

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

NELITA FRANK

A EXPERIÊNCIA DE MULHERES INDÍGENAS WAPICHANA E MACUXI EM  
DESLOCAMENTOS NA FRONTEIRA BRASIL-*GUYANA*: Um Estudo sobre  
Gênero e Narrativas Autobiográficas

Boa Vista – Roraima  
2014

NELITA FRANK

A EXPERIÊNCIA DE MULHERES INDÍGENAS WAPICHANA E MACUXI EM  
DESLOCAMENTOS NA FRONTEIRA BRASIL-GUYANA: um estudo sobre  
Gênero e Narrativas Autobiográficas

Dissertação apresentada como pré-requisito para a conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio Pellegrini.

Boa Vista – Roraima  
2014

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

F829e Frank, Nelita.

A experiência de mulheres indígenas Wapichana e Macuxi em deslocamentos na fronteira Brasil-Guyana: um estudo sobre gênero e narrativas autobiográficas / Nelita Frank. – Boa Vista, 2014.

96 f. : il.


Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio Pellegrini.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras.

NELITA FRANK

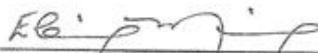
**"A EXPERIÊNCIA DAS MULHERES INDÍGENAS WAPISHANA E MAKUXI EM  
DESLOCAMENTOS NA FRONTEIRA BRASIL-GUYANA: UM ESTUDO SOBRE  
GENÊRO E NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS"**

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia. Defendida em 29 de agosto de 2014 e avaliada pela seguinte banca examinadora:



---

Prof. Dr. Marcos Antonio Pellegrini  
Orientador – PPGSOF - UFRR



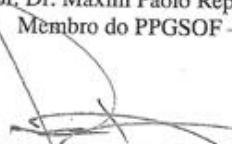
---

Profª. Drª. Elaine Moreira  
Membro Externo – UFRR



---

Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno  
Membro do PPGSOF – UFRR



---

Profª. Drª. Mádiana Valéria Almeida Rodrigues  
Membro Suplente – UFRR

A Aukar Frank pelo seu amor, humor e ironias aguçadas.

Erwin Frank (*in memoriam*) por simplesmente amar, por apresentar a mim a sua ciência, a antropologia, e um jeito lindo de ver o mundo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço às mulheres indígenas da *Guyana*, colaboradoras da pesquisa, pelos ensinamentos, sabedoria e os dedos de prosa, esse trabalho é também delas.

A direção da Associação KAPOI pela generosidade e disposição em contribuir com esse trabalho. Vanda Pajé, em especial, por acreditar na proposta e pelas viagens à *Guyana*.

Ao meu filho Aukar, na sua tenra idade de 13 anos e já cuidando de mim, com minhas desculpas pela presença ausência nesse tempo. Um amor para a vida.

A toda a minha família: de casa, de perto e de longe pelo apoio, em especial a minha mãe uma incentivadora das filhas e filhos, e minha irmã Noêmia que fez de Belém-Boa Vista a sua rota de viagem para cuidar de nós, as palavras não são suficientes para agradecer-lá.

Ao prof<sup>o</sup>. Dr Marcos Pellegrini pela orientação e pelos encontros. Apreendi com ele que a narrativa autobiográfica e a experiência é um campo da antropologia interessante e mostra outros caminhos na pesquisa.

Ao Ministério do Trabalho e Emprego pela minha liberação, parcial do trabalho, para fazer o curso; e em Roraima à colega de sala Gleice que assumiu o trabalho na minha ausência e a Marnívia e Edna pela atenção como agentes de treinamento.

Agradeço a Amanda Freitas e Mirian Chaves Wapichana que fizeram parte do trabalho de transcrições.

A Maria José dos Santos e Andrea Vasconcelos por achar um tempo para escutar, pela leitura e sugestões.

Arlene Oliveira, parceira de pesquisa, gente do coração que se quer na vida, e junto com Chico uma dupla pra se guardar no peito e na memória. Sempre vou lembrar “amiga, amiga nós outra vez nas madrugadas de estudo e trabalho”.

As “bruxinhas” da acupuntura, da massagem, florais, banhos de ervas e palavras que aquecem o coração, mais que cuidadoras de mim, pura amizade (Cláudia Kastinger, Ester Leire, Evelyne Mainbourg e Vanda Pajé).

As minhas amigas que ficaram e as que partiram, as que chegaram e as novas que conquistei, não ousarei fazer uma lista, a todas obrigada.

À equipe de docência do PPGSOF e a Simone Secretaria do programa sempre atenciosa e cortez.

À turma do curso pelo convívio em tão curta temporada. Em especial as/os colegas do “Vacation Free” na *Guyana* com os tropeços na língua .

## RESUMO

O tema desta dissertação é a experiência de mulheres indígenas em deslocamento na fronteira internacional Brasil-Guyana, tendo como objeto da pesquisa a experiência de mulheres Wapichana e Macuxi ao considerar suas narrativas autobiográficas. O objetivo geral foi analisar como as mulheres percebem, compreendem e agenciam seus projetos e as relações de gênero; os objetivos específicos trataram de suas motivações para os deslocamentos, da identificação dos projetos, de como as mulheres constroem a experiência nos movimentos de deslocamento e como as redes de relações são acionadas nesse processo. A pesquisa foi realizada em contextos diversos, notadamente nas associações de indígenas vivendo em Boa Vista/RR, o que possibilitou a autora participar de reuniões, oficinas, minicursos, atividades culturais festivas, bem como da produção e venda de artesanatos. Esses espaços organizativos propiciavam momentos de encontro entre etnias, a valorização da língua materna e da cultura tradicional, além de contar com a presença expressiva de mulheres indígenas vindas da Guyana e do Bonfim (Brasil). Recorreu-se ao método de narrativa autobiográfica, sendo realizadas, no período entre setembro e dezembro de 2013, nove entrevistas abertas, sendo uma delas realizada com uma mulher Macuxi e as demais com mulheres Wapichana. Foram três os resultados mais relevantes desta pesquisa. O primeiro foi perceber o esforço das mulheres em aprender a viver no mundo dos “brancos”, o que significou dominar a língua portuguesa, fazer o trabalho doméstico em toda a sua múltipla especialidade e se apropriar das habilidades e meandros da cozinha não indígena em ambientes com falta de proteção ao trabalho das mulheres; o segundo foi perceber o desejo de aprender, por parte das mulheres indígenas, a fazer o artesanato como projeto de se ter mais autonomia e não mais precisar trabalhar como domésticas, e o terceiro foi notar a vontade de fortalecer as redes de relações e de situar a Associação KAPOI como um espaço ideal de reprodução dos modos de vida nas comunidades.

**Palavras-Chave:** Mulheres Indígenas. Agência. Experiência. Narrativa Autobiográfica. Deslocamentos.

## ABSTRACT

The theme of this dissertation is the experience of indigenous women who move between the international border Brazil-Guyana. Our research object was the experience of Macuxi and Wapichana women considering their autobiographical narratives. The overall goal was to analyze how women perceive, understand and their projects and gender relations; the specific objectives addressed their motivations for displacements, the identification of projects, how women build the experience of displacement and movements such as networks of relations hips are driven in this process. The survey was conducted in various contexts, notably in the associations of Indians living in Boa Vista/RR, which enabled the author to participate in meetings, workshops, short courses, festive cultural activities as well as the production and sale of handicrafts. These organizational spaces propitiated moments of encounter between ethnicities, the appreciation of the mother tongue and traditional culture, and counted with the presence of significant indigenous women coming from Guyana and Bonfim (Brazil). We resorted to the autobiographical narrative method, nine open interviews were conducted between September and December 2013. We interviewed seven Wapichana women and one Macuxi woman. There were three the most important results of this research. The first was to realize the effort of women learn to live in the world of "white", which meant mastering the English language, do the housework in all its many specialty and appropriating the skills and intricacies of Indian cuisine in environments not with lack of labor protection of women; the second was to realize the desire to learn on the part of indigenous women, do in crafts as a project to be more autonomous and does not need to work as domestics, and the third was to note the willingness to strengthen networks of relationships and situate KAPOI the Association as an ideal play space of life styles in communities. The first was to realize the effort of women learn to live in the world of "white", which meant mastering the Portuguese language, do the housework in all its many specialty and appropriating the skills and intricacies of non-Indian cuisine in environments not with lack of labor protection of women; the second was to realize the desire to learn, on the part of indigenous women, doing crafts as a project to be more autonomy ous and does not need to work as domestics, and the third was to note the willingness to strengthen networks of relationships and situate KAPOI the Association as an ideal play space of life styles in communities.

**Keywords:** Indigenous women. Agency. Experience. Autobiographical Narrative.

Displacements.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1	- Figura 1 – Mapa da Localização das comunidades indígenas da Região Serra da Lua e da Região 9 .....	21
Figura 2	- Mapa da <i>Guyana</i> com a localização das comunidades indígenas .....	27
Figura 3	- Mapa da Localização do Rupununi (Região 9) na <i>Guyana</i> .....	31
Figura 4	- Mapa de Boa Vista: Constituição dos bairros nas décadas 1950 a 1990 .....	42
Figura 5	- Mapa de Boa Vista/2014: bairros de residência atual das mulheres indígenas que vieram da <i>Guyana</i> .....	51
Figura 6	-Mulheres em movimento: rotas e deslocamentos apontadas pelas interlocutoras da pesquisa.....	64

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 -Origem, Deslocamentos/Rotas e Destino de Mulheres Indígenas .....	50
Quadro 2 -Ano, Idade, Origem, Residência Atual/Boa Vista/RR .....	56

## LISTA DE SIGLAS

AGU – Advocacia Geral da União

AMARN – Associação de Mulheres do Alto Rio Negro

AMIKB – Associação Municipal Indígena Kuaikri de Boa Vista

AMISM – Associação de Mulheres Indígenas Saterê-Mawé

CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina

CIR - Conselho Indígena de Roraima

DSEI- Distrito Sanitário Especial do Leste

DSEY - Distrito Sanitário Especial Yanomami

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

KAPOI – Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima

MTE – Ministério do Trabalho e Emprego

NUMUR – Núcleo de Mulheres de Roraima

ODIC – Organização dos Indígenas da Cidade

OMIR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

ONU -Organização das Nações Unidas

OIT - Organização Internacional do Trabalho

PNC - People's National Congress

PPP - Partido Popular Progressista

PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

RANI – Registro Acento de Nascimento Indígena

UF - United Force

UFRR - Universidade Federal de Roraima

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
<b>1 CAPÍTULO I – DESLOCAMENTOS, GÊNERO E POVOS INDÍGENAS NA FRONTEIRA BRASIL-GUYANA .....</b>	<b>17</b>
1.1. Mobilidade e o Deslocamento de Mulheres Indígenas .....	18
1.2. Características da Fronteira Brasil-Guyana .....	26
<b>2 CAPÍTULO II – AS MULHERES E A CIDADE .....</b>	<b>38</b>
2.1 As Mulheres Indígenas na Cidade de Boa Vista.....	40
2.2 Mulheres Indígenas, Mobilidade, Rotas e Conexões em movimento ....	48
<b>3 CAPÍTULO III - GÊNERO E NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS: A EXPERIÊNCIA DE MULHERES INDÍGENAS EM DESLOCAMENTOS -52</b>	
3.1. Projeto, Gênero e Agência.....	57
3.2. Deslocamentos e Rotas.....	63
3.3 Trabalhar e Aprender no mundo dos brancos.....	67
3.4. Associação, Comunidade e as redes de relações.....	77
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>85</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>90</b>
<b>DOCUMENTOS CONSULTADOS .....</b>	<b>96</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação é um estudo sobre como as mulheres indígenas vivenciam a experiência de deslocamentos na fronteira internacional Brasil-*Guyana*<sup>1</sup>. O objetivo foi analisar a experiência e os projetos das Wapichana e Macuxi em contexto de mobilidade socioespacial<sup>2</sup> entre os dois países e/ou permanência na capital Boa Vista. De modo mais específico procurou refletir sobre quais motivações, agência e projeto às mobilizaram a se deslocarem; como construíram e acionaram as redes de relações no processo de deslocamento; e de que forma as relações de gênero se reconfiguraram na tomada de decisão. Interessou-me saber como as Wapichana da família linguística Aruak e as Macuxi, da família linguística Carib, compartilham territórios tradicionais de lavrados (savanas) e florestas no Rupununi do lado da República Cooperativista da *Guyana* e em Roraima do lado brasileiro, falam de si e sobre si, de suas lembranças e memórias. Vale ressaltar que esse estudo não tratou de fazer pesquisa sobre fronteira, mas na fronteira, ao analisar experiências e projetos de mulheres nos deslocamentos que ocorrem nessa região.

Para a pesquisa, a fronteira constituiu condição privilegiada à sua realização e, os deslocamentos revelaram cenários que permitem analisar como as mulheres constroem os seus projetos e desenvolvem as experiências vivenciadas num contexto de conflitos, de interesses, de crise econômica e de contato com não indígenas. Esses aspectos constituem o pano de fundo desse trabalho, logo essa investigação se propôs a evidenciar a problemática do deslocamento das mulheres, sustentado em mecanismos similares às antigas práticas de compadrio, formas de recrutamentos e de dependência que remetem ao modelo herdado do período escravocrata. Mas é também parte de arranjos desenvolvidos por indígenas por meio de seus projetos e motivações que se articulam a uma rede tecida com a

---

<sup>1</sup> A utilização do termo *Guyana* em itálico neste trabalho foi adotado devido o país fronteiriço ter esta grafia face ao processo de independência política ocorrido no ano de 1966, onde se mudou a escrita como forma de marcar a ruptura com o sistema colonial. No Brasil o termo comumente utilizado é Guiana, mas, para valorizar as mulheres entrevistadas que são originárias do país vizinho fez-se a opção de utilização do termo *Guyana*.

<sup>2</sup> O conceito de **mobilidadesocioespacial** é emprestado de Jean-Pierre Chaumell (2011, p. 356): sentido que damos a ela, não equivale a “nomadismo”, tampouco a “migração” em seu significado clássico, mas sim aos deslocamentos translocais no interior de um espaço reconhecido e percorrido, mas, aberto. [...] No entanto, seria conveniente inverter a perspectiva e ver aqui a mobilidade como uma atividade dinâmica e ativa ao invés de passiva e forçada.

parentela. Por fim, procurou demonstrar que a experiência das mulheres contada por elas próprias poderia trazer outras formas de ver a vida, que não fosse apenas o olhar de fora, mas o que elas dizem sobre si e as mudanças que a própria experiência revela.

