nota-se, a partir das trajetórias aqui evidenciadas, que os homens se deslocam em busca de oportunidades de trabalho assalariado, e que as chances de conhecer novos lugares e vivenciar novas experiências se somam aos anseios e necessidades que os levam para outros lugares. Além disso, percebe-se que a maioria deles saíram de suas comunidades a primeira vez levados por não indígenas (fazendeiros/patrões) para prestar serviços em fazendas e sítios da região em troca de algum dinheiro. Essa

exploração da mão e obra indígena é resquício do processo colonizador, onde esses fazendeiros/patrões aproveitam-se dos indígenas que não conhecem as leis trabalhistas e que vendem sua força de trabalho em troca de bens (alimentos, roupas, calçados, e outras quinquilharias .) ou pagamentos muito baixos.

Assim, Oliveira (2010) observa que parte desse contingente indígena que chega em Boa Vista segue para trabalhos nas fazendas e outros desenvolveram diferentes atividades urbanas (domésticas, lavadeiras, limpadores de quintais, e outros.), mas sempre envolvidos no dinâmico movimento de deslocamentos entre o urbano e as comunidades na área rural, e assim, mesmo já estando instalados na cidade, onde alguns conseguem um terreno por meio de invasão, ou pagam aluguel, a dinâmica de deslocamento ainda persiste indo visitar parentes que deixou nas comunidades e vice e versa.

Poder contar com parentes de outras localidades serve como apoio para a mobilidade, podendo assim se hospedar na casa desses parentes e ter ajuda com indicações de trabalhos, assim, a relação parental está além da fronteira e a dinâmica sociocultural ainda resiste nos laços familiares, tal como diz Carlos Vicente: “Quando eu vim pra cá pra cidade, quem me ajudou foi minha tia”. Nessa rede de relações e contatos “[...] a casa de parentes é ao mesmo tempo um lugar de passagem e uma referência permanente. Como lugar de passagem, além dos seus residentes fixos, ela recebe periodicamente alguns de seus membros que “circulam” [...]” (MARCELIN, 1999, p.36).

Depreende-se que o fato de poder contar com o apoio de algum familiar pode ser considerado, também, como um fator responsável pelo processo de saída da comunidade para o contexto urbano, e nesse novo espaço a família se torna rede de apoio, onde a casa do parente se torna um espaço que dá sentido às relações familiares, que de acordo com Marcelin (1999) se torna uma referência permanente para os recém-chegados e uma



matriz simbólica da coletividade familiar. Nesse novo contexto, passam a desenvolver novas atividades sociais na cidade.

Nos dias que correm, é ainda maior o constante contato entre as fronteiras Brasil/ Guiana que os indígenas fazem questão de manter. Em períodos de fim de ano e férias também é comum ver jovens e crianças passando essas temporadas em Boa Vista, mas também ocorre o inverso, dos que vivem na cidade de irem para o “interior”, termo que usam para designar as comunidades que estão em áreas rurais e terras indígenas demarcadas. De tal forma, os laços familiares são sempre renovados e o modo de viver em comunidade nunca é esquecido. De acordo com Cardoso de Oliveira (1968), em seu estudo pioneiro sobre índios na cidade, a ideia da “persistência” dos modos de vida da aldeia na cidade deve ser entendida como a manutenção dos elos tribais nas condições de vida urbana, e até hoje é possível notar essa “persistência”, observando as relações nos espaços de sociabilidade na cidade de Boa Vista.

Uma vez na cidade, muitos dos homens optam por permanecer, dando início a suas trajetórias no contexto urbano, tornando-se índios na cidade, cujo meio de vida se apoia em serviços braçais, como pedreiros por exemplo. Nesse contexto, vivem experiências diversas, situações e transformações sociais, encaradas como desafios diários que procuram vencer para sobreviver no espaço urbano, tais como o preconceito, a língua, e as poucas e mal remuneradas oportunidades de trabalho.

### **A busca por “trabalho”**

Anteriormente, foi possível observar que os homens evidenciam em suas narrativas distintas e semelhantes experiências de deslocamento de suas comunidades de origem até chegarem na cidade de Boa Vista, onde atualmente estão fixados. São diversas as motivações que levam as pessoas a se

deslocar. Entre os homens, interlocutores da pesquisa, somado a vontade de conhecer novas localidades, a oportunidade de encontrar um trabalho assalariado levou muitos a sair de suas comunidades. No entanto, quando chegam à cidade de Boa Vista para se fixarem, essas oportunidades são restritas, tal como descreve Namen (1996):

Entre os fatores que dificultam ou até impedem o ingresso no mercado de trabalho [de populações indígenas], estariam a falta de conhecimentos sobre a vida na cidade, instrução escolar e formação profissional, bem como a discriminação em relação a certos trabalhos que requerem, do ponto de vista do empregador, boa aparência e caligrafia. Limitações linguísticas, isto é, o fato de não dominarem com fluência a língua portuguesa, e dificuldade de compreender o sistema monetário, muitas vezes inviabilizam também o ingresso no mercado de trabalho. Em algumas situações, a falta de documentos e o desconhecimento das leis trabalhistas por parte dos índios fazem com que as coisas se tornem ainda mais difíceis. Além do mais, a própria discriminação étnica parece estar na base destas dificuldades e impedimentos. (p. 50).

Assim, quanto à relação de trabalho na cidade, os homens são os que mais encontram dificuldades de conseguir e se subordinam, na maior parte das vezes, ao trabalho braçal (construção civil), como vendedores ambulantes ou como trabalhadores diaristas (limpeza de quinta, eletricitas ou consertando coisas do lar). Namen (1996) destaca também que, aparentemente, são mais as mulheres que ingressam no mercado de trabalho por inspirarem confiança. Diante disso, os homens enxergam a importância de suas companheiras, que ajudam no sustento da casa quando eles não conseguem emprego, apontando-as como guerreiras e trabalhadoras.

Em sua tese, Santos (2014), aborda, de forma direta, a experiência de homens Macuxi e Wapichana, trabalhadores da construção civil, em Boa Vista, trazendo para sua análise

os deslocamentos de indígenas para a capital roraimense e apontando as relações sociais e os desafios da vida urbana, onde: “A vida na cidade traz para o universo indígena uma relação que contraria suas cosmologias de mundo, baseada em um conjunto de práticas movidas pela coletividade” (p.112). Assim, a autora destaca, a partir das experiências cotidianas no espaço urbano, a exploração dos indígenas no mundo do trabalho.

Com a fixação na cidade, o índio geralmente procura ocupar-se em várias atividades, as quais estão vinculadas ao subemprego, como vendedores ambulantes, catadores de material reciclável, trabalhos domésticos e demais serviços que exigem força física ou “serviços braçais”, como capinar, escavar, atividades na construção civil, etc. (SANTOS, 2014, p.16).

Pelo que podemos observar nos relatos dos homens Wapichana, não só com a fixação, mas no próprio processo de ir e vir, os indígenas se submetem a esses tipos de trabalho porque são as únicas oportunidades que encontram no espaço urbano. Antes disso, muitos experienciam processos de ocupação e dominação, sendo visto em grande parte das narrativas, dos homens mais velhos principalmente, as experiências de trabalhos em fazendas, tendo seus serviços mal remunerados, com troca de objetos ou algum valor em dinheiro, sendo assim marcados pela exploração da mão de obra.

Seu Robério narra suas experiências com o trabalho, e ressalta que antes de tudo foi roçador, que trabalhava com a roça. No entanto, seu Robério também exerceu outras atividades, e conta que seu primeiro trabalho assalariado foi com extração de balata junto com seu pai, em Apoteri. Quando a atividade acabou e ele passa a trabalhar em fazendas como vaqueiro, no Brasil, uma atividade que dominava bem, pois segundo ele, aprendeu a ser vaqueiro porque tinha gado lá na Guiana, e conseguiu esse trabalho porque um homem apareceu em sua comunidade procurando indígenas para fazer esse tipo de serviço.

Assim como seu Robério, José também afirma ter trabalhado como vaqueiro, na região da Serra da Lua, que o “patrão” foi lá na comunidade recrutar trabalhadores para essa atividade, e ele foi um desses indígenas arregimentados; tinha entre 16 e 17 anos, e ficou um tempo exercendo essa função. Depois José vai para a região da Serra da Moça para trabalhar em sítio por 5 anos, cuidando dos animais, quando então decide vir para Boa Vista, e no contexto urbano destaca:

[...] fui aprendendo a trabalhar aqui na cidade, assim, sendo ajudante de pedreiro, fazendo massa, essas coisas assim. Passei também 6 anos trabalhando na coletora do carro do lixo. Desde que eu entrei na coletora, fiquei trabalhando, rodando a cidade todinha. A coletora era fedorenta, na primeira semana eu fiquei doente, do cheiro daquele lixo, que a gente fica lá atrás segurando né. Aí o cheiro fica batendo direto. Foi 6 anos trabalhando. Eu saí de lá da coletora porque eu caí dela, o sapato ficou liso e escorregou debaixo da coletora. Fui direto pro hospital, aí eu resolvi saí de lá. (JOSÉ, 55 anos).

Renato relata que quando terminou os estudos na comunidade de origem, conheceu alguém que estava precisando de gente para trabalhar no Brasil. Ao falar sobre as motivações de sair de sua comunidade, Renato evidencia que não havia outra forma de se manter que não seja da roça, era a única alternativa de sobrevivência, mas que não era o bastante, e por esta razão era necessário sair da comunidade para conseguir um trabalho que lhe possibilitasse uma renda financeira para poder comprar as coisas que necessitasse, sem a ajuda do pai. Entre idas e vindas por diversas comunidades da região da Serra da Lua, trabalhando em sítios, fazendas, cuidando de animais de pasto e de hortas, Renato decide vir para Boa Vista por conta de uma indicação de trabalho.

Ele (Patrão) tinha conhecidos nas fazendas e mandava buscar motor e trazer para cidade.

Limpava motor, ajudava a limpar e pintar, ficava “zerado”, novo. Mas aí, no salário eu nem sabia quanto estava recebendo, me enrolavam [...]. Era assim que eu estava levando a vida. Eu não sabia quanto ela me pagava por mês, ela me dava as coisas e já era o meu pagamento, e aí acabou conversa. Fiquei com esse trabalho uns três anos por aí. Ai depois ele (patrão) brigou comigo e me expulsou. (RENATO, 37 anos).

Para os indígenas, obedecer aos patrões é garantia de manter o emprego. Em muitos casos, por não ter conhecimento do mundo dos “brancos”, restam-lhe se subordinar a eles, concordando em exercer os serviços com longas jornadas de trabalho, ora morando no local de trabalho, e receber salários abaixo do que é considerado o mínimo, não condizente com as leis trabalhistas, e se submetendo a todo tipo de situação. Depois disso, Renato ainda trabalhou em uma plantação de pimentão e na olaria da cidade.