A pesquisa teve como referência a área das ciências sociais, atendo-se ao campo da antropologia como base de orientação teórica. Contudo, assumiu a perspectiva da interdisciplinaridade, enquanto possibilidade de diálogo, para a abordagem de categorias com reflexões de diferentes disciplinas, de forma a ampliar o escopo das análises. Metodologicamente a base foi à narrativa autobiográfica como método e como campo de pesquisa. O trabalho abordou a experiência das mulheres indígenas Wapichana e Macuxi, fundamentada pelos estudos da antropologia feminista e antropologia da experiência, da etnologia indígena e, de outras áreas do conhecimento. Todavia, o trabalho foi ancorado pelos conceitos de subjetividade, agência, experiência<sup>3</sup>, gênero<sup>4</sup> e identidade<sup>5</sup> considerados relevantes na análise das narrativas das mulheres.

No discorrer da pesquisa percebeu-se que a questão do deslocamento das mulheres indígenas entre os dois países, era carente de pesquisas e de literatura teórico-conceitual. Logo, falar de duas etnias indígenas da região, especialmente das mulheres em situação de idas e vindas, foi um desafio que prendeu o olhar da pesquisadora, que passou a observar os problemas, impasses e possibilidades em movimento.

A minha experiência e atuação no movimento de mulheres e no feminismo popular nos anos de 1990, na condição de militante e no trabalho com assessoria às organizações, possibilitou uma melhor percepção sobre a situação das indígenas, suas demandas e lutas no que tange: a participação política, ao enfrentamento à violência contra a mulher e as campanhas contra a bebida alcoólica. As mulheres estavam envolvidas também junto com os homens com as mobilizações pela demarcação de terras indígenas (TI's) e defesa dos territórios desde a década desde

---

<sup>3</sup> Os conceitos de **subjetividade**, **agência** e **experiência** utilizados nessa pesquisa estão ancorados no pensamento teórico de Ortner (2007), mas especificamente os artigos: Poder e Projetos: Reflexões sobre a agência (2007a) e Subjetividade e crítica cultural (2007b), que serão aprofundados no discorrer o texto.

<sup>4</sup> **Gênero** tem como referência a construção sociocultural elaborada por Joan Scott (1996).

<sup>5</sup> Já o conceito de **identidade** utilizado vem do pensador Manuel Castells (2002).

a década de 1970 (SIMONIAM, 1998). Estas ações vieram acompanhadas de um “vivo” processo organizativo de indígenas nas comunidades, quando foram criadas as primeiras organizações, a partir dos anos dois mil.

A produção científica sobre a temática indígena e fronteiras relacionada às relações de gênero e seus deslocamentos ainda é bastante escassa na região. Porém esse silêncio me inspirou a desenvolver esta pesquisa não **para** ou **sobre**, mas **com** as mulheres. A escolha do tema se justificou também pelo interesse em conhecer a percepção e o sentimento delas ao fazer a movimentação para saídas, chegadas e retornos na fronteira entre os dois países, ou seja, o que as motivaram para as suas agências e projetos.

O trabalho de campo foi desenvolvido entre os meses de fevereiro a dezembro de 2013, momento em que foram entrevistadas nove mulheres, destas cinco eram casadas e/ou união estável, três separadas e uma solteira. Quanto à idade, cinco estavam na faixa etária entre 51 e 60 anos, três variava de 31 a 40 anos e uma tinha 28 anos. Todas falavam as línguas maternas de suas etnias (Wapichana e Macuxi), dominavam a fala da língua inglesa e eram fluentes na língua portuguesa, porém nem todas sabiam escrever. Na primeira fase foram realizados vários contatos e visitas junto às Associações, Entidades e Organizações Indígenas na cidade de Boa Vista, sobretudo, à Organização de Indígenas da Cidade (ODIC), na Associação Municipal Indígena KUAIKRI (AMIKB-RR) e na Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima (KAPOI). Esse percurso foi acompanhado de diversas reuniões e atividades, momentos de observação de campo. Também foram feitas duas viagens às cidades de Lethem (Guyana) e Bonfim (Brasil), essa exploração proporcionou falar da pesquisa, maior aproximação, além de estabelecer laços de confiança com o público estudado.

Ademais a minha atuação no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, e do programa da diversidade das populações vulneráveis, e responsável pela cartografia das mulheres indígenas da *Guyana* morando em Boa Vista, na condição de coordenadora, apoiado pela pró-reitoria de extensão da Universidade Federal de Roraima (UFRR), proporcionou ampliar e aprofundar o olhar sobre parte da realidade na qual essas mulheres estão inseridas, bem como compreender um pouco de sua condição de deslocamentos.

A dissertação está estruturada em três capítulos. O primeiro, “Deslocamentos, gênero e povos indígenas na fronteira Brasil-Guyana”, apresenta uma breve revisão bibliográfica da literatura pertinente ao tema, que inclui referências sobre mobilidade, gênero, história indígena, etnologia, e está organizado em duas seções. A primeira seção aborda o tema mobilidade e deslocamento de mulheres, particularmente as indígenas Wapichana e Macuxi. A segunda seção trata sobre a caracterização da fronteira Brasil-Guyanae sobre o contexto dos conflitos políticos no Rupununi na década de 1960.

O segundo capítulo “As mulheres indígenas na cidade de Boa Vista” trata em uma seção do panorama geral sobre as mudanças ocorridas na malha urbana da cidade a partir da década de 1950, aponta os aspectos da migração, que resultou na demanda por obras de infraestrutura decorrente do aumento populacional, crescente, principalmente nas décadas de 1970 a 2000. Na seção seguinte aborda o contexto da vida das mulheres na cidade. O enfoque está direcionado para as questões de mobilidade, rotas e conexões das mulheres em movimento.

O terceiro capítulo “Gênero e Narrativas Autobiográficas: A Experiência de Mulheres Indígenas em Deslocamentos” apresenta os resultados da pesquisa e está organizado em quatro seções. A primeira recebeu a denominação de “Projetos, Gênero e Agência”; a segunda foi identificada como “Deslocamentos e rotas”; enquanto a terceira foi intitulada de “Trabalhar e aprender no mundo dos ‘brancos’ ”; e por fim a quarta está indicada como “Associação, comunidade e redes”. Finalmente as considerações finais que apontam os resultados mais tangíveis da pesquisa, e em seguida as referências bibliográficas.



## **CAPÍTULO I – DESLOCAMENTO, GÊNERO E POVOS INDÍGENAS NA FRONTEIRA BRASIL-GUYANA**

Neste capítulo abordaremos sobre a mobilidade e o contexto da participação indígena nos deslocamentos, em especial as mulheres; traçando um panorama acerca da presença indígena no Brasil e *Guyana*. Para isso nos reportamos a história indígena nos dois países; situando os conflitos da segunda metade da década de 1960 do século passado na *Guyana*.

Os deslocamentos das populações indígenas Wapichana e Macuxi, aconteceram naturalmente pela própria dinâmica de mobilidade dos povos indígenas na fronteira e entre seus territórios tradicionais, e de outro lado com mais intensidade sob a forte influência do processo histórico marcados pela Revolta do Rupununi, região 9 da *Guyana* que faz fronteira com o Brasil e Venezuela, tendo como capital a cidade de Lethem, que fica a 700 km da capital Georgetown do país vizinho, situada à margem direita do Rio Tacutu. Do lado esquerdo encontra-se o município de Bonfim, primeira cidade no sentido brasileiro, com uma distância média de 130 km da capital Boa Vista (Roraima). A proximidade da região explica em parte a presença expressiva das populações indígenas da *Guyana* no Brasil.

Essa revolta foi caracterizada por intensas disputas de interesses econômicos e políticos no final da década de 1960, cujo alcance se refletiu no modo de organização social, na ocupação de territórios e na mobilidade sócioespacial das populações locais. Entre a década de 1990 e início dos anos 2000 fez emergir temáticas e problemas relacionados à violação e defesa de direitos, políticas públicas foram pautadas pelos movimentos e entraram na agenda de governos, quando indígenas na cidade passou a ter mais visibilidade e a se organizar politicamente, porém seguiu o vácuo sobre indígenas da *Guyana*, particularmente sobre as mulheres enquanto sujeitos de direitos. Ademais, a *Guyana*, entrava em pauta quando o assunto era intercâmbio do movimento etnopolítico na pan Amazônia, sobre questões relativas ao garimpo e mineração em terras indígenas, violação de direitos e não cumprimento da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

## 1.1 Mobilidade e Deslocamento de Mulheres Indígenas

A temática de deslocamentos em regiões fronteiriças e os estudos que abordam o crescimento internacional da migração para o Brasil, os fluxos e de mobilidade populacionais, têm crescido no âmbito da academia, porém com atenção recente em relação à problematização sobre os contingentes de mulheres envolvidas nesses processos. Sem dúvida pode-se afirmar que há pouca reflexão e produção acerca das situações vivenciadas pelas mulheres indígenas, em especial aquelas que habitam nas fronteiras, no norte do país.

Segundo Assis (2007, p.746) “o aumento dos deslocamentos populacionais que ocorrem a partir da década de 1950 é permeado por maior diversidade étnica, de classe e de gênero”. Em sua análise sobre migração Assis (2007, p. 746) menciona a ausência de estudos clássicos sobre a temática de gênero, fato que ela constata também em seu estudo de caso, sobre a emigração de brasileiros para os Estados Unidos, realidade que no seu entendimento tende a se alterar nos anos de 1990 devido à continuidade do fluxo de brasileiros e mudanças nas características da população migrante.

O crescimento do fenômeno migratório é destacado também por Teles (2007, p.35-37) que o atribui ao avanço da globalização econômica associada às políticas neoliberais em curso, sobretudo na década de 1990, o que faria avançar a mobilidade de pessoas mais empobrecidas, sob o argumento da busca de melhor oportunidade de trabalho e melhoria de vida. Segundo essa autora as cifras indicam que as mulheres já são 55 % de populações migrantes no mundo. Nessa visão as mulheres seriam as mais pobres e vulneráveis.

No caso do Brasil, a preocupação com o tráfico de pessoas resultou na criação de um programa nacional de enfrentamento ao tráfico de seres humanos. Nessas modalidades de ilícitos legais há impactos sobre a vida das mulheres em situações de deslocamentos, que carece de maior problematização. Desse modo, o contexto de fronteira indica risco de vulnerabilidade e de violência para as mulheres, especialmente para as indígenas. Por outro lado, tem haver também com os processos étnico políticos desencadeados com as experiências organizativas indígenas, que tem relação direta com a luta pela garantia das terras indígenas tradicionalmente ocupadas, como é o caso brasileiro de adoção de medida legal em

base da Constituição Federal de 1988, pela defesa de manutenção dos territórios indígenas.

Em sua pesquisa com os indígenas Wajãpi do Amapá, fronteira com a Guiana Francesa, Gallois (2006) discute os contornos da sócio-espacialidade relacionados ao modo de habitar indígena num contexto de fronteira. Interessou-lhe a discussão dos modos de habitações desse grupo, dimensão que ela procura articular com as formas Wajãpi de ocupação da terra. Para isso a autora se baseou na ideia de mobilidade e sedentarização por considerar esses conceitos fundamentais para a compreensão dos modos de ocupação e das mudanças sociais e ambientais que ocorrem em terras indígenas no Brasil.

Em sua análise acerca do espaço indígena, Gallois (2006, p.3-4) os deslocamentos aparecem associados às questões ecológicas e relações políticas entre o povo Wajãpi. Considera-se que a formação de novas roças e aldeias não está marcada pela noção de fixidez do grupo a um mesmo lugar, ao contrário, essa dinâmica é justamente para assegurar a mobilidade espacial. A mobilidade nesse sentido se dá no território indígena, e está relacionada com a forma de vida, com os aspectos culturais e os conhecimentos tradicionais sobre o ambiente e a natureza.

É uma dinâmica política e social, presente em outros grupos, que também está associada aos cuidados tradicionais com os bens da natureza e seu uso. A necessidade de se buscar outros espaços para formar roça num determinado tempo, depois se deslocar para outro espaço e deixar o solo que foi usado anteriormente se recuperar é uma estratégia de uso da terra. Em outros momentos ir à procura de novos lugares para fazer outras roças e a formação de novas aldeias pode estar relacionada a outros eventos sociais e políticos.

Uma pesquisa entre os Xakriabá, ao norte de Minas Gerais, que discute a questão de deslocamentos de população, aborda a mobilidade indígena desse grupo como uma estratégia de sobrevivência. Segundo os autores desse estudo, “os Xakriabá têm acesso privilegiado a terra, mas, para garantir a sobrevivência se utilizam de estratégia que os levam as outras regiões do país” (PINHO & CAMPOS, 2008). Entre tais estratégias os autores citam os arranjos familiares com o envio de integrantes homens das famílias, em idade adulta, para o ramo de atividades produtivas, como o corte de cana e carvoaria, portanto, fora da experiência de

indígena com o trabalho. A afirmação de “acesso privilegiado a terra” e a adoção da “mobilidade como estratégia de sobrevivência”, que os levam a procurar trabalho em outras regiões do país, fora do contexto da Terra Indígena, denunciam algumas contradições. Trata-se das condições de reprodução física, segundo os costumes tradicionais e da cultura indígena. Porque ter acesso a terra demarcada e homologada é um direito constitucional; e deveria ser uma forma em que possibilitasse condições à reprodução física e cultural do grupo. Esse parece não ser o caso, uma vez que as pessoas precisam se deslocar para fora do contexto da reserva, como estratégia econômica de sobrevivência. Nesse movimento, elas vão se inserir em atividades laborais, formais com relação trabalhista entre empregado e empregador e em ramos de atividades produtivas do sistema capitalista.

No entanto, para a mobilidade dentro da reserva indígena a maior motivação para se deslocar entre as aldeias eram para visitar parentes, o que significa viagens curtas ou longas, atividades de fazer roças por problemas de saúde, ou simplesmente para ir as festas, principalmente a pé, mas também montados em animais e de ônibus. Enquanto o que mais as motivam ir às cidades está relacionado com fazer compras, acessar serviços de saúde, receber dinheiro e visitar parentes, diretamente nessa sequência, sendo nessa situação utilizado como meio de transporte para os deslocamentos em primeiro lugar ônibus, depois animais, seguido de motocicleta.

Nota-se que a mobilidade entre os Xakriabá tem maior incidência internamente, com deslocamentos no âmbito do território tradicional indígena. No entanto, quando o destino eram as cidades, sempre havia projetos relacionados às motivações e possibilidades de realização no contexto urbano. Esse aspecto não difere muito de indígenas Wapichana e Macuxi de Roraima, dos Saterê-Maué no Amazonas e de tantas outras etnias no Brasil que se deslocam às cidades.