Carlos Vicente, semelhantemente, conta que trabalhou em fazenda cortando milho e cuidando dos animais depois que o fazendeiro foi na Guiana, na sua comunidade de origem, em busca de pessoas para trabalhar, comentando: “Ia muito brasileiro que ia lá buscar pra trabalhar, aí deixava de volta”, e destaca que muitas das vezes eram pessoas que enganavam indígenas que não tinham conhecimento.

As novas necessidades do cotidiano indígena estimularam a venda da força de trabalho como mão de obra barata, tendo assim a presença dos brancos dentro das áreas indígenas (CIRINO, 2009). A exploração de mão de obra indígena é uma questão que ocorre desde o período de colonização, marcados pelo trabalho forçado através de apressamentos e a na produção de aldeamentos (FARAGE, 1991). Com a introdução da pecuária, no fim do séc. XVIII, as ocupações de terras indígenas foram sucedidas com a arregimentação da mão de obra indígena para a pecuária, sendo os Wapichana e os Macuxi os mais impactados pela atividade (FARAGE e SANTILLI, 1992).

O recrutamento de mão de obra para trabalho de vaqueiro entre os indígenas da região de campos e serras é reflexo da intensa atividade de pecuária dada desde o período colonial. De acordo com Farage e Santilli (1992), na região do Rupununi essa atividade é inserida no início da década de 90 do séc. XIX, apoiada fortemente na mão de obra indígena. Na região do Rio Branco, com a intensificação da ocupação fundiária na segunda metade do séc. XIX, a economia pecuarista se consolida com a invasão do território indígena, o que passa a ordenar as interações sociais entre indígenas e não indígenas, estimulando a exploração da mão de obra de índios, aos que se destacam os Wapichana e os Macuxi.

Antes disso, os autores contextualizam que em 1787 foram introduzidas as primeiras cabeças de gado, criando a fazenda da Coroa, que logo depois e somaria a mais duas fazendas, constituindo as fazendas nacionais no sec. XIX. Os grandes proprietários de terra passam então a se estabelecerem como “protetores” desses indígenas oferecendo trabalho nas fazendas (FARAGE e SANTILLI, 1992). Nesse sentido, a exploração dos territórios indígenas justamente se aproveita da força de trabalho indígena em troca de quinquilharias e/ou algum dinheiro.

Essa pequena abordagem histórica se reflete nos relatos dos homens indígenas, que constantemente enfatizam suas experiências de trabalho nas fazendas que rodeiam as comunidades indígenas na região de fronteira, consistindo na exploração da mão de obra indígena.

Atualmente, Renato e Carlos Vicente trabalham na construção civil como pedreiros, enquanto Paulo trabalha como ajudante de pedreiro. No entanto Paulo vê essa atividade como temporária, fazendo-a quando está na cidade, e que pensa futuramente em voltar para Guiana para trabalhar no garimpo.

Renato conta que aprendeu a profissão de pedreiro olhando, quando um pedreiro construía a casa de seu sogro.

Ficando interessado, passou a ajudar, e depois, com algumas indicações passou a trabalhar em algumas construções e assim foi adquirindo conhecimento e dominando as técnicas dessa atividade. Ele salienta que enfrenta uma única dificuldade na profissão: “Às vezes eu só não entendo quanto é o metro do serviço, aí as pessoas se aproveitam, só isso que é meu problema”. Já Carlos Vicente diz que aprendeu a ser pedreiro graças um conhecido dele que o levou para ser ajudante na construção do Palácio da Cultura.

Os aprendizados de novas habilidades se deram na observação e na prática nos locais que trabalhavam. Iniciam sem qualquer conhecimento ou formação profissional, mas garantem que aprendem rápido, e “buscam a construção como uma das formas mais rápidas para captar recurso para sobreviver na cidade” (SANTOS, 2014, p. 158). Além disso, relação entre o empregado e o patrão se dá de forma negociada, onde ambos combinam o trabalho a ser feito e forma de pagamento.

Carlos Vicente é o único com carteira assinada trabalhando em uma empresa terceirizada na Prefeitura de Boa Vista. Estimulando o conhecimento através dos estudos para os filhos, Carlos Vicente tem orgulho de dizer que os três filhos mais velhos já terminaram ensino médio, e que um deles inclusive já arrumou emprego de carteira assinada e que conseguiu passar no concurso da polícia militar.

A ocupação de territórios tradicionais aos povos indígenas por parte dos colonizadores trouxe aos índios da região de serras e lavrado (Guiana/Roraima) uma dinâmica de vida desfavorável, implicando em sua marginalização frente ao contexto urbano, seja no âmbito social, político ou econômico. No entanto, esses indígenas resistem, reelaborando aspectos culturais através de suas experienciais, mas não desvinculados dos significados tradicionais, se ajustando a instituições já existentes e utilizando isso como instrumento de visibilidade e luta social.

## Experiências e desafios no espaço urbano de Boa Vista

Como já ressaltado, a região fronteira Brasil/Guiana/Venezuela constitui um território ancestral para o povo Wapichana, dentre outros povos, que congrega uma área de deslocamentos socioespaciais transfronteiriços. Na cidade, a vida se apresenta duramente para os indígenas, como destaca Ferri (1990) destaca pontos importantes:

A vida na cidade não é fácil para os índios. 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 a sua chegada, precisa submeter-se a várias condições, imposições, preconceitos que o limitam sempre, qualquer que seja o lugar ou ambiente que frequente. (p. 66).

Não obstante, apesar das dificuldades e imposições no mundo dos brancos, os indígenas Wapichana acreditam que através do conhecimento e da força de vontade é possível sim continuar sendo índio e manter seus costumes, mesmo que estejam no espaço urbano. Consequentemente, quando passam a se fixar no espaço urbano, os homens deixam de ser indígenas da comunidade e se tornam indígenas na cidade, agenciando novos papéis sociais para se adaptar a esse novo espaço. Na narrativa exposta pelos homens Wapichana o conhecimento é um fator importante para se adaptar e levar uma vida com alguma dignidade no espaço urbano:

Eu conheço fazendas todinhas ai pelo interior, fazendo serviço de pedreiro também, porque eu já tenho muito conhecimento, o pessoal já gosta do meu serviço ai me leva né, porque sem conhecimento ninguém vai pra frente. Eu tenho muito conhecimento, viajando e escutando as coisas, é assim. (CARLOS VICENTE, 55 anos).



Dentro dessa dinâmica de deslocamento, o conhecimento é uma ferramenta simbolicamente necessária na concepção dos homens Wapichana. Ter conhecimento para eles é saber lidar com todas as dificuldades, quem não tem conhecimento possivelmente encontrará dificuldades de sobreviver no contexto urbano, e nesse sentido Carlos Vicente comenta sobre a vida na cidade: “Eu acho que eu estou aqui porque eu tenho um entendimento melhor [...] porque eu fui olhando e conhecendo”.

Como destacado anteriormente, Farage (1997) observa que o conhecimento entre os Wapichana é algo acessível a todos, que se dá a partir do acúmulo de experiências vivenciadas ao longo da vida, e quando chega a velhice ela atinge um alto grau que institui respeito dos mais jovens. Nesse aspecto, 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. 135), sendo considerados assim, de acordo com a autora como *kwad pazo*, os que conhecem as histórias, ou melhor, dizendo, um sábio.

Outra dimensão do conhecimento muito importante nas narrativas dos homens é o domínio da língua, onde essa se apresenta também como um grande desafio para os indígenas que saem da Guiana para a cidade de Boa Vista. Quando vão para as comunidades próximas à fronteira Brasil/Guiana, eles ainda conseguem se comunicar na língua materna ou em inglês, mas em Boa Vista eles relatam o quanto foi sofrido aprender o português:

Demorou dois anos, dois anos e meio para entender (o português), foi sofrido, quase chorava as vezes né, mas não ia adiantar chorar. Ai, as vezes quando meu patrão mandava: “vai buscar isso aqui, busca tal coisa” e eu não entendia. Ainda bem que ele andava nas comunidades também, fazia negócio por lá, vendendo sabão, sal, aí ele sabia falar um pouco Wapichana, e me ajudava também né

(na tradução do Wapichana para o português).  
(RENATO, 37 anos).

Renato ainda hoje não domina muito bem o português, mas isso não o intimida especialmente depois que se tornou membro de uma associação indígena, e procura sempre ser uma das vozes atuantes na mesma. Seu Robério também destaca o desafio para aprender a língua portuguesa no Brasil:

Eu não falava português, eu só falava inglês e Wapichana. Ai quando cheguei na fazenda, era de um alemão que falava inglês diferente. Aí ele disse: “Vai lá tirar o gado”. E eu não sabia o que era soltar/tirar. Aí ele chamava meu nome de Silas, falava: “Silas, abre o portão aí pra soltar o gado”. E eu não sabia o que era isso. Eu chorei né, porque eu não entendi que era para abrir o portão. Ele me perguntou: sabe tirar leite? E eu ficava pensava o que é ‘leite’? E eu sabia tirar leite sim, só que não entendia. Mas eu fui escrevendo, tinha um caderno pra eu aprender, ai fui aprendendo, aprendendo. (ROBÉRIO, 67 anos).

Para o Sr. José, a dificuldade com a língua foi uma experiência muito ruim, até traumática, e suas palavras ressaltam bem a dor de não poder se comunicar e as humilhações que sofria:

A língua foi ruim sabe. Fiquei 1 mês sem falar nada aqui. Trabalhei com um cara também aqui né, ele me enrolava muito, brigava assim comigo: “tu não sabe falar nada, pega isso aqui!”. E eu não sei o que era e pegava qualquer coisa pra ele. “Não, não é isso, é outra coisa!”. Rapaz, eu ficava bravo com ele, porque eu não sabia o que ele falava né, não entendia o que ele estava falando. Aí, depois, eu trabalhei com outro patrão, aí passou 3 meses e eu aprendi mais com ele. (JOSÉ, 55 anos).

Fica claro que a língua é um dos primeiros desafios comum a todos os indígenas no início da vida urbana, e que os homens aprendem a dominar a língua no exercício das suas atividades laborais. Por meio desses relatos, é possível notar que, ao chegar

ao novo espaço social, para tentar se comunicar, os homens gesticulavam, apontavam para indicar algo e balançavam a cabeça para sim ou não, e às vezes o silêncio era uma forma de contornar o sofrimento advindo das broncas constantes dos patrões. Não obstante, a humilhação e a raiva dão lugar ao esforço e dedicação em aprender a língua portuguesa.

Os homens, nesse novo espaço social, são submetidos historicamente a perspectivas etnocêntricas da sociedade envolvente no perímetro urbano, e diante disso, se equipam de estratégias para sobreviver ao mundo dos brancos. De acordo com Lasmar (2006), a comunidade e cidade representam modos de vidas distintos para os indígenas, modos distintos de existência que organizam modos de vida diversos. Nesse contexto, para os indígenas, “se o processo de deslocamento para a cidade é um fato, isso não subtrai da vida em comunidade o papel de referência simbólica” (LASMAR, 2005, p.145).

Ainda, nesse espaço, a masculinidade indígena ainda persiste numa nova dinâmica, tal como podemos perceber na narrativa de José:

Aqui na cidade o homem tem que cuidar da família, igual lá na Guiana. Pescar, caçar, trabalhar, e quando não tem, tu tens que se virar. Aqui teu vizinho não vai te dá nada não, isso aqui na cidade é diferente. Lá na comunidade, uma pessoa mata uma coisa, assim, vai dar um pedaço, dividir uma bandinha pra tu e não vai te cobrar não. Agora, aqui é diferente, tem que dar um dinheirinho pra poder ganhar um pedaço. (JOSÉ, 55 anos).

Desse modo, Andrello (1964) destaca que no povoado Iauaretê, os indígenas passaram a depender cada vez mais do dinheiro para sobreviver. O mesmo pode ser pensando para o contexto de Boa Vista, onde garantir as refeições é uma luta diária que os homens destacam. “Nas comunidades não se vive com essa preocupação, pois a partilha diária da comida nas refeições

comunitárias garante a alimentação para todos” (ANDRELLO, 1964, p.192), porém, na cidade, eles não têm espaço para fazer roça, assim é necessário garantir um “dinheirinho” para comprar seus alimentos no comércio local.

Os homens se encontram no contraste entre a expectativa e a realidade de viver na cidade. Apesar de a cidade se apresentar como um espaço de possibilidades, ela também é um espaço desafiador para o indígena. A saudade da comunidade é suprida pelas visitas que sempre ocorre, para uns voltar não é mais uma possibilidade, já para outros, a volta é certa.

Outra questão a se destacar é que dentre as diversas estratégias de enfrentamento da discriminação, se destacam a aquisição de nova identidade como o estabelecimento de alianças junto a organizações direcionadas aos indígenas que vivem na cidade, pois os homens contam que uma das coisas que tem que fazer quando decidem viver no Brasil é conseguir um documento brasileiro, onde grande parte das vezes mudam seus nomes de inglês para português. Em Roraima, a população indígena é representada por diversas etnias, que vivem tanto de modo tradicional, nas comunidades, como de forma adaptada à modernidade, no contexto rural e urbano, sob inerência de novos valores.

Ao trazer o conceito empregado por Marchall Sahlins (1997) sobre a “indigenização da modernidade” para evidenciar, através do avanço do capitalismo e da globalização, a questão da intensificação cultural, onde o índio, que em vez de se sujeitar a um processo de “aculturação, tende a se encaixar às novas condições através das estruturas já existentes, assim, ao invés de perder o aspecto cultural, modificam-no nos seus próprios termos, tornando-o mais intenso e expressivo”.

O indígena que sai de sua comunidade, onde existe uma lógica cultural própria, e vem para a cidade, onde existe uma lógica cultural diferente, acaba que por se adaptar a esse novo

contexto, e diante dessa situação o índio não está perdendo sua cultura (naquela visão cristalizada que a sociedade envolvente detem dos povos indígenas), mas na verdade ele se encontra num processo de transformação social (ANDRELLLO, 1964; LASMAR, 2005), que é comum, mas um pouco mais acelerada do que de costume, por conta do avanço da sociedade nacional.

Desse modo, assume novos contrastes sociais adquiridos em meio ao contexto urbano a partir da própria lógica cultural, ou seja, a partir dos seus próprios termos, e evidenciando o processo dinâmico que é a cultura. Quebra-se o estigma do imaginário nacional de que o índio está para a floresta/natureza, que se opõem a cidade/civilização, assim, o índio não deixa de ser índio ao sair de sua aldeia, de estabelecer contato com a sociedade envolvente, de optar por viver na cidade.

Muitos indígenas se apropriam do termo cultura (termo criado pela sociedade envolvente) para evidenciar traços de suas identidades enquanto povo, a partir de suas manifestações culturais, o que de acordo com Sahlins (1997), a apropriação de elementos ou termos da sociedade “ocidental” tem contribuindo com o enriquecimento cultural dos povos indígenas.

De tal maneira, os homens indígenas que passam por processos de deslocamento entre aldeia/cidade reelaboram seus traços culturais a partir de novos elementos os quais encontram no espaço urbano, o que é expresso através de suas experiências com esse novo espaço social, a possibilitar diversas experiências e transformações sociais.

Recentemente, esses homens encontraram, como membros de uma associação indígena, um espaço de sociabilidade, um espaço para trabalhar e falar a língua materna com outros indígenas e assim aprendendo a manter suas práticas culturais como ferramenta de legitimação da presença indígena na cidade de Boa Vista.

Para eles, as associações indígenas ajudam na superação de desafios diários a vida indígena na cidade, que estimulam estratégias de resistências e negociações para que haja garantia de direitos fundamentais que lhes são negados, principalmente por não viverem mais nas comunidades.

Nessas experiências vivenciadas no contexto urbano, o índio não deixa de ser índio por estar na cidade, assim as dinâmicas culturais podem sofrer transformações, mas o sentimento de pertença étnica se mantém. Segundo Lasmar (2006) apesar das transformações sociais do viver na cidade, o índio não deixa de ser índio, pois sua essência ainda persiste, ou seja, “[...] a identidade indígena traz em si algo irreduzível [...]” (LASMAR, 2005, p.194), não deixando de lado seus costumes e valores, pelo contrário, eles procuram manter de alguma forma nesse espaço, conciliando com as dinâmicas culturais da cidade. Assim, afirmar uma identidade ou origem étnica é justamente evidenciar o diferente nesse novo espaço social.

### **Considerações Finais**

O artigo almeja contribuir com os estudos de gênero, em particular com campo de masculinidades indígenas, trazendo à luz trajetórias masculinas de deslocamento e a percepção de homens Wapichana sobre a vida na cidade de Boa Vista, onde as narrativas aqui evidenciadas permitem demonstrar que os deslocamentos propiciam experiências de alteridade, onde “viajar para conhece um lugar” está relacionado à ideia de construção da masculinidade Wapichana.

Essa ideia já se encontra presente no modelo etnográfico guianense, ao destacar que os homens estão mais propensos a viajar, antes de contraírem matrimônio; além da preferência pela residência matrilocal, bastante difundida na região. As narrativas mostram ainda que as trajetórias de deslocamentos e a vida na

cidade proporcionam a vivência de diversas experiências em busca de conhecimento, ao qual se destaca a procura por trabalho e a superação de desafios no contexto urbano.

Ademais, em suas trajetórias, entre idas e vindas das comunidades de origem e diversas localidades, decidem se fixar na cidade de Boa Vista, e dentro disso foi possível perceber que, inicialmente, por não dominarem a língua portuguesa e não conhecerem muito bem o “mundo dos brancos”, muitas vezes acabam por ser ludibriados pelos patrões, com pagamentos que não condizem com a trabalho desempenhado.

No entanto, as experiências vivenciadas no processo de deslocamento e vida na cidade são percebidas como forma de acesso ao conhecimento, e assim, esses homens persistiram em meio aos desafios do contexto urbano, aprendendo a língua nacional e novas habilidades para trabalhar. Na cidade houve a incorporação de costumes e valores urbanos que abarca e modela comportamento e atitudes a serem seguidos nesse espaço, mas a persistência da vida na comunidade é entendida como manutenção dos valores coletivos nas condições da vida urbana, provocado o duplo processo de presença da aldeia na cidade e da cidade na aldeia, como forma de manutenção dos elos tribais nas condições de vida urbana (Cardoso de Oliveira, 1968).

O vínculo com a comunidade de origem é mantido por alguns a partir das redes de parentesco, e por meio dessas redes os deslocamentos persistem diante de novas dinâmicas sociais. Para os homens Wapichana, o que se entende hoje por deslocamento, está associado a essa lógica sociocultural, onde o acesso ao conhecimento é assegurado na vivência de novas experiências a partir dos deslocamentos, da relação com diferentes lugares, sendo comum aos rapazes essa oportunidade através da busca de trabalho, onde “conhecer o mundo” se articula com o universo masculino Wapichana.

## Referências Bibliográficas

ANDRELLLO, Geraldo. **Cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. 448 p.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “boa nova” na língua indígena: Contornos da evangelização dos Wapichana no século XX**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. **Estado de sítio**: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 267-278.

FARAGE, N. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

\_\_\_\_\_. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichanas**. Tese (Doutorado em Literaturas de Língua Portuguesa), Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FERRI, Patricia. **Achados ou Perdidos? A imigração indígena em Boa Vista**. Goiânia: MLAL. 1990. 96 p.

HERRMANN, Lucila. “A organização social dos Vapichana do Território do Rio Branco”. **Sociologia**, São Paulo, 8, 1946.

HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. **Ilha**. v. 15, n. 1, 2013, p. 35-69.

LASMAR, Cristiane. **De Volta ao Lago de Leite. Gênero e transformações no alto rio Negro**. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LIMA, Carmen Lúcia Silva e SOUZA, Aglaia Barbosa. Mapeamento social dos indígenas de Boa Vista (RR). In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho (org.). **Moradores da Maloca Grande**:



reflexões sobre os indígenas no contexto urbano. Boa vista: Editora da UFRR, 2016.

MARCELIN, L. H. **A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano**. *Mana*. vol.5, n.2, pp. 31-60. 1999.

NAMEN, Alexandro Machado. Relatos de dois processos migratórios entre indígenas brasileiros. In: **Revista Textos e Debates**, nº 2, 1996. (p.47-52).

NEVES, Eduardo G. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006.

RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**: um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp, 2001. 158 p.

SAHLINS, M. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). **Mana** 3 (2) 103-150, 1997.

SANTILLI, Paulo. **Fronteiras da República**: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco. São Paulo: NHII-USP; FAPESP, 1994.

SANTOS, Roseli Bernardo Silva dos. **Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista/RR**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. São Leopoldo, 2014.

# CAPÍTULO VII

## Estado, poder e resistência: uma breve leitura sobre a atuação da FUNAI em Roraima

Natasha da Fonseca da Frota Simões

### Introdução

O intuito do presente trabalho é trazer a reflexão sobre função social da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no contexto atual das políticas públicas que versam sobre questão indígena no Brasil. Toda reflexão foi construída a partir dos discursos e narrativas dos servidores da fundação, trazendo à tona a discussão sobre o esvaziamento e desestruturação do seu papel institucional na defesa e proteção dos povos indígenas enquanto sujeitos de direito.