Sobre a noção de mobilidade indígena, parece haver certa confluência de que sua ocorrência se dá em deslocamentos dentro de território ancestral. No entanto os limites impostos pelos Estados Nacionais divididos em territórios os levam a realizar outras experiências. Os Guarani é um caso representativo da experiência de mobilidade e confrontação com fronteiras dos Estados Nacionais. Presente em vários países da América Latina, no Brasil abrange dez Estados da federação.

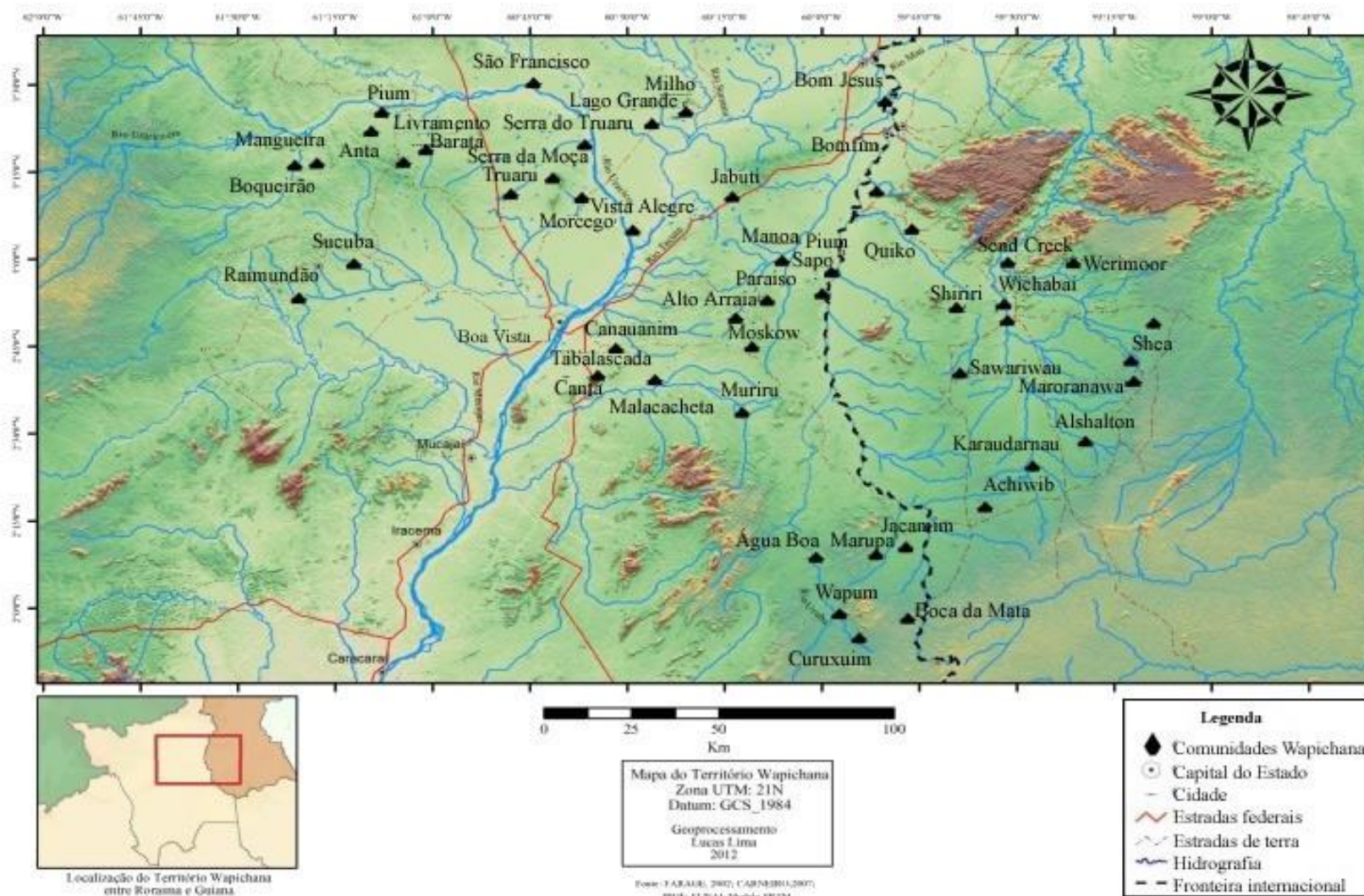


Figura 1 – Mapa da Localização das comunidades indígenas da Região Serra da Lua e da Região 9 na *Guyana*. Fonte: Oliveira, 2012  
Adaptação de Fonte: Genisvan André

O mapa acima (Figura 1) situa pela linha pontilhada a fronteira internacional Brasil-Guyana, os territórios tradicionais compartilhados entre dois países, mas que foram fragmentados pelos limites geopolíticos impostos por os Estados nacionais.

Os deslocamentos ou mobilidade dentro de um mesmo território ancestral são compreendidos por alguns autores como “deslocamentos transfronteiriços” (BRAND, COLMAN, MACHADO, 2008, p. 06), em que a sua ocorrência antecede à instituição das fronteiras, mas os Estados Nacionais deixam esse aspecto à margem ao impor os seus próprios limites geopolíticos.

A Comissão Econômica para a América Latina - CEPAL parece entender ser o conceito de migração insuficiente para dar conta da dimensão indígena diante do fenômeno migratório, que envolve deslocamentos de milhões de pessoas ao redor do mundo. Para tanto advoga a premência de se desenvolver novos conceitos e propõe uma diferenciação entre migração internacional indígena e a mobilidade territorial ancestral dos povos. Porém, antecipa e afirma categoricamente tratar-se de uma migração transfronteiriça, como já afirmado por outros autores. Vejamos tal compreensão:

La información disponible permite comprobar que se trata de una migración principalmente transfronteriza, de la cual se inferen claramente las dos tendencias mencionadas: en algunos casos los inmigrantes indígenas internacionales se asientan en zona rurales, en áreas que corresponden a los territorios ancestrales de su Pueblo, fragmentados por los límites nacionales; en otros casos de dirigen principalmente hacia las ciudades (CEPAL, 2006 p.197).

A mobilidade indígena entendida como a ocorrência de deslocamentos dentro de um mesmo território ancestral, assim como já demonstrado anteriormente para a experiência Guarani, e também presente no estudo da CEPAL (2006), parece aplicar-se a outros povos indígenas, como os Macuxi, Wapichana, Yanomami na Amazônia.

Ao analisar a história e a política entre os Macuxi no vale do rio Branco, Santilli (1994) destaca a situação dos Macuxi e o contexto social da Guyana, aqui entendida como geograficamente, e etnograficamente como a região do maciço das Guianas. Ele salienta a existência de registro sobre migração indígena feito por cronistas no século XIX, que atribuía esse aspecto a situação de trabalho forçado de indígenas, depois a exploração do garimpo, somado a ocupação das áreas de campos pelas atividades de pecuária. Quanto aos fatores de motivação para a

migração em direção a parte esquerda dos rios Mau e Tacutu, do lado da Guyana, no entanto o autor recomenda cuidado nessa linha de raciocínio, por entender que tal aspecto deva ser considerado como uma perspectiva de estratégia política da época ter indígenas na proteção da fronteira.

Argumenta, ainda, Santilli (1994) que talvez esse termo “migração” não seja o mais adequado para explicar o processo de mobilidade indígena Macuxi, considerando que a experiência indígena nessa parte da Amazônia “se caracterizava por deslocamentos dentro de um mesmo território tradicional e, portanto, não alterava os fatores de densidade da população indígena nessa região”. Há algumas inclinações (SANTILLI, 1994), (BAINES, 2003), (BRAND, COLMAN, MACHADO, 2008), (CEPAL, 2006) para adotar o uso do termo “deslocamento” quando se trata de um processo que ocorre no próprio território tradicional, em vez da denominação migração. Considerando o caso de Wapichana e Macuxi, na fronteira Brasil-Guyana, que compartilham território nos dois países e convivem com os limites legais impostos por ambos os Estados Nacionais a partir da delimitação da fronteira internacional, optou-se pelo uso de deslocamento nesse trabalho e não migração.

Na tentativa de pensar conceitos, que sejam úteis, para explicar a experiência indígena nos processos de deslocamentos, uma classificação esquemática para diferenciar “migração internacional” e “mobilidade ancestral indígena” foi proposta pela Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL, 2006). Segundo essa comissão, a iniciativa de pensar tais conceitos estaria tomando em consideração a posições assinaladas por organizações indígenas sobre tal necessidade e o debate instalado entre vários autores. O argumento está no fato de tratar-se de um processo multicultural e pluriétnico; e a preocupação com os significados e as consequências relativas às políticas e os direitos indígenas.

Ao estabelecer esse esquema classificatório, foi criada uma tipologia com duas modalidades de mobilidades e dois tipos de migração. Sobre o entendimento do que seja mobilidade (CEPAL, p. 200, 2006) a primeira ideia é acerca da “mobilidade territorial ancestral”, também identificada como “mobilidade territorial dentro das fronteiras étnicas” e que está compreendida como:

Se trata de aquellos pueblos que habitaban um território que fue fragmentado por los limites de los Estados-naciones y cuya movilidad, si bien trapasa las fronteras jurisdiccionales internacionales, se produce em áreas territoriales ancestrales dentro de fronteras étnicas donde ejercieron y ejercen el derecho consuetudinário. (CEPAL, p. 2006, p. 200).

A segunda forma de mobilidade seria aquela considerada como “mobilidade forçada”, a qual poderia ocorrer tanto pela via das fronteiras legais ou dentro da própria fronteira étnica. Entretanto, há ressalva acerca dessa definição para realidade indígena. É ressaltada no estudo dessa comissão (CEPAL, 2006) a necessidade de manter essa definição posto que é uma categoria que pode explicar sobre os indígenas que ultrapassam as fronteiras legalmente constituídas pelos Estados Nacionais ou as fronteiras étnicas em decorrência de fatores relacionados a determinados conflitos, como os conflitos armados, guerras, violência geral etc.

A mobilidade forçada parece não se aplicar para o caso da fronteira Brasil-*Guyana*, exceto para a experiência indígena com o conflito no período da revolta do Rupununi, onde indígenas se deslocavam ao Brasil em decorrência do conflito armado; como também devido à crise econômica instalada no país e a direção adotada pelo governo da *Guyana*, numa conjuntura de instabilidade política. E mesmo a definição de mobilidade territorial ancestral, precisa ser olhada com cautela, porque tal definição pode responder para indígenas com deslocamentos em direção ao Brasil, com territórios ancestrais entrecortados pelas fronteiras legais impostas pelos estados nacionais, e que permanecem nas terras indígenas do lado brasileiro. Assim, nessa situação teriam a possibilidade de exercer os seus direitos consuetudinários, pois fora disso ficam à margem do acesso a direitos, mesmo tendo a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) como instrumento que rege direitos indígenas no âmbito do sistema das Nações Unidas (ONU), somado ao fato de em tal situação ser considerados estrangeiros em terras brasileiras. No entanto, para indígenas que se deslocam da *Guyana* e passam a residir na cidade, no caso de Boa Vista, a situação é bem mais complicada, pois seriam tratados como migrantes e estrangeiros ilegais. Seria Boa Vista tratada como parte do território tradicional? Isso é pouco provável, a menos que tivesse a chance de ser reconhecida como a maloca grande, de um passado não tão distante.



São dois os conceitos de migração apresentados no estudo sobre panorama social da América Latina (CEPAL, 2006), com a intencionalidade de aplicação a análise dos deslocamentos indígenas. Há uma diferença nos enunciados para as definições dos conceitos de migração, como se pode ver abaixo, entre “migração internacional” e “migração indígena transnacional”.

Migração Internacional. “Es la que se refiere a las personas migrantes indígenas que cruzan la frontera de movilidad ancestral y que no mantendrían un vínculo institucionalizado con sus comunidades de origen, aun cuando la identidad étnica e los lazos familiares estén presentes”.

“Migração Indígena Transnacional “Se trata de los migrantes internacionales que – como grupo social, coletivo u organizaciones – han recreado lazos comunitários más allá de la fronteras nacionales, ampliando las fronteras étnicas. Dos características fundamentales de este tipo de migración internacional son: a) los constantes intercâmbios entre la comunidade de origen y destino, que trascienden las relaciones comerciales y familiares, y b) la institucionalización de esos lazos a través de organizaciones que los mantienen y recrean”.

Recorremos ao conceito de **movilidade socioespacial** de Chaumell(2011, p. 356): sentido que damos a ela, não equivale a “nomadismo”, tampouco a “migração” em seu significado clássico, mas sim aos deslocamentos translocais no interior de um espaço reconhecido e percorrido, mas, aberto. [...] No entanto, seria conveniente inverter a perspectiva e ver aqui a mobilidade como uma atividade dinâmica e ativa ao invés de passiva e forçada.

Os deslocamentos populacionais internacionais parecem se ampliar na atualidade, implicando em mudanças, principalmente para grupos que vivem na fronteira. A Amazônia é um espaço para se observar esse movimento e analisar as experiências das mulheres. A tendência de crescimento da mobilidade é abordada por vários autores e é também observada na Amazônia por Rodrigues (2008) quando aborda a fronteira entre o Brasil e a *Guyana*, parte da Venezuela. Com o intuito de refletir sobre a fronteira Brasil-Guyana buscamos fazer uma caracterização da fronteira entre os dois países para situar a ocupação indígena no contexto de fronteira.

## 1.2. Características da Fronteira Brasil-Guyana

Os deslocamentos das populações indígenas Wapixana e Macuxi, diz respeito a região 9 da *Guyana* na faz fronteira com o Brasil, tendo como capital a cidade de Lethem, que fica a 700 km da capital Georgetown do país vizinho, situada à margem direita do Rio Tacutu. Do lado esquerdo encontra-se o município de Bonfim, primeira cidade no sentido brasileiro, com uma distância média de 130 km da capital Boa Vista (Roraima).

A conjuntura política e revolta marcada por intensas disputas de interesses econômicos e políticos no final da década de 1960, se refletiu no modo de organização social, na ocupação de territórios e na mobilidade socioespacial das populações locais abordadas nessa pesquisa.

O mapa abaixo (Figura 2) ilustra a localização das comunidades indígenas na *Guyana*. Como pode ser observado é exatamente na fronteira que estão os territórios tradicionais indígenas Wapichana e Macuxi. Compartilhado com os três países. Estão aqueles localizados na região administrativa número 7 (em menor proporção com a parte brasileira). E as regiões 8 e 9 localiza o compartilhamento dos territórios com o Brasil e *Guyana*, especialmente a de número 9 correspondente ao Rupununi com as comunidades indígenas concentradas muito próximas ao limite da fronteira. Elas são os lugares de origem das mulheres colaboradoras, direta e indiretamente, dessa pesquisa. Na parte de floresta estão as regiões 1 e 2, enquanto em direção ao Oceano Atlântico estão as regiões 3, 4 (Bartida), com grande exploração de garimpo e para onde se deslocam muitos brasileiros), a 5 e 6.