Construído a partir da reflexão sobre algumas possíveis interlocuções do debate aberto da Antropologia com as diferentes ciências que subsidiam às políticas públicas- estruturadas a partir dos conceitos de tutela, conflito, resistência e poder observados nas relações entre Estado e povos indígenas. O foco da discussão está em demonstrar as dificuldades de entendimento, distorção de interesses e até negligências na política indigenista do país.

O primeiro pressuposto desta reflexão está na interface entre antropologia e ciência política na abordagem sobre o modelo de universalizante de cidadania, descrito na Constituição Federal Brasileira, a qual equaliza direitos e garantias sociais - a todos os cidadãos brasileiros, e pressupõe desse modo uma universalização da concepção e acesso (e dever) às políticas públicas brasileiras, em contraponto à histórica concepção tutelar da política indigenista brasileira.

## **Reflexões sobre políticas públicas e a concepção da tutela na política indigenista brasileira.**

Sobre essa reflexão Souza Lima, em seu texto “O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo”, de 2013, o autor questiona os saberes, conhecimentos e práticas da administração pública, enquanto braço do Estado na atuação junto a políticas para os indígenas. Isto é, Souza Lima (2013) levanta uma profunda indagação sobre a interface dos saberes da antropologia nas políticas públicas e, sobretudo no uso (ou não) desses conhecimentos na formulação dessas políticas, deflagrando um cenário culturalmente diverso da questões indígenas, para atender a concepções de mundo específicas.

[...] afinal, como se adquirem os conhecimentos necessários a “trabalhar com índios”? Para além das balizas gerais dos preconceitos vigentes no senso comum sobre os povos indígenas, já muito (por um lado, por outro muito pouco) estudadas pelos que abordaram o indigenismo no Brasil, de que maneira se constituem os “especialistas em índio”? Se as práticas indigenistas implicam a aquisição e a transmissão de disposições, quais estoques estão decantados na atualidade do cotidiano das ações indigenistas e são transmitidos [...]. Como se fazem corpo, voz, textos, modos de interagir, criaturas e criadores dos processos de ação de Estado que são? Para tanto, faz-se necessária uma reflexão mais abrangente que situe tais conhecimentos como partícipes dos processos de formação de um Estado nacional específico - o brasileiro (SOUZA LIMA, 2013, p. 782-784).

Para o autor, a prospecção de políticas públicas indigenistas parte de uma determinada perspectiva histórica tutelar “[...] surgido de um sistema colonial peculiar (o português e também não nenhum outro)” (SOUZA LIMA, 2013, p. 784). O autor propõe, em

seus textos, que a tutela se constitui como um exercício de poder do estado: “[...] *um poder que se exerce, pretensamente conformando-os, sobre aqueles tomados como diferentes em termos culturais, e por isso mesmo percebidos como necessitados de um mediador para se inserirem numa “comunidade nacional”*” (SOUZA LIMA, 2013, p. 784).”

O autor supõe, com esse argumento, que a concepção de política indigenista brasileira, por exemplo, se consolidou como estratégia de dominação, de uma “[...] *modalidade privilegiada e difusa de perpetuação e restabelecimento das desigualdades sociais*” (SOUZA LIMA, 2013, p. 784). Tal estratégia de dominação ficou conhecida no âmbito institucional e jurídico como tutela, conceito ao qual o autor define antropologicamente como:

[...] denominei de *tutelar* o exercício de poder de Estado sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos), que atua através da identificação, nominação e delimitação de segmentos sociais tomados como destituídos de capacidades plenas necessárias à vida cívica. Por esta sua *incapacidade relativa*, ou no linguajar jurídico, por sua *hipossuficiência*, eram considerados, até 1988, com a “Constituição Cidadã”, carentes de uma proteção especial e destinatários de um tipo de mediação “pedagógica” que lhes compensasse a posição relativamente inferior em sua inserção na comunidade política, que viesse a torná-los preparados a exercer cidadania plena (SOUZA LIMA, 2013, p. 784, grifo do autor).

No entanto, a respeito da tutela, vale destacar em relação ao estatuto jurídico da Constituição Federal de 1988, foram retirados de seu texto os conteúdos que referendassem essa situação e atribuiu a expectativa de autonomia e capacidade civil aos indígenas, contemplando um conjunto de garantias e direitos - políticos, sociais e culturais, rompendo com o modelo político anterior marcado pela tutela e assistencialismo.

Desse modo, a Constituição de 1988 surgiu com intuito de ressignificar o campo dos direitos indígenas, introduzindo

aspectos de proteção para além da dominação. Entretanto, após 30 anos de sua promulgação, o exercício da tutela e a negação da autonomia dos povos indígena ainda persistem, como observa Souza Lima (2013, p.436), ainda procede dentro da Administração Pública a manutenção de uma política indigenista pautada na perspectiva tutelar e integracionista.

No entanto, o que chamo de agência de poder tutelar existe há um século, com as descontinuidades que qualquer análise sobre a FUNAI poderá pôr em confronto em face das do SPI. Se olhado do ponto de vista de efetivas ações para os indígenas, um século é tempo considerável para que algo ineficaz – como a FUNAI foi chamada muitas vezes – permaneça. (SOUZA LIMA, 2013, p. 436).

As perspectivas tutelar e integracionista sobre ação do estado para populações indígenas, no âmbito da construção de uma política pública, com a indigenista também perpassaram as reflexões de Oliveira (2014), que já observava os efeitos contraditórios da atuação do Estado pós 1988 configuravam como um “paradoxo da tutela” (OLIVEIRA, 2014, p. 152) que conjugava a interação da dominação (cultural), empoderamento (autonomia civil) e proteção (constitucional) do dos indígenas.

A tutela é uma forma de dominação marcada pelo exercício da mediação e ancorada no paradoxo de ser dirigida por princípios contraditórios que envolvem sempre aspectos de proteção e de repressão, acionados alternativamente ou de forma combinada segundo os diferentes contextos e os distintos interlocutores. Os missionários, à diferença dos colonos, não defendiam a pura e simples escravização dos indígenas (OLIVEIRA, 2014, p. 130).

O paradoxo ideológico da tutela de Oliveira (2014), fundamentou o argumento de Souza Lima (2013), e envolve, para além do aspecto jurídico, a capacidade de governança do Estado, isto é, o paradoxo da tutela passa a ser um componente

de análise na formulação das políticas públicas. A interpretação análoga de Oliveira (2014) em relação à situação de Governança das políticas públicas reforça a leitura de Souza Lima (2013) sobre a política indigenista brasileira. Oliveira (2014) se remete a Foucault ao refletir sobre as formas de normatização, classificação e imposição de categorias de poder que são naturalizadas, sob novos signos.

A governança, bem como o próprio exercício regular e organizado da dominação, supõe, enquanto instrumento indispensável de comunicação, a construção de um “outro” por meio da inculcação de categorias, que logo se tornam amplamente conhecidas, partilhadas e utilizadas pelos atores sociais ali presentes (OLIVEIRA, 2014, p. 126).

Tal perspectiva pode levar a argumentos e questionamentos tais como: estariam os indígenas segregados ao dispor de políticas específicas? Estariam estes dominados por “um outro” - um poder institucionalizado que cerceia sua autonomia quando são determinadas políticas públicas específicas? Ou, em contraponto, a proposta da constituição cidadã que limita a “tutela”, colocando os indígenas em relação isonômica com os não indígenas, garantiu acesso aos direitos sociais básicos?

Nesse sentido que a argumentação proposta neste artigo pretende trazer à tona uma discussão sobre as percepções de resistência e poder oriundas da execução dessas políticas e as instituições que as executam, como no caso da FUNAI.

A Fundação Nacional do Índio se constituiu<sup>23</sup> como uma das fundações públicas de direito privado criadas pelo regime militar no pós-1964, classificada como uma autarquia, que representa uma entidade da administração pública direta, com uma expectativa de autonomia e caráter auxiliar nas ações das políticas indigenistas. Foi estruturada de forma descentralizada,

---

<sup>23</sup> Instituída pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, extinguindo o Serviço de Proteção aos Índios (SPI),

com patrimônio de recursos próprios, mas sujeita à fiscalização e controle do Estado, com funções de articulação entre sociedade civil e sociedade política.

O cenário político de sua criação é de crise, pois a FUNAI emerge a partir da extinção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com a expectativa de responder “às denúncias de práticas corruptas e genocídio de índios pelo referido SPI (BRASIL, 1967)”. O caráter reformador e de sua criação, refletia o projeto político da época voltado para a ordem e o desenvolvimento do país, assumindo a função social de uma política indigenista com o foco na ação tutelar –negando, por vezes, a autonomia, a visibilidade ou o reconhecimento dos povos indígenas diante de suas identidades e cosmologias.

Foi diante dessa primeira observação sobre a FUNAI, que se apresentaram os incipientes questionamentos sobre a sua função social, enquanto representante do Estado, na promoção dos direitos e/ou políticas públicas para indígenas. Tais questionamentos aproximaram das teses e contrições de Pierre Clastres, sobre as formas de Estado vivenciadas pelas comunidades indígenas da América do Sul.

A “*teoria clastreana*” propõe uma reflexão crítica sobre o “Modelo de Estado Moderno”, cuja ação e estrutura do Estado estão marcadas pela desigualdade de poder, na qual “*o poder realiza-se numa relação social característica comando-obediência, resultante. Daqui resulta que as sociedades onde não se observa esta relação essencial são sociedades sem poder*” (CLASTRES 2014, p. 9).

Os argumentos de Clastres (2014), de uma forma crítica, deflagram o seu potencial dominador desse modelo de Estado, ao trazer a luz sobre outras formas de viver, organizar e governar vivenciados pelas comunidades indígenas do baixo Amazonas, ou seja, a partir de um modelo organizacional baseado de um conjunto de ações e decisões voltadas para pensar o coletivo. Para essas comunidades a ação social e econômica, assim como toda a

política pública, se estruturava a partir de uma lógica inversa ao que conhecemos como Estado Moderno.

Segundo Clastres (2014), a ausência desse tipo de Estado em tais comunidades indígenas, não ocorre somente, por incompetência ou desconhecimento, mas, sobretudo, por uma forma de negação a esse modelo de organização do poder, como uma forma de resistência indígena. Assim, para tais sociedades, não possuir um Estado é uma forma de exercer um “contra poder” ao modelo de dominação imposta pelo conceito de Estado Moderno. Clastres (2014) conclui que estas sociedades são sociedades contra o estado, por se apoiarem no seu modo de fazer política.

Nesse conjunto de argumentações clasterianas, procurou-se observar a trajetória institucional da FUNAI e analisar como essa instituição provedora das políticas públicas para os indígenas era percebida pelos seus atores. As reflexões de Clastres (2014) consubstanciaram minhas perguntas, levando-me a desdobrar o problema de pesquisa, para refletir como os servidores percebem a interação das organizações sociais indígenas com a Fundação, como visualizam as premissas dessa instituição pública. E ainda despertou a reflexão sobre quais formas de poder, estado e resistência podem ser encontradas nas formas de atendimento e atuação da FUNAI, a dicotomia de interesses envolvida na atuação da instituição perante as comunidades indígenas.