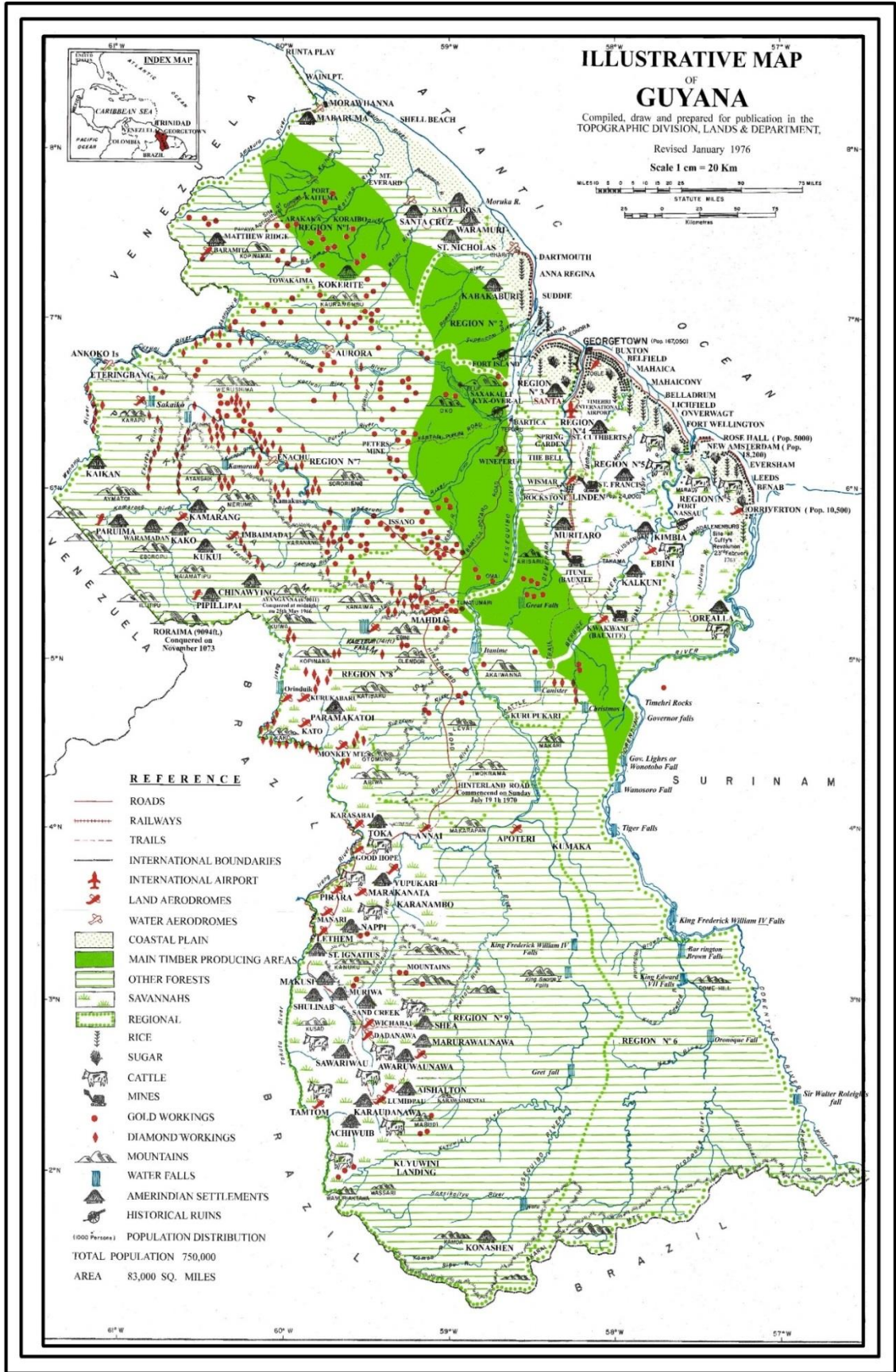


Figura 2 – Mapa da Guyana com a localização das comunidades indígenas  
Fonte: <https://dl.dropboxusercontent.com>. Adaptação de Fonte: Genisvan André

Ainda no século XVIII Portugal empreendeu ação de ocupação do vale do Rio Branco como mecanismo de precaução para deter um possível avanço do domínio de holandeses e espanhóis na Amazônia (AMOROSO e FARAGE, 1994, p. 74-75). Foi um período de domínio na região dessa fronteira por holandeses e espanhóis sobre a ex-colônia holandesa e depois colônia inglesa, no que representa hoje a República Cooperativista da *Guyana*.

Os empreendimentos coloniais no século XVIII na Guiana para a expansão do domínio de espanhóis e holandeses levaram os portugueses a tomar medidas que contivesse essas investidas pelo domínio sobre região. Segundo SANTILLI (2002, p.490) a ocupação portuguesa no vale do Rio Branco, foi de estratégia militar, esse fator teria levado a construção em 1775 do Forte de São Joaquim, na embocadura do rio Uraricoera com o rio Tacutu que formam o rio Branco.

De acordo com Farage (1991), ao final do século XVIII a expansão colonial portuguesa não teria conseguido êxito com as tentativas de povoamento pelo vale do Rio Branco. Porém a situação na *Guyana* ainda durou bastante tempo, uma vez que com os processos políticos em curso, o domínio sobre a posse da *Guyana* se alternava entre estes países e só tempos depois ficou em poder dos ingleses.

A então colônia, por força do Tratado de Viena, em 1814 voltou ao domínio britânico. Segundo Frank (2007, p.3) essa colônia em pouco tempo passou por forte crise econômica, devido a decretação do fim da escravidão, que levou ao abandono das plantações de cana de açúcar e café por parte de ex-escravos, que se tornaram homens livres, deixando a Inglaterra preocupadíssima. Supostamente foi em base dessa bancarrota, que a “Real Sociedade Geográfica decidiu realizar um levantamento detalhado dos recursos naturais, das condições econômicas, e da demografia da região, e contratou Robert-Hermann Schomburgk para executar o trabalho”.

Outro aspecto da colonização na *Guyana* foi os aldeamentos a que os grupos indígenas foram submetidos no séc. XVIII, a usurpação de terras indígenas, dando lugar posteriormente as atividades de pecuária e conseqüentemente os indígenas foram submetidos ao trabalho forçado. (FARAGE, 1991; SANTILLI, 2002; CAVALCANTE, 2012).

A *Guyana* conquistou a sua independência só em 1966 do século XX, pouco tempo depois de nacionalizar parte dos setores de sua economia (BAINES, 2003, 2012), num contexto político ainda tencionado devido ao processo de independência, porém ainda não se resolveu com a Venezuela a demanda pelo controle de uma área em litígio.

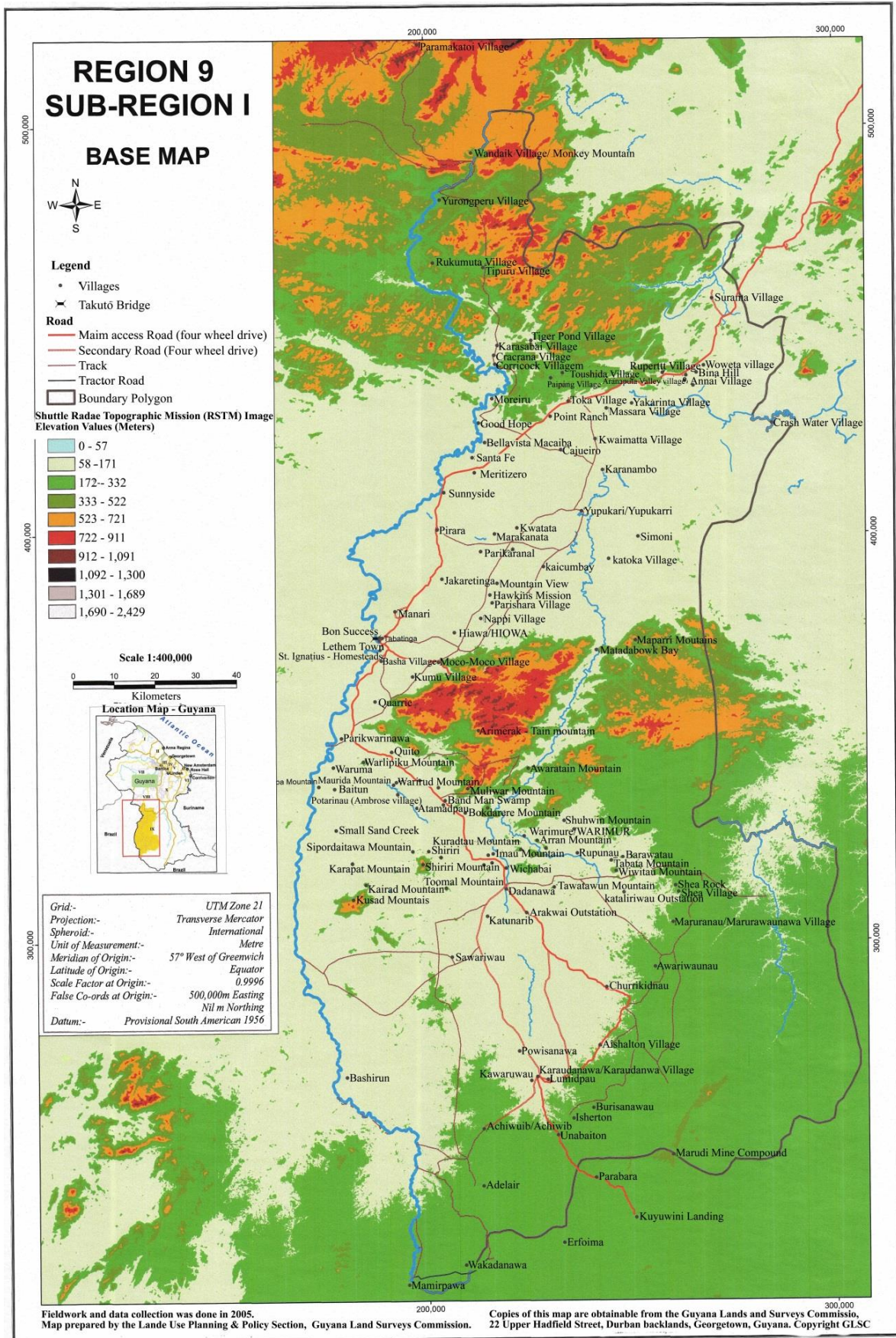
Na segunda metade dos anos de 1940, na *Guyana*, se vislumbrava iniciativas de resistência ao poder político estabelecido, em base de ideais comunistas, onde personagens como Cheddi Jagan, Janet Jagan figuram na cena política. Segundo Lima (2011, p. 49-50) eles eram parte de um grupo de jovens comunistas que criaram a “Comissão de Assuntos Políticos”, a qual viria ser a semente para o nascedouro de um partido socialista. Já no início da década de 1950 esse grupo junto com Forbes Burnham, anos depois, foi responsável pela a criação do Partido Popular Progressista – PPP e com o qual havia identificação dos grupos étnicos indoguianenses e afroguianenses. Essas três personalidades tornaram-se os principais dirigentes do partido e em anos posteriores foram, em períodos distintos, presidentes da *Guyana*.

No entanto ao fim da década de 1950 com tanta efervescência política, tal aliança política sofre cisão, e então é criado o PNC (People’s National Congress) tendo como principal representante Forbes Burnham que entrara em rota de colisão com CheddiJagan que segue no PPP (SILVA, 2005; LIMA, 2011). Contudo, foi nessa conjunção de forças, anterior a explicitação das disputas internas que levaram a cisão, que esse grupo político, empreendeu um campo de disputa e de enfrentamento ao colonialismo, construindo assim as bases para o processo de independência da *Guyana*.

A década de 1960 trouxe mudanças importantes ao cenário político da *Guyana*, numa conjuntura de muitos conflitos entre os diversos grupos étnicos, como hindus, asiáticos, negros e indígenas. Políticos, nessa *Guyana* ainda sob o domínio inglês, formaram uma coalizão de forças políticas para fins eleitorais e controle político do país, que veio na segunda metade dessa década viver um processo político que culminou com a independência desse país em 1966 (COLINA, 1997; LIMA, 2011). Foi nesse íterim de predominância política do PPP e PNC e com o movimento de independência que o partido UF (United Force) surge, sob o

predomínio dos fazendeiros, sobretudo dos Melville e Hart bem conhecidos na história da *Guyana*, e farão oposição ao governo de Forbes, cujo partido o PNC estivera no comando político do país por muito tempo.

Esses foram acontecimentos históricos e conjunturais bem próximos e interligados, que ao mesmo tempo em que levou a ex-colônia inglesa, a *Guyana*, se tornar independente em 1966 num conturbado contexto político produziu em 1969 a Revolta. O mapa abaixo (Figura 3) apresenta a região geopolítica de incidência da Revolta organizadas por fazendeiros e com envolvimento de seus trabalhadores indígenas, além do recrutamento de outros em outras comunidades próximas a cidade de Lethem e em outras partes do Rupununi.



**Figura3 – Mapa da Localização do Rupununi (Região 9) na Guyana**  
 Fonte: <https://dl.dropboxusercontent.com>. Adaptação de Fonte: Genisvan André

Esse conflito trouxe consequências para homens e mulheres indígenas da *Guyana* espalhados por várias Terras Indígenas, especialmente aquelas situadas no Rupununi. Foi um período em que no Brasil se vivia o contexto da ditadura militar, num quadro de instabilidade e conflitos políticos, da adoção de medidas governamentais com implicações para a vida da população indígena.

Ainda segundo Silva (2005) indígenas trabalhadores das fazendas e aparentados dos Melville, por conta das histórias de casamentos com mulheres indígenas Wapixanas, estavam associados com os fazendeiros revoltosos e vários foram perseguidos e mortos, vários deles fugiram para o Brasil, outros fugiram para o Canadá, os Estados Unidos, a Inglaterra, e outros teriam sido capturados pela *Guyana Defense Force*, Chamada por Forbes Burnhan, presidente da Guiana, para sufocar o movimento armado. Outras fontes também revelam que fazendeiros atravessaram a fronteira e se refugiaram em Roraima, outros se refugiaram na Venezuela, que fora acusada de financiar o levante, (COLINA, 1997; BAINES, 2003, 2012; PEREIRA, 2008).