Nesse cenário de discussão sobre os poderes institucionais do estado e a forma de pensar políticas públicas, considerou-se ser necessário mais autores sobre o tema, quando tive acesso à parte da obra de James Scott (2002), em especial o texto: “Formas cotidianas de resistência camponesa”. O autor reflete sobre as outras formas de resistência diante das regras, imposições, jogo de interesses políticos no contexto rural, das revoluções camponesas. As construções sobre as resistências do cotidiano remeteram-me de imediato algumas questões observadas no



atendimento aos indígenas no início do meu trabalho na FUNAI, dado que traziam, em sua essência, estratégias próximas a dos indígenas perante as suas dificuldades em acessar políticas públicas e seus direitos sociais.

De todo modo, a reunião de textos e autores distintos, que representavam diferentes vertentes antropológicas trabalhadas juntas conseguiram desenharam uma estrutura de pensamento sobre a relação existente entre tutela, poder, conflito e resistência, que serve de pano de fundo para refletir a função da instituição oficial de proteção e promoção de políticas públicas para os povos indígenas do Brasil a FUNAI.

A exemplo disso estão elencadas as considerações de Antônio Carlos de Souza Lima, pois permitiu construir interface de temas políticas públicas e antropologia, pois a partir de uma discussão muito objetiva sobre como o fazer antropologia para refletir sobre os meandros da ação política, da burocracia, dos poderes.

O contato inicial foi com seu texto “Notas para uma abordagem antropológica da(s) política(s) pública(s)”, no qual Souza Lima e Macedo e Castro (2015) trazem uma discussão sobre o entendimento do conceito de políticas públicas na Antropologia, partindo do pressuposto que, no senso comum intelectual, políticas públicas são concebidas como um “plano de ação para guiar decisões e ações” (SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2015, p. 17).

Essa percepção do senso comum intelectual foi difundida a partir de estudos específicos de programas governamentais, no âmbito da ciência política, que reunia nessa categoria “ônibus” - Políticas Públicas todos os atributos de investigação, sejam seus mecanismos de operação e seus prováveis impactos sobre a ordem social e econômica no âmbito de estudos de administração pública e Ciência Política (ARRETCHE, 2002 *apud* SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2015).

Para os cientistas políticos como Laswell (1936), os estudos sobre formulação de políticas (*policy-making*), seus processos de implementação de políticas (*policy-executing process*) são percebidos sob uma perspectiva única, de uma racionalidade das ações públicas, que não distingue necessariamente saberes distintos, em especial o da antropologia. Essa perspectiva - da ciência política - pressupõe que a centralidade do indivíduo, no plano metodológico de construção de ações do governo, possa conjugar os interesses políticos e econômicos de maximização dos benefícios, além de consolidar o projeto político de Estado Nação (SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2015). Ainda sobre a amplitude da categoria - políticas públicas para os estudos políticos, Rua (1998, p. 3) resume:

As políticas públicas (*policies*), por sua vez, são outputs, resultantes da atividade política (*politics*): compreendem o conjunto das decisões e ações relativas à alocação imperativa de valores. Nesse sentido é necessário distinguir entre política pública e decisão política. Uma política pública geralmente envolve mais do que uma decisão e requer diversas ações estrategicamente selecionadas para implementar as decisões tomadas. Já uma decisão política corresponde a uma escolha dentre um leque de alternativas, conforme a hierarquia das preferências dos atores envolvidos, expressando - em maior ou menor grau - uma certa adequação entre os fins pretendidos e os meios disponíveis. Assim, embora uma política pública implique decisão política, nem toda decisão política chega a constituir uma política pública. (RUA, 1998, p.3)

Sob essa perspectiva clássica e instrumental da ciência política, Souza Lima (2015) afirma que pensar uma política pública pressupõe a identificação de um problema social, e a partir de um argumento racional encontrar um conjunto de respostas “científicas” para o determinado “problema”.

Segundo Rua (1998), mesmo na antropologia a dimensão ‘pública’ dada ao problema social, pressupõe uma resposta

política de caráter “imperativo”, visto que são lidas como Políticas Públicas. “Isto significa que uma das suas características centrais do objeto de estudo é o fato de que são decisões e ações revestidas da autoridade soberana do poder público” (RUA, 1998, p. 4).

E, nesse caso, para Souza Lima (2015), as respostas científicas não são a melhor forma de lidar com os problemas públicos, inclusive os de etnicidade, mas somente na medida em que esses problemas tenham como solução uma instância para além de natureza essencialmente econômica.

As ações de políticas públicas apresentam-se então como o resultado da capacidade de um Estado nacional (e liberal-democrático) de resolver problemas públicos (isto é, daqueles indivíduos que, especialistas integrantes da administração pública ou por ela contratados, identificam como coletividade destinatária e ‘interessada’ na sua solução) (SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2015).

É nesse sentido que Souza Lima e Macedo e Castro (2015) apontam a crítica da antropologia às compreensões da ciência política e da economia no âmbito da formulação de políticas públicas, pois estas ciências priorizam a ideia imperativa de necessidade de uma racionalidade eficiente, voltada para relação de custo e benefícios, com foco nos recursos dotados às ações públicas, nas quais cada indivíduo da população ser atendida. Assim, o problema social se resume a apenas um número, um valor, um benefício, uma renda ou até um hectare de terra demarcada.

De acordo com Souza Lima e Macedo e Castro (2015), somente no fim da década de 1990, as contribuições da antropologia nas discussões das políticas públicas vieram a ser pautadas no Brasil, por meio da proposição da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) com a publicação do texto ‘Estado, governo e políticas públicas’:

[...] o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, 'colocar o governo em ação' e/ou analisar essa ação (variável independente) e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações (variável dependente). A formulação de políticas públicas constitui-se no estágio em que os governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações que produzirão resultados ou mudanças no mundo real (SOUZA, 2006 *apud* SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2015, p. 27).

A partir desse momento, a discussão sobre as políticas públicas foi incorporada aos temas da antropologia, por meio de uma perspectiva que reflete a construção de programas de ações racionais que visam à organização coletiva e à instituição de uma ordem social. Entre os focos dos estudos antropológicos sobre as políticas públicas brasileiras, estão os conteúdos simbólicos e formas sociais variadas, que muitas vezes entram em confronto entre si.

Pois participam dos jogos de poder que se estabelecem em torno do reconhecimento de um conjunto de relações sociais como matéria para intervenção governamental, nomeando-as e gerando programas de ações sobre as mesmas causas, dotados de amplo reconhecimento social, com fundos estáveis que os suportem, com estratégias e táticas de ação a eles acopladas (SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2015).

Neste quadro, sob as reflexões da antropologia, a FUNAI se insere com instituição do Estado de implantação de políticas públicas, ou seja, um mecanismo investido pelo aparato governamental para a manutenção da ordem social e econômica, de distribuição de direitos e aspectos de cidadania, para inclusão no modelo de sociedade a qual estamos incluídos.

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), "órgão indigenista oficial do Estado brasileiro", foi criada há 52 anos com competência de proteger e promover os direitos dos povos indígenas por meio

das políticas públicas. Dentre as suas atribuições está a de formular, coordenar, articular, monitorar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro.

Atribuição esta que vem ao longo desses mais de 50 anos passando por mudanças estruturais, e atualmente enfrenta o desafio de melhorar a integração e sinergia das ações do governo federal em parceria com estados, municípios e sociedade civil seja na atuação de garantia da promoção de direitos sociais, econômicos e culturais aos povos indígenas; seja garantia da proteção e da conservação do meio ambiente nas terras indígenas; ou seja, garantia da participação dos povos indígenas e das suas organizações em instâncias do Estado que definam políticas públicas que lhes digam respeito (FUNAI, 2018).

Um dos maiores desafios da política indigenista brasileira é melhorar a integração e sinergia das ações do governo federal em parceria com estados, municípios e sociedade civil, com vistas a maior eficiência e eficácia das políticas. Passados mais de 20 anos da promulgação da Constituição, ainda persistem situações de conflito que tornam vulneráveis os povos indígenas e suas terras, invadidas por madeireiros, garimpeiros, atividades agropecuárias ilegais, entre outras, decorrentes do processo de expansão econômica do país nos últimos anos, sobretudo na Amazônia Legal (FUNAI, 2018).

Podemos considerar, no âmbito da discussão entre antropologia e políticas públicas, que a FUNAI foi criada com o intuito de resolver a problemática da questão indígena, da recondução e resgate das dívidas da colonização, a partir de um conjunto de ações políticas as quais se consolidavam como uma ação de governos (SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2015), fomentada por outras formas políticas universalizantes, que reproduziriam um único modelo de estado-nação.

No entanto, vale refletir que diante da diversidade étnica e territorial, uma instituição por maior que fosse, como se pode

observar no organograma e estatuto da FUNAI, que atende - segundo o censo IBGE 2010 - cerca de 817.963 mil indígenas, representando 305 diferentes etnias, que falam 274 línguas indígenas; não poderia ou deveria arcar com propostas de solução padronizadas, “colonizadas” para um modelo de cidadania vinculado a um modelo único de Estado.

Uns dos principais dilemas observados nas políticas públicas universais, inclusive nas ações da FUNAI, encontram-se na inserção e na manutenção do atendimento às demandas sociais das populações indígenas, muitas vezes devido às suas especificidades étnicas, ou necessidades sociais, choque cultural, sejam nas questões sobre as suas percepções da pobreza, do seu sistema econômico, de organização familiar e social, do sistema educacional ou de saúde tradicional.

Isto é; à FUNAI cabe administrar a legalidade das ações de governos nas três esferas, a formulação geral e específicas das ações de Estado e sobretudo a mediação das instituições indígenas ou públicas nas diferentes atuações em prol das questões indígenas. Um exemplo são as diferentes formas de mediação da FUNAI realizadas junto aos órgãos do Ministério Público Federal (MPF), ao Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) e às políticas de saúde e Educação para indígenas.

Cabe à FUNAI, no aspecto político-administrativo, a articulação entre as políticas públicas universais e a política indigenista. Esse desafio, além do já apresentado, está para além de sua atribuição, a princípio cartorial de emissão de certificados de atividade rural para atender os requisitos das políticas de seguridade social, garantir às populações indígenas o direito de aposentadoria especial como trabalhador rural; ou de autenticidade de declarações de residência em terra indígena, para política de concessão de bolsas de estudo para permanência dos indígenas na cidade.

Além de uma função exclusiva desta instituição - a emissão do Registro de Nascimento Indígena (RANI), documento de

caráter administrativo que tem adquirido uma carga política, pois tem sido utilizado, para outras políticas públicas, como as cotas em Concursos públicos.