A ascensão do Partido Nacional - PNC ao poder e as medidas adotadas pelo então recentemente eleito presidente Forbes Burnhan, contrariaram os interesses de uma classe dominante de fazendeiros embora minoria numericamente, identificados como rancheiros. Estes, descontentes planejaram, se organizaram e se armaram para tomar de assalto o poder no país e declarar o Rupununi independente. Segundo Silva (2005) esse movimento protagonizado pelos rancheiros teria recebido apoio militar da Venezuela, porque vislumbrou a possibilidade de reaver a área em litígio com a *Guyana*. A reação do governo com aparato militar, do centro do poder em Georgetown, foi de sufocar rapidamente a rebelião.

Na caracterização da área das *Guyanas* estudada por Rivière (2001), ele explica que a afiliação de agrupamentos sociais se realiza pela descendência unilinear, a transmissão de nome, idade e sexo. Enquanto a organização política e social dessas sociedades se dá de modo informal, o que dificulta compreender o seu funcionamento. O autor nos alerta que trabalhos de outros pesquisadores chamaram atenção para a natureza atomizada dessas sociedades indígenas e que haveria certa frouxidão na organização social desses grupos.



Quanto ao que seria a alegada frouxidão, Rivière (2001) argumenta também que esse aspecto apontado por outros autores para a organização social dos Wayanas e a valorização deles aos papéis individuais, não pode ser visto como negativo, uma ausência ou desvantagem de instituições formais, mas como um atributo positivo, porque faz parte da própria autonomia desses grupos locais. O seu entendimento é que a organização social como existe, leva a um equilíbrio entre as demandas da sociedade e a autonomia do indivíduo. O elemento da uniformidade dos meios com que se obtém isso é na opinião de Rivière o que justifica a *Guyana* como uma unidade específica de estudo.

Da lista de características da organização social que Rivière (2001) elenca para a área das *Guyanas*, merece destacar “A descendência cognata” que abrange a linha materna e paterna, “os padrões preferenciais de assentamento”, “a endogamia e/ou residência uxorilocal” que compreende a preferência para casar com pessoas de residência próxima, “a ênfase na co-residência”, quando se trata da ordenação dos relacionamentos, e “aldeias pequenas e impermanente”.

As pesquisas indicam o aumento dos deslocamentos de pessoas no mundo, mas, as circunstâncias em que se dão são variadas, envolve grupos humanos e interesses diversos, assinalam diferentes características e as formas de relações construídas nos processos de deslocamentos. São crescentes os estudos dedicados à análise do fenômeno migratório e dos deslocamentos de pessoas (ASSIS, 2007; TELES, 2007; VALE, 2005; SILVA e SOUZA, 2006; FLEISCHER, 2000), menciono essas referências para pontuar cenários desse fenômeno espacialmente e geograficamente.

No trabalho sobre migrantes brasileiros no Suriname Theije (2007) descreve a migração de brasileiros para o Suriname, onde vão constituir o Belenzinho – uma alusão a uma comunidade de brasileiros paraenses que se estabelecem naquele país em busca de minérios. Trás a discussão de segurança humana a partir da compreensão de segurança como ferramenta de análise. Segundo a autora essa é uma perspectiva que considera as razões da migração sob a ótica dos próprios migrantes e de como estes reorganizam a vida no novo lugar. A autora parte da noção de como as pessoas constrói segurança humana em sua própria vida, e sugere pensar como as mulheres vivendo em situação de fronteira e realizando seus

trânsitos de um país a outro organizam as suas estratégias de circulação. Essa é uma dimensão importante para pensar os deslocamentos das mulheres a partir de das experiências narradas por elas.

O Estado de Roraima, com população de 450.479 (Censo IBGE, 2010) habitantes, está localizado ao norte do Brasil na tríplice fronteira – Brasil-Guyana-Venezuela. É composto por pequenos municípios, alguns com forte presença indígena. São várias etnias e algumas delas compartilham territórios nos três países, uma vez que a sua presença nesses lugares é anterior à definição de fronteiras geopolíticas instituídas pelos Estados Nacionais. Parte dessa unidade federada é composta por terras indígenas e parques nacionais, um pouco mais de 45% de sua totalidade. Sobre as etnias indígenas são mencionadas hoje mais de 10: Yanomami, Ye'kuana, Makuxi, Wapixana, Ingaricó, Patamona, Tauren pang, Wai-Wai, Waimiri-Atroari e Saporá. Roraima (Brasil) assim como a *Guyana*, conforme já mencionado antes, tem terras indígenas em seus territórios compartilhados por vários grupos indígenas.

Embora tenha a estimativa maior de populações indígenas na capital, nas demais cidades de Roraima há presença de indígenas nos espaços urbanos, mas sua maioria está concentrada nas terras indígenas, grande parte delas já identificadas, demarcadas e homologadas. Algumas estão em áreas contínuas, porém ainda afetadas com exploração de atividade garimpeira. Muitas delas estão demarcadas em áreas descontínuas, as chamadas “demarcações em ilhas”, que correspondem a terras pequenas, como é o caso de algumas comunidades Wapixana e outras mistas de Wapixanas e Macuxi. Parte destas está localizada nos municípios de Boa Vista, Cantá e Bonfim.

As sete terras indígenas da região Serra Lua, localizadas nos municípios de Canta e Bonfim, são constituídas de 18 pequenas comunidades, cercadas por fazendas e assentamentos rurais. E em tempos recente também existem os empreendimentos empresariais, como por exemplo, os plantios de *Acacia mangium* ao entorno dessas terras, provocando grandes impactos sociais e ambientais.

Nessas terras, os deslocamentos são de fácil acesso por via terrestre aos núcleos urbanos, comuns aos municípios de Boa Vista, Canta e Bonfim que está diretamente na fronteira com a cidade de Lethem separadas apenas pelo rio Tacutu.

Também nas terras dessa região rapidamente se chega a outras partes das margens do Tacutu, o qual é importante meio de circulação, de comunicação, de compras, trocas de produtos e pescaria de indígenas Wapixana e Macuxi nessa fronteira internacional.

Uma iniciativa de fazer a contagem da população indígena que vive nas terras indígenas, nos espaços comumente chamados de comunidades, ao invés de aldeias, foi do Conselho Indígena de Roraima<sup>6</sup> (CIR) através do Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena do Leste (DSEI - Leste). Os dados do CIR agregam informações da distribuição populacional por: 11 “regiões (Indígenas) e municípios”, “regiões e etnias” e “por comunidades indígenas”.

O último censo feito por indígenas relacionados ao CIR é de junho, 2012. Ele abrangeu 301 comunidades e totalizou 41.146 pessoas recenseadas. Os dados apresentados têm como fonte o Distrito Sanitário Especial do Leste (DSEI - Leste) de Roraima/SESAI/MS, área que o CIR, por força de um convênio com Ministério da Saúde/FUNASA, coordenou a gestão de saúde indígena do leste por quase 10 anos. Essas informações do censo se referem especificamente aos dados do DSEI-Leste, elas não incluem os dados de população do Distrito Sanitário Especial Yanomami (DSEY) que atende os Yanomami e os Ye'kuana e também os Waimiri-Atroari, porque diz respeito a outra parte da gestão em saúde indígena em Roraima.

No Censo-2012, o DSEI/CIR abrange 34 Polos-Base, com cobertura para os municípios de Uiramutã, Pacaraima, Normandia, Amajari, Alto Alegre, Boa Vista, Canta, Bonfim e Caroebe. Localidades onde se concentram as 301 comunidades indígenas atendidas pelo DSEI do Leste; e apresenta o número de população para cada região indígena denominada de: “Serras (9.531)”, “Serra do Sol (1.283)”, “Surumu (2.982)”, “Baixo Cotingo (3.255)”, “Raposa (4.540)”, “Amajari (2.913)”, “Taiano (2.362)”, “Murupu (915)”, “São Marcos (5.266)”, “Serra da Lua (7.297)” e “Wai-Wai (802)”.

Observa-se que a região de Serra da Lua aparece depois da região das Serras, com o segundo maior número de população (7.297). Ela está composta por 18 comunidades, em sua maioria de indígenas da etnia Wapixana e algumas poucas

---

<sup>6</sup>CIR organização política que tem se dedicado a luta em defesa dos direitos indígenas de Roraima, e desde metade da década de 1990 tem realizado o censo indígena no Estado.

comunidades são mistas, com indígenas das etnias Wapixana e Macuxi. Na distribuição de população por comunidade no censo do DSEI/CIR, é possível identificar as etnias em cada uma delas. Essa foi uma fonte importante para a minha pesquisa, porque as interlocutoras são exatamente mulheres das etnias Wapichana e Macuxi, grupo presente nos dois países e com experiência de deslocamentos.

As Terras Indígenas da região Serra da Lua, que são muito pequenas e estão entrecortadas por fazendas e assentamentos rurais nos limites das matas indígenas (FRANK, 2007; CAMPOS, 2011), têm ainda no seu entorno vários empreendimentos econômicos empresariais. Esses, em nome da modernização e desenvolvimento, constituem a diversificação das potencialidades de danos ambientais, com os plantios de cultura branca variando de arroz a soja; e são incrementados com açudes para criação de peixe em cativeiro, feitos com o represamento de rios e igarapés, cujas cabeceiras ficaram com as demarcações fora das Terras Indígenas e comprometem as áreas de pesca por indígenas e, por conseguinte, põe em risco a segurança alimentar e subsistência dessa população.

Esses fatores são agravados nos últimos 12 anos pelo plantio de trinta mil hectares de *Acacia mangium*, planta exótica que além de estar nos limites das TI's da Serra da Lua, se estende ao entorno de outros territórios indígenas de Wapixana e Macuxi na região de Taiano, localizado no município de Alto Alegre e outra parte ao redor das Terras Indígenas Serra da moça e Serra do Truaru, no município de Boa Vista. Essa iniciativa é do empresário Walter Vogel, conhecido como o "suíço" em alusão ao seu país de origem, que segundo os indígenas teria através de emissário arregimentado seus parentes para trabalhar na primeira fase do plantio de Acácia.

Segundo informações de lideranças indígenas, o resultado mais imediato observado foi alto impacto socioambiental dentro de terras indígenas causados pela dispersão de sementes dessa espécie, infestando as roças nas terras que já são bastante reduzidas. Tais relatos são corroborados por Oliveira (2012) e pelos resultados parciais do mapeamento social, sobre os impactos socioambientais nas terras indígenas afetadas pelos plantios que está sendo realizado pelo projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Mulheres e homens indígenas, bem como suas entidades, têm criticado os resultados das demarcações em "ilhas" e o cerco

do agronegócio e outras iniciativas privadas às suas terras, as quais afetam de várias formas a sua reprodução física e cultural.

As TI's e suas comunidades, principalmente na fronteira entre os dois países, estão situadas em ambas as margens do rio Tacutu. Seguindo ao longo da fronteira, da TI-Jacamin em direção a Uraimutã encontra-se as comunidades de Macuxi e outras mistas de Macuxi e Wapichana. E na parte mais central da região 9 (Rupununi, Guyana) e do lado brasileiro ao longo da fronteira ficam as comunidades de maioria Wapichana indo de Jacamin na direção a Manoa/Pium, Alto Arraia e Moskow (BAINES, 2003, 2004, 2013). É um dos percursos por onde as pessoas se deslocam para visitar parentes, realizar trocas de mercadorias indígenas e fazer novas compras, como também passam tempos vivendo no Brasil e outros na *Guyana*.

Do lado brasileiro, se encontra famílias que chegaram da *Guyana* vivendo nas TI's de Jacamim, Muriru, Moskow/São Domingos, Manoa/Pium, Malacacheta, Tabalascada. Outras tantas são arregimentadas para trabalhos em fazendas e sítios, sem direitos mínimos garantidos. Muitas outras estão vivendo espalhadas em bairros mais distante do centro da cidade de Boa Vista. Nas notas de campo, quando da realização da cartografia dos conflitos socioambientais em TI's, nos últimos dois anos, tive a oportunidade de conversar com mulheres e estas me afirmaram que de tempos em tempos fazem a viagem de volta, vivendo um tempo em seus lugares de origem, depois retornam várias vezes ao Brasil e quando não está tão bom aqui, voltam para a *Guyana* onde ficam alguns anos e depois voltam ao Brasil outra vez.

Tal medida separou comunidades indígenas de Wapichana e Macuxi para ambos os lados, cuja divisão é simbolizada pelo o rio Tacutu e postos policiais que em certa medida controla a circulação de mercadorias e tráfego de ilícitos como drogas e contrabando de produtos. Ao mesmo momento em que impõe restrições a livre circulação das pessoas, sobretudo pela exigência de documentos, o que não significa que haja aceitação tácita de tais regras. No próximo capítulo buscamos fazer uma aproximação com a experiência das mulheres indígenas que se deslocaram e atualmente vivem em Boa Vista.

## CAPÍTULO II – AS MULHERES E A CIDADE

No capítulo anterior, discutiu-se a mobilidade e o contexto da participação indígena nos deslocamentos, em especial as mulheres; e foi apresentado brevemente um panorama acerca da presença indígena no Brasil e *Guyana*. O pano de fundo de tal discussão foi à história indígena nos dois países; os conflitos da segunda metade da década de 1960 do século passado na *Guyana*, com cenários ilustrados por conflitos étnicos, crise econômica e lutas políticas; as savanas (lavrados) roraimense e a relação de indígenas com a cidade.

Foi importante ressaltar esses aspectos porque a administração e força política do governo guyanense era concentrada na capital Georgetown, bem distante do Rupununi que é compreendida como a região administrativa 9, cuja sede é a cidade de Lethen na fronteira com Roraima, extremo norte do Brasil, por onde o acesso é mais fácil. Esse país no fim dos anos 1960 do século XX foi palco principal da Revolta do Rupununi (Ver: SILVA, 2005; LIMA, 2011), período em que se tem notícia de grande movimentação de pessoas em direção ao Brasil que coincide com os registros dessa pesquisa sobre a saída das mulheres da *Guyana*; e como mencionado por Stephen Baines pareceu inverter a dinâmica anterior de deslocamento de pessoas do Brasil ao país vizinho (BAINES, 2004, p. 73).

Na atualidade, é perceptível grande circulação de pessoas em direção à *Guyana* impulsionada pelas compras na fronteira, pela exploração de atividades garimpeiras, por interesse em pesquisas e turismo. Porém movimento inverso se registra em Roraima com a população peruana, negra e indígena (ROST, 2009). Olhar mais atentamente para a população indígena foi o que me moveu, pois há um movimento constante de deslocamento para o lado brasileiro, em direção às comunidades indígenas, sítios, fazendas e as cidades.

Esse capítulo procura uma aproximação com a experiência das mulheres Wapichana e Macuxi que fizeram movimentos de deslocamentos e atualmente vivem em Boa Vista. O contexto são as mudanças ocorridas em Boa Vista ao longo das últimas décadas. Esse espaço urbano revelou uma tessitura que comporta grupos diferenciados etnicamente, no entanto os mantêm silenciados quanto à origem nacional. Num passado não tão distante eram recorrentes as práticas

preconceituosas contra indígenas por amplos setores da sociedade, isso foi profundamente agudizado no processo de demarcação e homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Também os localizam numa malha urbana tecida com bairros que foram distanciados em perspectiva oposta ao centro da cidade. Inicialmente formatados por uma planta arquitetônica, em forma de leque, que modelou o mapa da capital do estado de Roraima, foi ficando desinforme na medida em que o espaço foi sendo ampliando.

O processo de crescimento da população, impulsionado, sobretudo, pela migração de outros Estados da federação, contribuiu conseqüentemente à expansão da cidade. No entanto a criação de novos bairros, nem sempre foi acompanhada de planejamento. Alguns foram forjados nas demandas sociais por moradia, onde indígenas foram parte desse processo, que na insuficiência de uma política urbana e de uma gestão pública eficiente, tomou-se o caminho da especulação imobiliária e das ocupações desordenadas. Esse fator foi aumentando a distância entre o centro da cidade e os bairros mais populares, e ao mesmo tempo em que foi deslocando indígenas e a população com menor poder aquisitivo para a margem do eixo central.

Esses aspectos de mobilidade no espaço urbano em Boa Vista, se por um lado expõe a necessidade de políticas públicas para habitação coadunada com outras políticas como de transporte, segurança pública, educação e saúde que sejam eficazes; por outro lado indica a vulnerabilidade das pessoas moradoras de bairros mais afastados do centro e desprovidos de infraestrutura necessária para garantir a segurança das pessoas.

No rol de quem vive em condições de vida precária estão às mulheres, e entre essas as indígenas, que segundo o censo de 2010 elas são cerca de vinte e cinco por cento dos chefes de família (IBGE, 2010). Tal aspecto impõe muitos desafios a serem enfrentados no cotidiano, ao mesmo tempo em que contraditoriamente se apresenta como um campo de possibilidades em meio a tantas adversidades. Para muitas mulheres indígenas que vieram da *Guyana* essacidade é um lugar ainda de oportunidades para elas e suas famílias.

## 2.1 As Mulheres Indígenas na Cidade de Boa Vista

Segundo a sinopse preliminar do censo demográfico (IBGE, 1961) o então território do rio Branco na década de 1950 do século XX possuía uma população total de 18.116 pessoas. Essa contagem estava distribuída em zonas que compreendia municípios e distritos. Para a zona do Alto Rio Branco, que abrangia o município de Boa Vista com população de 16.819 pessoas, os distritos de Conceição do Maú, Depósito e Uraricoera, estavam a ele incorporados. Enquanto a zona do Catrimani contava com 1.297 pessoas, a qual correspondia ao município de Caracaraí, estando incluídos à época os distritos de Boiaçu e São José do Anauá.

É necessário ressaltar que na própria sinopse do censo 1961 (IBGE, 1961) há esclarecimentos quanto as alterações decorrentes da divisão territorial e a distribuição populacional para esse período no Território do Rio Branco, criado em 1943. Observa-se que Conceição do Maú, Depósito e Uraricoera (esses dois últimos juntos somavam 7.404 pessoas) foram formalizados como distritos de Boa Vista em 1955, portanto após a realização do censo de 1950. O município de Boa Vista já em 1944 estava dividido em três distritos (Boa Vista, Caracaraí e Murupu) e sofreu desmembramento num primeiro momento ficando com uma população de 9.415 habitantes. Depois perdeu parte de seu território para o município de Caracaraí, que até então estava na condição de distrito de Catrimani (IBGE, 1961; VALE, 2014). Boa Vista voltou a ter a sua área ampliada outra vez, incorporando parte do distrito de Murupu que havia sido extinto e é uma área onde estão territórios tradicionais com duas terras indígenas (Serra da Moça e Serra do Truaru).

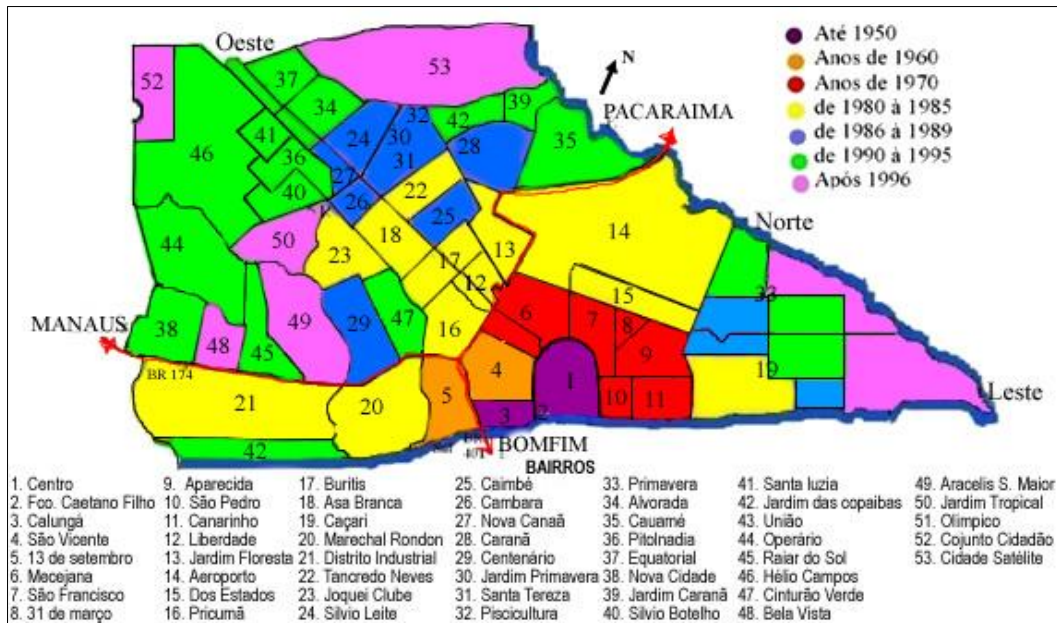
Contudo para a década 1960 se verificou o crescimento da população do Território do Rio Branco para 29.489 pessoas. Uma mudança visível é que nesse período aparece a divisão entre contingente urbano e rural, sendo 12.717 e 16.772 habitantes para o primeiro e o segundo respectivamente. Pode-se observar a maior concentração de habitantes na área rural, com uma diferença de um pouco mais de quatro mil pessoas, o que se verifica também para as zonas do Alto Rio Branco do qual era parte Boa Vista com 26.168 pessoas, sendo 11.785 na área urbana e 14.383 na área rural; e do Catrimani que incorporava Caracaraí com 3.321, sendo 932 e 2.389, urbano e rural respectivamente.



Ressalta-se, porém em tais números as mudanças ocorridas com desmembramentos e/ou incorporações de distritos, considerando que o município de Boa Vista ao perder território passa a ter a uma população de 15.021, sendo a urbana de 10.180 e rural de 4.841 habitantes, havendo a partir daqui uma inversão da concentração da população que passa a ser mais urbana. A diferença para o total anterior de 26.168 nessa década de 1960 corresponde ao número de pessoas pertencente aos distritos de Conceição do Maú, Depósito e Uraricoera. Outra novidade na contagem de população para as décadas de 1950 e 1960 (IBGE, 1961) é a designação de cidade e vila para a localização da população no censo. Boa Vista e Caracaraí foram classificadas na categoria de cidade e condição de municípios; enquanto os distritos foram categorizados como vilas.

O que importa reter das informações dessa época é a classificação da população como urbana e rural; a inexistência da diferenciação entre rurais e indígenas ou mesmo a menção à presença indígena, mesmo que vários dos distritos relacionados fossem territórios tradicionais dos povos indígenas e o fato de já existir conflitos devido ao processo de ocupação por não indígenas (SANTILLI, 1994, 2001). E também considerar outras mudanças que estavam ocorrendo, sobretudo na década de 1960 e seus impactos sobre a cidade de Boa Vista.

Em 1962 mudou-se o nome do Território Federal do Rio Branco para Roraima, o próprio processo político brasileiro nessa década resultou no golpe militar de 1964 que implantou a ditadura no país. O território passou a ser comandado por governos militares e implicou em instalação na capital roraimense de bases com infraestrutura para atender o contingente de soldados e outras patentes. Boa parte do que hoje é o bairro Mecejana e à época era o limite urbano onde “terminava” a cidade, foi alocado como espaço militar e praticamente transformado num canteiro de obras para as construções de casas (VALE, 2014, 2005). Para visualizar as transformações ocorridas na malha urbana de Boa Vista, o mapa abaixo é indicativo da evolução e ampliação dos bairros a partir da década de 1950 até a primeira metade da década de 1990.



**Figura 4 – Mapa de Boa Vista: Constituição dos bairros nas décadas 1950 a 1990**  
**Fonte: Vale, 2007. Adaptação de Fonte: Genisvan André.**

Pode ser observado na figura 4 acima, o mapa de Boa Vista indicando que até a década de 1950 só existia o núcleo central da cidade, a beira do Rio Branco com três bairros. O Centro com maior amplitude, congrega casa antigas e prédios arquitetônicos, como a igreja matriz, a casa João XXIII e a Prelazia – ambos propriedades da igreja católica - e certamente era área mais nobre e espaço de encontro das famílias abastadas; o Francisco Caetano Filho (hoje mais conhecido como beiral) ao longo das margens do rio Branco, que é na atualidade identificado como zona de prostituição, de pontos de venda de drogas, de botecos e do mercado de peixe, mantém uma população de residentes que da vida social ao lugar e é parte da constituição do próprio bairro; o Calunga, que junto com o Caetano Filho forma uma das partes mais pobre da cidade, às proximidades do centro histórico e comercial.

Todavia, observa-se no mesmo mapa (Figura 4) que uma década depois a cidade cresceu pouco, talvez seguindo a tendência de estagnação do desenvolvimento de cidades na Amazônia, decorrente do declínio econômico. O espaço urbano de Boa Vista foi ampliando apenas com mais dois bairros na década de 1960, o São Vicente e 13 de Setembro com forte presença indígena (FERRI, 1990). Estes figuram como continuidade aos dois últimos mencionados

anteriormente (Beiral e Calunga) e se constituíram como a área mais popular, local para onde se dirigiam as pessoas que chegavam sem posses e recursos na cidade.

Todavia, não é possível mensurar a população indígena no espaço urbano nessa época, dada as limitações no levantamento de informações e dados estatísticos referente a presença indígena dos censos nacionais, como bem já foi abordado por João Pacheco de Oliveira, segundo o qual a presença indígena aparecia subsumida na questão da miscigenação, tanto que nos dados de 1940, 1950, 1960 e 1980 as categorias que aparecem relacionadas ao quesito cor são brancos, pretos, amarelos, pardos e sem informação (OLIVEIRA, 1999, p. 126, 132).

Na década de 1970 houve um crescimento significativo de Boa Vista, conforme pode ser visto ainda na figura 4, com o surgimento de seis novos bairros – Mecejana, São Francisco, 31 de Março, São Pedro, Aparecida e Canarinho. A população de Roraima deu um salto significativo, enquanto na década de 1960 a população era de 29.489, em 1970 passou para 40.915 habitantes, (IBGE, 1961, 1970). Desse total a maior concentração era na área urbana, com pouco mais de 60% em Boa Vista, uma tendência que foi se confirmando nas décadas seguintes e chega aos anos 1990 com uma população urbana no Estado em torno de 67%, desse total a capital concentrava 87 % das pessoas residentes.

Nesse período estiveram em curso várias iniciativas, como a abertura de rodovias que tinha como estratégia a integração de Roraima com o restante da Amazônia e outras regiões do país. A construção da BR-174 estava em curso desde a década anterior, foi finalizada com o asfaltamento e a construção de pontes somente na segunda metade dos anos 1990. Ela ligou a capital Boa Vista à Manaus/Amazonas e a altura do Km 500 fez a conexão com a BR-210 que vai ao sul do Estado; também chegou ao município de Pacaraima na fronteira do Brasil com a Venezuela; e, conectou a cidade de Boa Vista a Bonfim via BR 410, permitindo fazer a ligação para Lethem (*Guyana*), e que favoreceu o deslocamento de indígenas para Boa Vista, que fugiam da revolta no Rupununi em fins da década de 1960.

Esses aspectos contribuíram para o aumento da circulação de pessoas e mercadorias em Boa Vista, o que demandou mais investimentos em infraestrutura na capital, para fazer frente ao incremento de maior contingente populacional. Estavam em curso também a migração de outros Estados, sendo as pessoas

atraídas pela possibilidade de conseguir terras com facilidade; os projetos de colonização dirigida; as ideias propagandistas de políticos locais que queriam ter base para barganhas e a perspectiva de desenvolvimento regional; e a exploração do garimpo, inclusive em terras indígenas (BARBOSA, 1993; VALE 2005 e 2014; SILVA, 2012). Também foi um período em que o sujeito indígena chegou à cena política pública, esboçando o embrião do movimento etnopolítico, que construiu as bases para as lutas e mobilizações nas décadas seguintes. Nessa época aumentava e ganhava força às mobilizações indígenas no cenário público brasileiro, dando início ao processo organizativo que construiu as bases para as organizações indígenas e a conquista de um capítulo na Constituição Federal de 1988, específico, sobre os direitos indígenas.

Nos anos de 1980 houve grande expansão dos bairros em Boa Vista. Só na primeira metade da década de 1980 se teve um aumento de 12 bairros e na segunda cerca de mais 10 bairros. Nessa época havia na constituição da população da cidade, ênfase para a ocupação do território com a ingerência do Estado brasileiro, ante o fracasso da política agrária em base das colônias agrícolas na área rural. Esse crescimento teve por sua vez relação direta com o aumento populacional que alcançou 52.614 habitantes, decorrente da migração, como também das atividades garimpeiras. Nesse período ao eclodir a grande corrida pela exploração de minérios no Estado, chegou ao ápice o boom do ouro.

Enquanto na década de 1990 a atração cada vez maior de pessoas para Roraima foi orientada pela ocupação proveniente da chegada de garimpeiros. A mobilização e pressão do movimento indígena ganharam consistência no âmbito local, projeção nacional e internacional, apoio de pesquisadores (as) e organizações sociais, que levou ao fechamento de garimpos pelo presidente da República Fernando Collor de Melo no início dos anos de 1990. Isso obrigou o deslocamento de grande leva garimpeiros para a capital e compeliu ao inchaço da cidade, foi evidenciado ainda mais o déficit habitacional, e conduziu a criação de novos bairros, sobretudo, na zona oeste (BARBOSA, 1993; STAEVIE, 2011, 2014; SILVA, 2012; SILVA, ALMEIDA E ROCHA. 2009; VALE 2005). Em 1991 o número da população quase dobrou, chegou a 122.600 habitantes na capital (IBGE, 1991) e subiu para mais de 20 o número de novos bairros (VALE, 2007), mudou a configuração e a paisagem do espaço boavistense.