Nessa perspectiva da idiossincrasia de atuar, regular, fiscalizar e elaborar política pública para indígenas, sob um entendimento de que as políticas sociais devem prever e referendar ações indigenistas, a FUNAI vem a implementar ações e articulações que assegurem os direitos sociais, por meio de serviços e benefícios voltados a promoção da diversidade, e que contemplem as especificidades socioculturais e territoriais dos povos indígenas.

A FUNAI também esbarra em diversos obstáculos administrativos, seja no âmbito da formulação das políticas públicas como planejamento descentralizado, seja no âmbito da corrupção dentro de outras políticas públicas, como as inconsistências cadastrais, as fraudes, a distância das comunidades e pela falta de equipes para atendimentos. Esses “problemas” levam por vezes ao descrédito institucional da FUNAI perante outros órgãos públicos, em especial ao Ministério Público.

### **Diferentes formas de reconhecer o poder: uma leitura sobre Pierre Clastres**

As inquietações sobre as percepções dos indígenas sobre a FUNAI, suas interações com as políticas públicas e relações de poder me aproximaram da leitura e obra de Pierre Clastres, a qual me proporcionou a reconstruir perguntas de pesquisa e entendimentos sobre os processos de formulação de políticas públicas para comunidades indígenas, sobre a função da instituição FUNAI nesse processo de consolidação de modelo de Estado e despertou o olhar sobre suas ações de empoderamento em sociedades que dispõem de uma sociabilidade e convívio pautado no coletivo.

A abordagem desenvolvida por Clastres (2014) se fundou no pensamento ameríndio enfatizando o modo de produção, sua organização social e política das comunidades indígenas da América do Sul. Na sua interpretação sobre tais comunidades ele descreve as diferentes formas de organização social das ditas “sociedades primitivas”, marcadas pela ausência de instituições de poder centralizado e extroverso, aos moldes do que se consolidou como modelo de Estado Moderno, enquanto instituição formadora e organizadora da sociedade ocidental.

A ausência do Estado nessas sociedades não pode ser observada como uma incompletude, ou falta de desenvolvimento, ou símbolo da barbárie, mas sim como uma escolha, uma potência, uma ação de resistência. A percepção de Clastres (2014) sobre o modo de viver dos ameríndios foi considerado como um conjunto de estratégias de ação e de poder que se contrapõem a Instituições de dominação como o Estado.

O argumento de Clastres (2014) foi estruturado a partir de uma inversão do olhar antropológico sobre a organização política dos estados-nação, sob perspectiva ameríndia de desconstrução modelo de Estado ocidental, observado por vezes como ápice de desenvolvimento das sociedades, conforme as teorias da formação geral do estado de Hobbes e Locke, para dar segurança à vida e ao patrimônio aos indivíduos.

Nesse contexto antropológico, a expressão “Contra o Estado” passou a representar mais do que uma sociedade de ausência de desenvolvimento, o termo “sem Estado”, vai para além da concepção de anarquia ou ausência de regras, ou, no entanto uma comunidade sem organização, sem vontades, ou sem costumes.

A negação do Estado nessas sociedades se consolida em um ato consciente, um posicionamento político contra a subordinação, à submissão e à proposta de colonização aos moldes da sociedade ocidental, resignificando a concepção de tutela, poder, política, representação, participação e cidadania.



Ao resignificar a concepção de estado e poder, resignificam-se também a percepção de tutela e cidadania. É nesse sentido que as provocações de Clastres (2014) abrem também outro olhar sobre a discussão da antropologia sobre as políticas públicas, fazendo-me considerar que se deveria tratar essas políticas não apenas uma como uma ação de Estado, porém, sobretudo, como ação proveniente do exercício político, ou seja, como fruto do domínio por excelência da intervenção humana, da negociação e aprimoramento das relações de interesses, marcada pelo exercício de poder individual e coletivo.

Não se pode negar que ao longo dos anos, a discussão conceitual de poder e política pública concentrava-se no âmbito do modelo Estado Moderno, o qual pressupõe que o poder embutido na implementação de políticas públicas era extroverso, institucionalizado no poder, inclusive financeiro e jurídico, do Estado em prover essas políticas, e por vezes desconsiderava a ação humana cotidiana de interação, negociação, conflito e resistência, tanto por parte dos agentes do Estado, quanto das lideranças indígenas.

Contudo, ao focalizar os modos de vida e relações de poder nas sociedades sem Estado, a teoria antropológica de Clastres (2014) passou a conferir a essas comunidades uma qualidade política por assim dizer “absoluta”, que possibilitou a seus integrantes vivenciar cotidianamente as concessões e ações de poder coletivas, relativizando o poder de suas lideranças, instituindo formas de controle social local não institucionalizado, a vivenciar a participação coletiva por meio de audiências públicas mensais.

A reflexão de Clastres (2014) contribui de forma primordial para as reflexões dessa dissertação, pois ao considerar que a FUNAI é a representação do Estado, com a pretensa proteção das comunidades indígenas, pensar essa ausência de Estado como uma ferramenta de potência e experimentação do poder por essas comunidades seria um tanto quanto contraditório.

No entanto, de certa forma, a FUNAI, ao mesmo tempo em que representa o Estado, também representa o indígena que, por sua vez, experimenta as resistências de estar no lugar do Estado. Um exemplo disso encontra-se nas falas de seus servidores.

Para o autor, cuja obra foi publicada na década de 1970, as sociedades estudadas a época eram essencialmente igualitárias, na qual todos eram “donos e agentes” de sua atividade produtiva, da circulação dos produtos e trocas, o sistema de produção coletivista estava na base da organização social e política dessas sociedades (CLASTRES, 1974). Tal percepção nos levanta outras indagações: como a política pública pode criar conflitos nessas comunidades? Que outros arranjos políticos podem ser ou foram criados? Como a FUNAI entra nesse jogo de poder? E como se dá a resistência?

### **As considerações sobre as formas de resistência cotidiana de James Scott**

O que nos mostram os Selvagens é o esforço permanente de impedir os chefes de serem chefes, é a recusa de unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado. A história dos povos que têm uma história é, dizemos a história da luta de classes. A história dos povos sem história, diremos com tanta veracidade ou menos, é a história de sua luta contra o Estado (CLASTRES, 1974, p. 186, tradução nossa).

Ao refletir sobre como os indígenas percebem o cotidiano das ações da FUNAI em prol da questão relacionadas ao seu povo, encontrei nos argumentos de James Scott a possibilidade de refletir sobre como essas comunidades indígenas resistem aos modelos de políticas públicas as quais são tidas como minorias, e por vezes não tem suas especificidades incorporadas no seu processo de atendimento.

Assim, Scott introduz a discussão sobre as formas cotidianas de resistência a partir de um descontentamento enquanto cientista

político e antropólogo, diante de uma certa invisibilidade dos estudos sobre as resistências camponesas no âmbito das ciências sociais. Para Scott (2002) as discussões sobre resistência passam por formas de articulação política e de poder dos camponeses consolidadas em meios a conflitos velados, ou de assimetrias das relações de poder, nas lutas por direitos, das minorias invisíveis ao processo de transformação histórica e de empoderamento.

[...] por todas essas razões, ocorreu-me que a ênfase sobre rebelião camponesa estava mal posta. Ao invés disso, pareceu-me muito mais importante aquilo que poderíamos chamar de formas cotidianas de resistência camponesa - a prosaica, mas constante, luta entre o campesinato e aqueles que procuram extrair-lhe trabalho, alimentos, impostos, rendas e juros. A maioria das formas assumidas por essa luta não chegam a ser exatamente a de uma confrontação coletiva. Tenho em mente, neste caso, as armas ordinárias dos grupos relativamente desprovidos de poder: relutância, dissimulação, falsa submissão, pequenos furtos, simulação de ignorância, difamação, provocação de incêndios, sabotagem, e assim por diante (SCOTT, 2011, p. 1).

A defesa dos interesses e direitos minoritários perpassa por escolhas morais articuladas a um repertório cultural, seja de indígenas ou de camponeses, a partir de suas diferentes vivências cotidianas, permitindo que estes resistam àqueles que estão em posições dominantes nas relações em que participam. As ações fragmentárias e difusas dos camponeses são vistas por Scott (2002) como formas cotidianas de resistência, que possuem uma dimensão oculta, que não ficam tão públicas, podendo ser individuais como as ações coletivas.

As considerações de Scott (2011) sobre as formas cotidianas de resistência perpassam pelas pequenas “rebeliões” ou atos de resistência dos “sem poder”, também podem ser consideradas armas, “armas dos fracos,” ou estratégias de uso da invisibilidade, do anonimato enquanto uma sabotagem ao modelo político

existe tente. Scott (2011) aponta que frequentemente, o sucesso da resistência é diretamente proporcional à conformidade simbólica com que é dissimulada, a insubordinação ostensiva provocará, uma resposta mais rápida e feroz do que uma breve insubordinação (passiva, invisível e constante) e que pode vir a ser mais pertinente, presente com menor risco e menores perdas, sem contestar as definições formais de hierarquia e poder.

Para a maioria das classes subalternas que, de fato, tiveram historicamente escassas possibilidades de melhorar seu status, essa forma de resistência foi a única opção. “O que pode ser realizado no interior dessa camisa de força simbólica é, não obstante, até certo ponto, um testemunho da persistência e inventividade humana [...]” (SCOTT, 2011, p. 7).

Assim, em diálogo com Clastres e Scott (2011) aponta que em geral, porém, é a forma de resistência passiva, expressa por meio de sabotagens sutis, de não participação, de evasão e de engano, que ganham potência e engajamento dos “sem poder”. Em relação a FUNAI, podemos dizer que as proposições de Scott, apontam para as possíveis formas de adaptação, fraude e até modificações do uso dos recursos cartoriais da FUNAI em prol do acesso a outras políticas, podem ser reconhecidas como uma resistência passiva, incutida no cotidiano de cumprimento de requisitos do nosso modelo de Estado, que visam desconstruir o modelo de acesso ao consumo, de inclusão, de rompimento da pobreza para valorização de sua organização social.

### **As percepções sobre a função social da FUNAI junto às políticas públicas para os indígenas**

A análise sobre as percepções dos servidores da FUNAI em Roraima foi estruturada a partir de uma pergunta central: **Qual sua percepção sobre o papel da FUNAI para o indígena nas políticas públicas?** Desta se desdobrou um conjunto de

outras breves perguntas. O objetivo era desdobrar as falas dos servidores, para ampliar o discurso legalista ou usual sobre a FUNAI e pescar os desdobramentos e interpretações sobre o que a Fundação e a aplicação das políticas públicas representam para os servidores.

Não se pode negar que a amplitude da pergunta levou as mais diversas concepções de FUNAI e políticas públicas, no entanto, algumas considerações foram marcadas em todas elas:

- a) o esvaziamento do papel da FUNAI, que pode ser observado nos diferentes momentos das entrevistas;
- b) *o trabalho da FUNAI é relevante, e especializado, no âmbito de atender as especificidades dos indígenas;*
- c) *Necessidade de realizar um trabalho articulado com outros setores do governo e da Sociedade;*
- d) *que há falta de recursos orçamentários e de pessoas para realizar o trabalho. Nas linhas e entrelinhas pode ser percebido que o a herança da expectativa de tutela ao indígena, observadas nos entremeios de argumentos e justificativas sobre trabalho, ou até no uso de termos da linguagem “burocrática” ou “legalista” para explicitar sua interpretação.*

E dentro da perspectiva das percepções observadas por esses servidores já tinham sido apontadas por autores, a exemplo de Souza Lima (2010 *apud* SILVEIRA, 2011), ao longo dos 50 anos de estudo sobre a política indigenista, a FUNAI reflete em seu **esvaziamento** e reestruturações os diferentes momentos da administração pública brasileira, que são por sua vez resultado dos projetos políticos de desenvolvimento.

Desde a sua origem na Ditadura Militar em 1967, ela surgiu para atender as políticas de integração, abarcando todas as demandas indígenas, sob uma proposta de contenção e tutela,

tudo era atendido na FUNAI, registros civis, atenção à saúde e educação. A herança do SPI, de “um sertanismo governamental, ou seja, órbitas do sítio, as linhas pelas quais a administração (pública) tutelar procurou cercar a circulação indígena, ela própria marcadora de natureza distinta” (SOUZA LIMA, 2010 *apud* SILVEIRA, 2011, p. 126).

Já na virada dos anos 1990, com a promulgação da Constituição cidadã, os aspectos democráticos multiplicaram as instituições públicas de promoção e defesa de direitos. Ampliou-se também a expectativa sobre as liberdades individuais dos indígenas, além da proteção a sua cultura e a sua condição de uso das terras originárias. Num projeto de universalização de políticas sociais, as designações da FUNAI sobre a atuação na saúde e educação indígena foram incorporados a projetos de políticas públicas ampliados, como a criação da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) <sup>24</sup> em 1991, que incorporou o atendimento à saúde das populações indígenas.

A ampliação de políticas ambientais também impactou a atuação da FUNAI, que atribuiu a proteção e fiscalização ambiental ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), para atuação conjunta.

Outro fruto dessa mudança da função social e política, sob o aspecto de ampliação de direitos, foi a transferência de competência sobre a educação indígena da FUNAI, por meio do decreto 26 de 1991, que em seu art. 1º atribuiu à educação indígena brasileira no Brasil ao Ministério da Educação, com competência para coordenar as ações referentes à educação indígena, em todos os níveis e modalidades de ensino, passando

---

<sup>24</sup> É uma fundação pública vinculada ao Ministério da Saúde. Surgiu com o Decreto nº 100, de 16 de abril de 1991, como resultado da fusão de vários segmentos da área de saúde, entre os quais a c, duas entidades de notável tradição e projeção internacional, orgulho do serviço público brasileiro, que contam com uma bela folha de serviços construída em todo território nacional. Segue abaixo o Decreto que criou a Funasa e suas alterações.(MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2019)

a FUNAI uma atribuição consultiva e de acompanhamento. Os efeitos dessa abertura política impactaram diretamente a percepção sobre a FUNAI, nessa virada de regime, como se pode observar em algumas falas dos servidores mais antigos.

Antigamente o trabalho da FUNAI era campo, tinha tudo corpo de atenção: educação e saúde, tudo era a cargo da FUNAI, nesse tempo eu fazia transporte dos indígenas, muito traslado de indígena doente para a Cidade, eu morei muito em comunidade, em função do trabalho [...] (Entrevista 4, atua na FUNAI desde o início dos anos 1980).

Eu acho que a época que eu entrei na FUNAI ela tinha um papel importante de assistência ao índio, assistência mesmo! Até porque a FUNAI cuidava da saúde indígena e assistência técnica aos projetos de roça, de boi, de subsistência, incentivo e acompanha para que todo indígena tivesse roca [...] ela atendia todas essas áreas - educação, saúde segurança- porque tinha um grupo de funcionários que prestava um serviço de apoio as comunidades, nos eventos, para coibir o abuso de bebida alcoólica (industrializada), motivo de confusão constante entre os indígenas... Havia compromisso, mas faltava recurso, fazíamos vaquinha para pôr combustível na ambulância (Entrevista 8, atua na FUNAI desde 1986).

A percepção de esvaziamento também está vinculada a um processo de retirada não só de atribuições, mas também de recursos equipamentos, suporte institucional, de planejamento e ação. A sensação de desmantelamento e desestruturação da FUNAI, repetida em diversas falas, assim, sob diferentes nomes, está associada a essa sensação de não alcançar a proposta de atuação ainda existente. A maioria dos entrevistados - concursados ou não, novatos ou antigos, apontaram que o papel da FUNAI está em desconstrução.

Percebo a desarticulação e desestruturação da FUNAI enquanto órgão indigenista [...] a FUNAI foi

perdendo atribuições durante esses anos, e cada vez menos a gente trabalha com a promoção de direitos sociais e cada vez menos a FUNAI vai participando da política indigenista- antes ela era fomentadora, hoje ela acompanha processos educativos, processo de saúde de uma forma bem superficial (Entrevista 1).

No fim das contas a gente faz muita coisa superficialmente, por exemplo, o trabalho (do SEGAT) de autorização de obras em Terras indígenas [...] damos a autorização de obras para construção de estradas, escolas, galpões, mas não conseguimos acompanhar o que foi feito (Entrevista 6).

Se a gente pegar o que tá na lei, a FUNAI ainda não faz o que tem de fazer, desde a Constituição de 1988 a FUNAI tinha o objetivo dentro de 5 anos demarcar todas terras indígenas do país, e ela não alcançou, não houve estrutura para isso (nesses 5 anos), mas também ela era mega gigante, saúde, educação, territorialidade, gestão territorial e atendimento, e a grande função de demarcar o que era terra ancestral e ou era terra indígena, e mesmo depois da saída das atribuições de educação e saúde, não conseguiu cumprir. Pois a retirada de função significou retirada de recursos, e isso foi desmontando a FUNAI. [...] O processo de desmonte da FUNAI está sendo bem grande e vivível, inclusive na estrutura dos ministérios, isso tem sido um fato, uma realidade, as intenções relacionadas se agravam cada vez mais, esse último aspecto da essencialidade da FUNAI (a demarcação de terra) que passou pro INCRA. O INCRA também nunca conseguiu alcançar a meta dele de legalizar as terras dos municípios, por que não tem estrutura... também é não vai alcançar (novamente) a situação da demarcação das terras indígenas, como a FUNAI também não alcançou, mas pelo menos ela era especializada (Entrevista 7).

Como a FUNAI, ao longo do tempo e das reestruturações, deixou de estar dentro das terras indígenas, os indígenas passar a vir para a FUNAI, que ficou com esse papel muito mais administrativo e documental, na questão (das políticas públicas) como Bolsa Família, aposentadoria, salário maternidade - que os índios têm direito, mas a



FUNAI ainda cuida mais disso, do que ela deveria fazer de fato, que a fiscalização e a proteção territorial (Entrevista 4).

Seria este esvaziamento uma menor atuação do Estado, ou um fim a condição tutelar da atuação da FUNAI? Após observar os discursos sobre o esvaziamento, pode-se ponderar que, embutido nesse discurso, pode se responder que não. Atualmente, existem outros aspectos que interferem na efetividade da atuação da FUNAI em suas políticas públicas, pois com a diminuição das esferas de atuação, associada à redução de recursos financeiros, que impactaram diretamente a sua capacidade de ação.

Outro impacto desse esvaziamento está no distanciamento e superficialidade no acompanhamento nas áreas de educação, saúde e até do monitoramento territorial, levando a percepção de que a FUNAI tem se transformado em um órgão administrativo, cartorial, de reconhecimentos, certificação de registro e documentos.

Ainda sobre essa impressão de uma maior atuação administrativa da FUNAI, em detrimento a proteção territorial, também pode estar associada a esvaziamento das ações de campo, por falta de estrutura as CTL, pois não há um posto ou sede em algumas localidades.

Sobre as atribuições de Fiscalização e Proteção territorial, é importante observar, nas falas que essa atribuição essencial, tem dificuldades de ser implementada: primeiro por conta da FUNAI não ter poder de polícia, ou, ainda de aplicabilidade de multa; segundo pela dificuldade manutenção das atividades nas terras indígenas e terceiro devido à descontinuidade do processo de demarcação.

Isso para não entrar no mérito de que essa atribuição essencial, também foi realocada em janeiro de 2019 por meio da Medida Provisória, de estruturação do governo Federal, que além de deslocar a FUNAI para um ministério de expectativa

de assistência social, por temas de direitos sociais das minorias, com menos visibilidade, também retirou a sua função primeira e única de demarcação de terras indígenas.

A gente não consegue dar respostas rápidas às demandas de campo e, se recebemos uma denúncia: - olha tem garimpeiro aqui! [...] Rapaz, até agente a ir lá... o garimpeiro foi embora! A função da FUNAI, até hoje, era de verificar se há exploração de garimpo, e se houvesse acionar a polícia federal, o IBAMA, numa ação de articulação. (A gente não faz fiscalização), o que a gente faz mesmo é monitoramento territorial (Entrevista 6).

A percepção dos entrevistados aponta também para um desencontro do que a política indigenista espera da FUNAI e a realidade desta atuação. O cotidiano vivido pelos servidores revela que, além do esvaziamento das atribuições institucionais ocorrido ao longo dos anos, o trabalho desenvolvido pela Fundação ainda é de grande relevância, pois ainda é uma das únicas que conhece/recebe, de fato, as demandas das comunidades indígenas. Ou seja, nessa visão a FUNAI detém como função social dispor de um conhecimento único, essencial sobre as comunidades indígenas, e tem uma função relevante no âmbito de atender às especificidades e necessidades locais dos indígenas.

[...] em se tratando de índio, integrado ou não integrado, poucos conhecem, e quando prejudgam assim, é porquê conhece pouco! (Entrevista 2).

Porque os outros órgãos (Federais ou Estaduais) que tem atribuição de atender e políticas públicas para os indígenas, mas não tem a sensibilidade (Entrevista 6).

Mesmo sem atribuição com relação à saúde é a gente sempre ouve notícia de falta de água nas comunidades, muitos indígenas têm resistência a vacina, e aí sempre na hora do aperto recorrem à FUNAI - a FUNAI é última instância de recorrer os

direitos sociais, [...] no caso da Educação Indígena acontece a mesma coisa, tem muitas escolas indígenas..., porém com uma estrutura muito precária, ou ainda quando tem estrutura, foi feita com recursos da Comunidade - não foi o Governo que construiu (Entrevista 3).