A modificação da cidade de Boa Veja, sucedida nas décadas de 1990 e 2000 do século XX, foram desenvolvidas em cenários de conflitos e violência exacerbada. O contexto foi a falsa polêmica entre a perspectiva de desenvolvimento do Estado e a demarcação de terras indígenas (TI's). De um lado, o primeiro ponto de vista defendido por governos, empresários, políticos e os meios de comunicação locais com adesão de parcela da sociedade local marcadamente anti-indígena, sob o argumento de muita terra para pouco índio o pretexto era a homologação das terras indígenas em área descontínua, ou seja, fragmentada em pequenas “ilhas” para afiançar as potencialidades produtivas e manter privilégios de grupos econômicos e fazendeiros. Do outro lado estavam protagonistas, da luta e do movimento indígena desencadeada pelas organizações sociais e comunidades, em prol do reconhecimento do direito a terra e territórios tradicionais como mecanismo para garantir, conforme previsto na Constituição Federal de 1988, a reprodução física, social e cultural dos povos indígenas. Para essa parte o resultado mais tangível seria a definição do processo demarcatório e homologatório em área contínua, ou seja, em área única, da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Há registros em jornais locais da dessa época – Folha de Boa Vista, Brasil Norte e outros - dezenas de artigos e algumas teses (FRANK, 2004; SANTILLI, 2001; OLIVEIRA, 2012) sobre essa problemática, os conflitos decorrentes das ocupações de comunidades por posseiros, invasores, fazendeiros, empresários rizicultores e garimpos ilegais. Ao construir esse cenário na imagem e imaginário roraimense, tais aspectos teriam influenciado os deslocamentos indígenas para a cidade, motivados tanto pela perda de territórios, a insegurança e violência, quanto por conflitos internos que opunha defensores de cada lado da questão, como também por relações antigas de contatos com não indígenas, a busca por serviços públicos, as redes de relações entre parentes e outros relacionados a questões de trabalho que em muitas situações envolvia o recrutamento de mulheres como “crias de casa”, empregadas domésticas, babás e faxineiras, costume instituído desde o processo de ocupação e da constituição de fazendas nos campos e savanas de Roraima.

Todavia, não se sabe ao certo qual o número de indígenas vivendo na cidade, em razão das dificuldades para se mensurar tal contingente, e menos ainda sobre a parcela que chega da *Guyana*, dado a sua condição de estrangeiros e, por

consequente, de irregulares ou legalizados como nacionais brasileiros, fator que mascara a manifestação da identidade étnica e da identidade nacional, ou ainda desenvolve processos de estigmatização devido a origem, que em Boa Vista se manifesta preconceitosamente sob expressão jocosa de “caboclos” para quem vem das comunidades em Roraima e “cablocas guianense” em alusão as mulheres que vêm da *Guyana*, identificadas pela fala em língua inglesa, e que em geral experimenta em solo brasileiro o trabalho doméstico, de babás e faxineiras tal qual as suas parentas brasileiras, como também compartilham com estas as condições precárias de moradia, concentradas sobretudo da zona oeste da cidade que congrega a maioria dos bairros e o maior número de habitantes na área urbana.

Alguns trabalhos a seguir referenciados abordam o tema de indígenas na cidade, no entanto não apresentam dados mais concretos do número de pessoas residentes na cidade, nem faz a desagregação por gênero e origem ou por etnia. Todavia, tais lacunas podem estar relacionadas às dificuldades metodológicas de contagem nos censos para esse seguimento da sociedade, como pela decisão de decidir o que entra ou não como categorias de análises. De algum modo aportam informações sobre as condições precárias de moradias e de trabalho, particularmente das mulheres, como também as situações de preconceitos.

A prefeitura de Boa Vista ao responder a uma solicitação do Centro de Atendimento a Migrantes Indígenas na Cidade (CAMIC) informou sobre o resultado de uma pesquisa realizada no ano de 2003, a qual testou atestou a existência de 31.146 pessoas residentes na capital (OFÍCIO GAB/666/05, de 20/05/2005). Tal iniciativa foi desenvolvida pelo programa municipal “Braços Abertos” com famílias de origem indígena, em 43 bairros, a qual teria envolvido 16.838 pessoas, das quais 8.837 foram mulheres e 8001 homens.

Na composição demográfica de Boa Vista (STAEVIE, 2011, p.78) é ressaltado o aumento do fluxo de indígenas para a cidade. Staevie destaca que a FUNAI no ano de 2005 estimava em 2.437 pessoas residentes na capital, como também indica que o censo (IBGE, 2010) assinalou 6.150 indígenas morando em Boa Vista.. Entretanto não aparece em tais informações menções sobre a participação de mulheres e homens. Contudo afiança que a maioria vive em moradias precárias nas zonas sul e oeste em bairros ocupados por migrantes de outros lugares do Brasil e

da *Guyana* com baixo poder aquisitivo. Sugere o autor que esse número pode ser bem maior em razão da não afirmação da identidade étnica e situações de preconceitos. A população urbana de Boa Vista é em torno 285 mil habitantes, que segundo o censo demográfico (IBGE, 2010) e a zona oeste é a mais populosa, com mais de 200 mil habitantes, e responde por cerca de 75% das pessoas residentes, distribuídas em 38 bairros (SILVA, ALMEIDA e ROCHA, 2009).

Porém, assertivas foram observadas em pesquisas anteriores (FERRI, 1990; RODRIGUES 2002; SILVA, ALMEIDA e ROCHA, 2009) que foram na mesma direção. Reflexões dessa natureza possibilitam a pesquisadores (as) firmar opiniões e pensamento em torno de uma problemática. Percebe-se uma enorme discrepância entre as fontes citadas, que sugerem não ser confiáveis para efeito estatísticos, embora sejam importantes como dados de pesquisas. Contudo são indicativas da necessidade de investimento em investigações de maior escopo, com metodologias bem arquitetadas e categorias bem definidas na perspectiva de superar essas lacunas.

O diagnóstico da situação dos indígenas na cidade de Boa Vista (SOUZA e REPETTO, 2007) e o fascículo número 30 de Indígenas da Cidade de Boa Vista-Roraima produzido pelo projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (2012) confirmam de alguma forma as reflexões já mencionadas em relação as condições de precariedade das moradias e de trabalho, e preconceitos. De igual modo não problematizam sobre as mulheres vivendo na cidade, ainda que grande parte da participação seja feminina, porém contêm contribuições valiosas.

Todavia, esses materiais, especialmente o diagnóstico, têm uma riqueza de informações e detalhes muito importantes nos depoimentos para se pensar a situação dessa população no espaço urbano. Aqueles que tratam do preconceito “caboca”, “não sabem falar direito”, “caboco é ladrão”, “são preguiçosos” parece ser uma tônica do tratamento dispensado a quem vive na cidade, e aparece em vários artigos, tantos nos citados como em outros. Ademais parece indicar precisar direcionar olhares para a perspectiva de gênero e construir indicadores para municiar análises dessa natureza.

## 2.2. Mulheres indígenas, mobilidade, rotas e conexões em movimento

A indicação de maior presença das mulheres nos processos migratórios, já indicado em pesquisas (ASSIS, 2007; TELES, 2007) parece a primeira vista se confirmar para os deslocamentos de mulheres indígenas em Roraima, corroborando outras pesquisas que indicam maior visibilidade feminina na migração na atualidade.

As mulheres indígenas são parte do contingente populacional em movimento na fronteira que na prática atravessam rompendo as barreiras. Ao se deslocarem elas chegam, às vezes, para comunidades como Manoá/Pium e Moskow onde têm seus parentes ou diretamente para a cidade. Quando não se adaptam à vida urbana procuram nas TI's no Brasil um lugar para viver entre os parentes. Para parte das mulheres desse grupo, é melhor viver do trabalho tradicional que sabem fazer como roças e artesanatos nas comunidades, mesmo com os desequilíbrios ambientais - decorrentes de desmatamentos e queimadas ocasionadas por terceiros para dá lugar a assentamentos e pastos de fazendas - do que ficar na cidade sem trabalho, não ter como se manter e nem poder sustentar a família.

Durante o trabalho de realização da Cartografia das Mulheres Indígenas da *Guyana* que vivem em Boa Vista, em que coordenei as atividades dos minicursos e a oficina de mapas, via o projeto Nova cartografia Social da Amazônia (PNCSA, 2013), foi possível observar e fazer anotações no caderno de campo de relatos compartilhados pelas mulheres sobre suas experiências com os deslocamentos ao Brasil. Posteriormente, após várias conversas algumas delas aceitaram colaborar com essa pesquisa. Nesse percurso, vários relatos foram também se confirmando em algumas das entrevistas. Das famílias que utilizam esse circuito das TI's e o trajeto pela rodovia internacional que liga o Brasil à *Guyana* como rota para deslocamentos à cidade de Boa Vista, muitas mulheres passam a viver em Roraima, Brasil.

Em Boa Vista elas vão trabalhando em serviços domésticos, como diaristas e babás, fazendo os chamados pequenos bicos, e em atividades como a fabricação e venda de artesanatos, especialmente aquelas que chegam sozinhas, onde algumas permanecem e outras voltam às comunidades. Porém, esse retorno às comunidades



nem sempre é tranquilo, tanto pelas terras pequenas e já bastante impactadas, como por uma suposta desconfiança, e disputa de sentido do que é ser “índio de verdade”, como se ser indígena vivendo na cidade fizesse perder a origem étnica; e o indígena “verdadeiro” seria quem está na comunidade.

Ademais, mulheres e homens, nas aldeias compartilham os dramas e conflitos das roças velhas e novas invadidas pelas Acácias que lhes roubam tempo com o trabalho de arrancá-las. Os buritizais tomados por enxames de abelhas impedem mulheres e homens que trabalham com artesanatos de retirar as fibras dos olhos de buriti para fazer as vestimentas para a dança do parixara e fibras para os trançados, palhas para coberturas de casas, do malocão de reuniões e cozinhas comunitárias. Para as mulheres que vivem na cidade e se valem das redes de relações e de parentesco, para acessar nas TI's e comunidades matéria prima usada nos trabalhos com artesanatos, os impactos naquelas terras indiretamente atingem as suas atividades tradicionais com fibras e cipós realizadas na cidade.

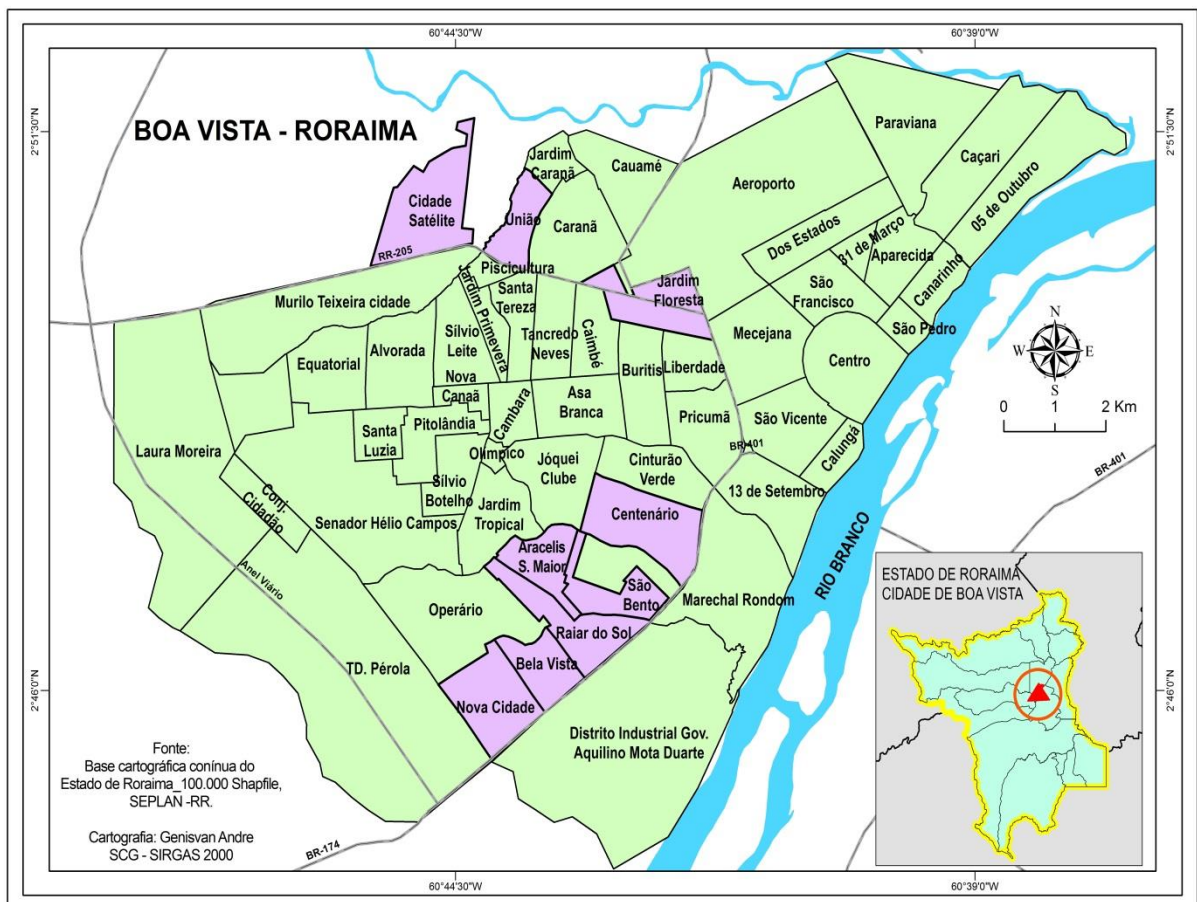
O quadro 01 revela um pouco dos deslocamentos e das rotas das mulheres indígenas em movimento. O mapeamento de suas idas e vindas foi realizado nas atividades da cartografia das mulheres indígenas realizado projeto nova cartografia da Amazônia, que realizou entre várias atividades, uma oficina de mapas e minicursos, o permitiu identificar a origem de 22 mulheres e os trajetos realizados, bem como conhecer o atual local de moradia, vale lembrar que das 22 participantes, selecionei nove mulheres, sendo: Centenário (01), Araceli Souto Maior (02), Raiar do Sol (02), Bela Vista (02), Cidade Satélite (01) e União (01), para construir suas narrativas.