Primeiro, é assim, algumas medidas que são tomadas, elas não são ouvidas... as políticas públicas criam uns critérios que a gente não entende o porquê, do meu ponto de vista, uma coisa (política para indígena) não pode sair de fora para dentro, tem que sair de dentro para fora, e assim ocorre com as políticas da FUNAI, numa comunidade indígena, você não pode montar o trabalho aqui, sem ter de ouvir de fato o que está acontecendo lá (Entrevista 4).

A FUNAI tem um papel fundamental, se não fosse a FUNAI, os indígenas só fariam parte da história passada, a FUNAI tem papel na sobrevivência dos indígenas (Entrevista 5).

Para Souza Lima (2001), o funcionamento da FUNAI esteve condicionado às redes de relações que perpassam a ação da política indigenista, percepção também apontada pelos servidores que, ao pensar os entraves os desatendimentos da FUNAI, indicam a necessidade de articulação para serem efetivos nas suas ações. No âmbito da Justiça, as unidades locais se integram com as ações itinerantes, por diferentes municípios, para ações de emissão de documentos, em especial se vinculam com o Serviço de Direitos Sociais (SEDISC).

Já para o outro serviço de atuação in loco, dentro das terras indígenas, o Serviço de Gestão Ambiental-SEGAT, seria possível ter uma articulação com funcionamento melhor: *“A gente precisa de mais condições para fazer as coisas, mas acho que um importante papel nem precisa de dinheiro é a articulação com outros órgãos de fiscalização e atuação para os indígenas”* (Entrevista 6), inclusive porque esses órgão não tem conhecimento, nem habilidade, para lidar com aspectos indígenas, por exemplo, explicar questões culturais

de cultivo e extração para o IBAMA das relações cosmológicas da natureza que envolve uma grande parte das atividades de investimentos produtivos, que por vezes não vão adiante.

Não se pode deixar de observar que não foram citadas nenhuma forma articulação com organizações das instituições da Sociedade Civil, dado que, em diferentes unidades regionais, essas interações são tratadas no âmbito do SEDISC como ações de consulta a temas regionais e demandas dos direitos sociais indígenas e não estão no escopo de atuação política.

Os posicionamentos político-partidários das unidades federativas influenciam a relação da FUNAI com as organizações da sociedade civil, que, por vezes, se aproximam ou se distanciam, estando a FUNAI como um aparelho de estado, a mercê de coligações políticas. Sobre a falta de recursos, as falas e fatos são contundentes. A cada ano o orçamento diminui desproporcionalmente, e de certa forma a FUNAI perde capacidade de atuar e responder às funções administrativas e documentais que lhe sobraram. Não há recurso político ou orçamentário para conter as restrições da atuação da FUNAI atualmente; e os servidores avaliam que a falência institucional da FUNAI é gradativa, está diretamente associada à falência do modelo tutelar que a criou. Embora concordem com a visão da sociedade civil, que a especificidade e a experiência da FUNAI permanecem ligadas à tutela como reafirmou Souza Lima (2001 2013,2015).

### **Considerações Finais**

Portanto, ao concluir o texto temos uma nova leitura sobre da atuação da FUNAI, em relação às políticas públicas para indígenas, emerge como exemplo da insatisfação e precariedade do desmonte estrutural da Fundação, no momento em que se defronta com mais uma recondução de suas atividades principais,

na qual as dificuldades voltadas para concretização de sua missão, da razão de existir, vão ser redimensionadas. O desgaste institucional, que essa transição ministerial imprimiu, impactou diretamente os pontos frágeis da instituição: o deslocamento de recursos, o escasso corpo de servidores, falta de planejamento integrado de ações e dificuldade de reunir gestores envolvidos com a questão indígena. Atualmente a FUNAI retornou sua vinculação com Ministério da Justiça e Segurança Pública, em uma estratégia de recuperar preponderância e orçamento junto ao atual Governo.

Por conseguinte, se a FUNAI tem sido vista como uma instituição em desestruturação, na fala dos entrevistados, prevalece a representação de que esta é uma instituição que poderia fazer mais, embora dependa constantemente de gestão, recursos, planejamento e projeto de atuação.

A questão indígena não pode ser considerada temporária, transitória ou superada. Na leitura de alguns servidores, a atuação da FUNAI junto às políticas públicas, tem sido vista como “tapa buraco” das questões emergenciais relacionadas aos indígenas, seja nos conflitos pela terra, na documentação necessária para credibilidade de outras políticas públicas, a proteção do patrimônio cultural indígena, acompanhamento de questões fundiária e ambientais.

E assim se configura o difícil equilíbrio de se fazer política pública com escassez de recursos, desestruturação funcional, déficit de recursos humanos e um cenário de incerteza política. James Scott (2011) consideraria que a FUNAI (e seus servidores) sobrevive como uma forma de resistir, por assim dizer uma resistência “cotidiana” dos servidores, que mesmo em um contexto político de desvantagem, ou insegurança, se utilizam das ações emergenciais, ou mesmo as de cotidiano, como a interlocução e assessoria a outras instituições para se fazer necessária, de se manter atuante e, com isso, se posicionar diante do seu desmantelamento.

## Referências Bibliográficas

ARAÚJO, A. V. et alii. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença / Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BIGIO, E. dos S. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, v. 4, n. 2, p. 13- 93, dez. 2007.

CASTILHO, S. R. R.; SOUZA LIMA; A. C.; TEIXEIRA, C. C. (Org.). **Antropologia das práticas de poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2014.

CASTILHO, S. R. R.; SOUZA LIMA; A. C.; TEIXEIRA, C. C. Etnografando burocratas, elites e corporações: a pesquisa entre estratos sociais hierarquicamente superiores em sociedades contemporâneas. In: CASTILHO, S. R. R.; SOUZA LIMA; A. C.; TEIXEIRA, C. C. (Org.). **Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2014. p. 8-32.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLASTRES, P. **La Sociétecontrol'État: recherches d'anthropologie politique**. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

DA CUNHA, M. C. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FUNAI. **Portaria nº 666/PRES, de 17 de julho de 2017**. Disponível em:< 2017-Regimento-Interno.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2019.

FUNAI. **Reestruturação da Funai é um avanço para os povos indígenas brasileiros**. 2010. Disponível: <funai-e-um-avanco-para-os-povos-indigenas-brasileiros%23>. Acesso em: 06jan. 2019.

LASWELL, H. D. **Politics: whogetswhat, when, how**. Cleveland: Meridian Books, 1936.

SCOTT, J. C. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 217-243, jan./jul. 2011.

SCOTT, J. C. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 10-31, jan./jun. 2002.

SOUSA, A. L. M. de. **A inclusão de famílias pertencentes a povos e comunidades tradicionais no Cadastro Único para Programas Sociais**. Brasília: MDS, 2010.

SOUZA LIMA, A. C. de. Diversidade cultural e política indigenista no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, v. 2, n. 3, p. 11-31, out. 2002.

SOUZA LIMA, A. C. **Fundação Nacional do Índio (FUNAI)**. In: FUNAI (Org.). **Dicionário histórico biográfico brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/fundacao-nacional-do-indio-funai>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

SOUZA LIMA, A. C. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2, p. 781-832, jul. 2013.

SOUZA LIMA, A. C. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, Séculos XX/XXI. **Mana**, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

SOUZA LIMA, A. C. de; MACEDO E CASTRO, J. P. Notas para uma abordagem antropológica da(s) política(s) pública(s). **Revista Antropológicas**, v. 26, n. 2, p. 17-54, 2015.

TEIXEIRA, C. C. Pesquisando instâncias estatais: reflexões sobre o segredo e a mentira. In: CASTILHO, S. R. R.; SOUZA LIMA; A. C.; TEIXEIRA, C. C. (Orgs.). **Antropologia das práticas de poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2014. p. 33-42.



## **SOBRE OS AUTORES E AUTORAS**

### **Carlos Alberto Marinho Cirino**

Doutor em Ciências Sociais – Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo- PUC. Professor titular do Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR.

### **Fábio de Sousa Lima**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima – UFRR. Professor do Curso de História do Instituto Federal de Roraima. Participa do Diretório de Pesquisa – CNPq – Grupo Etnografias na Amazônia Ocidental – GEAM.

### **Ivy Élide Guimarães Sales**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima – UFRR/PPGANTS. Professora da Educação Básica no município de Boa Vista/RR.

### **José Raimundo Torres dos Santos**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima, UFRR/PPGANTS. Atua como monitor no Projeto Capacitação Waimiri Atroari convênio UFRR/ACWA.

### **Karolayne Mota Rodrigues**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima, UFRR/PPGANTS. Atua no Programa “Alto

Comissariado das Nações Unidas para Refugiados/ONU/ACNUR”, atuando nos abrigos para migrantes venezuelanos e índios Warao no município de Pacaraima/RR.

### **Marcos Antônio Braga de Freitas**

Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas / UFAM. Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / PPGANTS e do Curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Roraima / UFRR. Coordenador Institucional do PIBID/UFRR. Diretor do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR.

### **Melina Carlota Pereira**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima, UFRR/PPGANTS. Coordenadora administrativa da Confederação Nacional de Agricultores Familiares Rurais e Empreendedores Familiares Rurais do Brasil/CONAFER e Consultora Individual no Fundo de Populações das Nações Unidas/UNFPA.

### **Natascha da Fonseca da Frota Simões**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima, UFRR/PPGANTS. Indigenista Especializada - Museu do Índio/FUNAI

### **Nathália Bianca da Silva Martes**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima, UFRR/PPGANTS. Professora substituta do Curso de Bacharelado em Antropologia Social da UFRR.

## **Olendina de Carvalho Cavalcante**

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR/PPGANTS.

“Os Macuxis, outra importante nação, estiveram outr’ora, em suas ramificações mais baixas, em contacto com os brancos, a cujo serviço de prestavam e ainda hoje se prestam, conservando comtudo suas principaes malócas em estado rudemente selvagem, em terras altas das vertentes do Mahu, Tacutú e Cuani-Cuano a leste e Uraricoera, Majari e zona da ilha do Maracá a oeste. De toda família Macuxi são estas ultimas tribus, as que mais têm prosperado materialmente sendo hoje as mais numerosas das que tem suas extremidades inferiores dos campos, em relações continuas com a gente civilisada de todo o Rio Branco. (...) Os Uapichanas, habitantes dos campos, são os que estão em maior conctato com a vida das estancias e, se bem que ainda sejam nação numerosa, em consequência das vastas fontes donde dimanaram e da excellencia do meio em que vivem, têm diminuído muito e já não contam com os elementos ethnicos de resistencia de que dispunham seus antepassados, podendo ser considerados como decadentes e em via de dissolução (sic!).” (Jacques Ourique, 1906)

ISBN 658606293-9



9 786586 062939