**Quadro 01 – Origem, Deslocamentos/Rotas e Destino de Mulheres Indígenas.**

<b>Nº</b>	<b>ORIGEM</b>	<b>DESLOCAMENTOS</b>	<b>MORADIA ATUAL</b>
01	Georgetown	Annai- Brasil (Normandia) – Boa Vista – Normandia – Serra Grande – Normandia	Jardim Floresta
02	Guyana (Baitoon)	Brasil (Pium - Bonfim) - Boa Vista	Araceli
03	Guyana (Sand Creek)	Brasil- Manoá- Sand Creek-Lethem - Georgetown – Boa Vista	Raiar do Sol
04	Guyana (Aishalton)	Guyana (Aishalton)- Lethem- Brasil(Bonfim)-Boa Vista- Mucajáí-	São Bento
05	Guyana (Awarewaunau)	Brasil – Boa Vista	Araceli
06	Guyana (Sand Creek)	Lethem - Brasil (Bonfim) - Boa Vista - Venezuela (Santa Elena)	Araceli
07	Guyana (Potarinau)	Brasil (Bonfim(Fazenda Bom Futuro) - Boa Vista - Guyana (Potarinau) - Boa Vista	Bela Vista
08	Guyana (Kuraudawana)	Bacharoon - Brasil (Tabalascada) - Boa Vista	Centenário
09	Guyana (Kuraudawana)	Brasil (Boa Vista) - Guiana (Karaudar) - Brasil (Boa Vista)	Cidade Satélite
10	Guyana (Kuraudawana)	Brasil (Yacomim) – Moskow – Malacacheta – Canaunim - Boa Vista	Centenário
11	Guyana (Shea)	Ashalton – Kuraudanawa – Lethem - Brasil (Bonfim) - Boa Vista	Raiar do Sol
12	Guyana (Kuraudawana)	Achewib - Brasil (Jacamim) – Moskow – Malacacheta – Canaunim - Boa Vista	Araceli
13	Guyana (Aishalton)	BrasilMoskow - Malacacheta – Boa Vista	Araceli
14	Guyana (Kuraudanawa)	Achwib – Bacharoon - Boa Vista	Centenário
15	Guyana (Aishalton)	Lethem – Bonfim	Bela Vista
16	Guyana	Brasil (Boa Vista)	Centenário
17	Guyana (Kuraudanawa)	Brasil (Fazenda D. Preta) - Boa Vista - Fazenda D. Preta – Guyana(Kuraudanawa-Boa Vista	Araceli
18	Guyana (Kuraudanawa)	Brasil Vila Brasil – Iracema - Boa Vista-	Araceli
19	Guyana (Kuraudanawa)	Brasil (Boa Vista)	Araceli
20	Brasil (Boa Vista)	Guyana (Baitoon)-Boa Vista	Araceli
21	Brasil (Pium-Bonfim)	Guyana (Baitoon)-Brasil/Muriru - Boa Vista	Raiar do Sol
22	Brasil (Pium-Bonfim) Jucilene	Brasil/Pium-Bonfim- Faz do Alceu-Georgetown- Boa Vista- Guyana-Boa Vista-Guyana-Boa Vista- Bonfim-Boa Vista- Venezuela-Boa Vista-Mucajáí-Boa Vista	Raiar do Sol

Elaboração própria com dados da pesquisa/2013.

No mapa abaixo (Figura 5) podemos identificar os atuais locais de residência na cidade de Boa Vista, a saber: União, Caranã, São Bento (Brigadeiro), Araceli Souto Maior, Bela Vista, Silvio Leite, Cauamé e Monte das Oliveiras. Esse aspecto dá a dimensão da rede de comunicação e contatos das mulheres indígenas na cidade de Boa Vista. Percebe-se nitidamente que suas moradias na malha urbana estão assentadas na zona oeste, em bairros distantes do centro e menos assistidos pelos serviços de infraestrutura.



**Figura 5 - Mapa de Boa Vista/2014: bairros de residência atual das mulheres indígenas que vieram da Guayana.** Fonte: Genisvan André. Re-elaboração a partir de dados da pesquisa/2013.

### **CAPÍTULO III - GÊNERO E NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS: A EXPERIÊNCIA DE MULHERES INDÍGENAS EM DESLOCAMENTOS.**

No capítulo anterior, foi apresentado um panorama do município de Boa Vista, situando as mudanças ocorridas nessa cidade ao longo das últimas décadas, para então esboçar aspectos da experiência indígena na cidade. Isso revelou a tessitura que comporta grupos diferenciados etnicamente, no entanto os mantém silenciados quanto à origem nacional; e os localizam numa malha urbana tecida com bairros que foram distanciados em perspectiva oposta ao centro da cidade. Inicialmente foram formatados por uma planta arquitetônica, em forma de leque, que modelou o mapa da capital do estado de Roraima, mas que foi ficando desinforme a medida que o espaço urbano foi sendo ampliando.

O processo de crescimento da população levou conseqüentemente à expansão da cidade. Em razão disso houve criação de novos bairros, nem sempre acompanhada de planejamento urbanístico. Alguns foram forjados nas demandas sociais por moradia, que na insuficiência de uma política urbana e de uma gestão pública eficiente, tomou-se o caminho da especulação imobiliária e das ocupações desordenadas. Esse fator foi aprimorando a distância do centro da cidade aos bairros mais populares, e ao mesmo tempo deslocando indígenas e a população de menor poder aquisitivo para à margem do eixo central.

Esse capítulo apresenta parte do que revelou a pesquisa com as narrativas indígenas, construídas por nove mulheres, oito Wapichana e uma Macuxi durante a fase do trabalho de campo. Todas vieram de várias comunidades concentradas no Rupununi, denominada de região 9, entre as 10 divisões políticos-administrativas da *Guyana*. Elas narraram suas experiências de deslocamentos entre o país de origem e o Brasil, em movimentos de vindas e voltas, desde o final da década de 1960. No entanto é possível inferir com base na ampla literatura sobre viajantes e da etnologia que essa prática é antiga entre indígenas (ANDRELLO, 2010; SANTILLI, 2002, 1997, 1994; FARAGE, 1997), sendo variadas as motivações, que vão desde as migrações forçadas, resistência contra o recrutamento forçado da mão de obra indígena e outras violências cometidas por fazendeiros.

A pesquisa analisou as narrativas da experiência de mulheres indígenas Wapichana e Macuxi nos deslocamentos entre a *Guyana* e o Brasil. Considerando a perspectiva interdisciplinar do curso e a linha de pesquisa escolhida “Sociedade e Processos Socioculturais”, o trabalho se orientou por áreas temáticas na antropologia: as narrativas autobiográficas, antropologia da experiência e os estudos de gênero na antropologia feminista e outras áreas, complementadas pela etnologia indígena e história indígena. Para melhor situar esse estudo teve relevância para a análise das narrativas das mulheres indígenas conceitos como, agência, experiência, subjetividade, gênero, mobilidade e identidade.

A narrativa autobiográfica é um método, mas não é só isso, ela é ao mesmo tempo o objeto da pesquisa e a direção para a ação que procurou compreender como as mulheres constroem seus projetos com a experiência de deslocamentos na fronteira. Nesse sentido, não deve ser vista apenas como um princípio ideal norteador do trabalho científico. O seu uso foi o instrumento adotado para a análise da experiência das mulheres indígenas, onde se considerou a maneira como elas falam si e de como narram sobre os seus deslocamentos.

Calávia (2006), em “autobiografia e sujeito histórico indígena” menciona o ineditismo da autobiografia indígena no Brasil em comparação ao desenvolvimento desse gênero na América do Norte, com relevância tanto para a etnologia quanto para a história indígena. Segundo esse autor a produção de autobiografias indígenas nos países do norte tem boa inserção no mercado de vendas, e existem variações nos seus formatos que vão desde pequenos relatos, cartas até livros inteiros. O autor ressalta que não é incomum encontrar relatos escritos na primeira pessoa os quais podem ser ordenados na forma de autobiografias. E em contextos indígenas há a possibilidade de se encontrar narrativas em primeira pessoa, no entanto ressalta a improbabilidade de se encontrar no Brasil algum indígena que fora chamado a fazer narrativa de sua vida.

Ao falar de experiência, estão implícitas ideias de sentimentos, desejos, intencionalidades, movimento e ação, que guarda relação com a noção de subjetividade, de poder e de realizações. Essas são dimensões que tem a ver com o modo como as pessoas se colocam no mundo e para o mundo, como falam de si e de suas experiências consigo e na relação com o outro.

Para o entendimento do termo agência, apoiei-me em Sherry Ortner (2007a; 2007b), que desenvolveu algumas reflexões sobre esse conceito, e indicou duas formas de agência que são interdependentes. Uma é “agência como poder”, que segundo a autora “(...) o termo ‘agência’ pode ser praticamente usado como sinônimo das formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, de sua capacidade de agir em seu próprio nome, de influenciar outras pessoas e acontecimentos, e de manter algum tipo de controle sobre suas próprias vidas”. A outra é a “agência como projeto” que a autora relaciona “com ideias de intenção, com projetos de pessoas (culturalmente constituídas) no mundo e com sua habilidade de iniciá-los e realizá-los”.

Na proposição de Sherry Ortner (2007a) agência como poder está pensado em duas extremidades, agência de dominação e agência de resistência; enquanto agência como projeto é relacionada a lógica do desejo, da intenção. Os dois sentidos foram úteis para o alcance dos objetivos dessa pesquisa, à medida que abordei a questão da experiência das mulheres que envolvem as duas dimensões dessa discussão, uma vez que poder, resistência e estratégia estiveram no foco de minha pesquisa.

Remeto-me outra vez a Sherry Ortner (2007b), para trazer a sua concepção de subjetividade, como sendo aquela que abarca os sentimentos, os medos, as buscas e experiência de cada um. A autora acredita que exista a cultura, mas adverte que a experiência social e a subjetividade (ligada a ideia que existe um sujeito que rompe com os mecanismos de dominação) têm condições, através da agentividade de ação de cada sujeito de recriar a sua condição social. Ela associa subjetividade a agência. Vejamos o que ela diz:

Em particular, eu vejo a subjetividade como base da agency, uma parte necessária do entendimento de como as pessoas (tentam) agir no mundo mesmo se agem sobre elas. Agency não é uma vontade natural ou originária; ela é moldada enquanto desejos e intenções específicas dentro de uma matriz de subjetividade de sentimentos, pensamentos e significados culturalmente constituídos (ORTNER: 2007b).

Kofes (2001) no trabalho “Uma Trajetória, Em Narrativas” analisa a trajetória de Consuelo Caiado, uma mulher integrante de uma importante família do estado de Goiás. Para isso procura fazer uma etnografia de uma experiência, que segundo a

autora envolve “imagens, sentimentos, emoções, desejos, pensamentos e significações conhecidas pelas pessoas que a vivenciaram” (KOFES, 2001, p. 163).

Para Kofes (2001), a conceituação de experiência é referida como “a um sujeito em ação, a um sujeito que se engaja na ação e dela participa, que sente a ação, pensa sobre ela e a reformula”. E segue a autora “Nesse sentido, experiência pode ser comunicada porque não implicaria apenas e ações e sentimentos, mas também em reflexões ações e sentimentos” (KOFES, 2001, p. 164). Segundo a autora, essa forma de compreensão possibilita capturar as narrativas de sujeitos acerca de suas experiências.

Os estudos de gênero têm crescido, sobretudo, no Brasil e as contribuições são de vários campos de conhecimento, no entanto ainda é recente e incipiente a produção que discute as questões de gênero articulada com o tema da experiência em deslocamentos realizados por mulheres indígenas, especialmente, na fronteira do *Brasil-Guyana*.

Recorro a Scott (1996) para definição de gênero, que está baseada numa conexão entre duas posições: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1996, 12).

Na tentativa de se chegar a uma aproximação do perfil das mulheres indígenas seguiu-se notas do diário de campo de setembro a outubro de 2013, registros de conversas informais e as narrativas delas durante as entrevistas. Foi feito a aglutinação de informações com dados que informam quão tenra fora a idade do primeiro deslocamento para a maioria do grupo representado. O tempo da saída e a idade atual revelam a movimentação no espaço impregnada de experiências que foram se acumulando entre partidas e chegadas.

O ponto de partida apresentou uma concentração de comunidades localizadas no Rupununi, de grupos da etnia Wapichana, exceto pela a de Santo Ignátius, que fica às proximidades de Lethem, com predominância da etnia Macuxi. E a chegada foi marcada por incertezas do projeto de se lançar ao desconhecido em movimentos, encontros, desencontros e reencontros, de desejos, de oportunidades e novas experiências com a moradia em residências na cidade nos bairros

populares fora do eixo do centro histórico e das áreas nobres, lhes impondo outra identidade, “indígenas na cidade”.

As mulheres indígenas vindas da Guyana partiram de Karaudanawa (03), Aishalton (02), Shea (01), Potarinau/Ambrose (01), Baitoon (01) e Stº Ignátius (01), no entanto algumas já tinham aparecido Lethem ou mesmo vividas lá. Entretanto, se sabe que fizeram mobilidade interna entre os territórios tradicionais no lugar de origem em períodos anteriores a vinda ao Brasil, seja pelas redes de parentesco, seja pela necessidade econômica ou desejos de mudanças, prática comum aos povos indígenas. Um resumo desses dados pode ser observado no quadro 02 abaixo:

#### **Quadro 02 - Ano, Idade, Origem, Residência Atual/Boa Vista/RR**

<b>Nº</b>	<b>Ano Saída</b>	<b>Idade Saída</b>	<b>Origem</b>	<b>Idade Atual</b>	<b>Residência Atual</b>
01	2000	40	Kuraudanawa	53	Araceli S. Maior
02	1999	17	Kuraudanawa	31	Araceli S. Maior
03	1996	11	Kuraudanawa	28	Cidade Satélite
04	1990	36	Aishalton	59	Bela Vista*
05	1988	12	Aishalton	36	Bela Vista
06	1986	+ - 12	Baitoon	39	Raiar do Sol
07	1981	20	Potarinau (Ambrose)	53	União
08	1973	16	Shea	56	Raiar do Sol
09	1969	11	StºIgnátius	55	Centenário

**Fonte: Elaboração própria com dados da pesquisa/2013.**

Observa-se ainda no quadro 02 que mais da metade das mulheres entrevistadas saíram de suas comunidades de origem ainda muito cedo. Das nove, praticamente, metade eram crianças entre 11 e 12 anos de idade, 03 eram jovens na faixa de 16 a 20 anos e só duas já eram adultas. Destas uma saiu com 36 anos e outra com 40 anos. Como também mais de cinquenta por cento chegaram ao Brasil entre o final da década de 1960 e fim da década de 1980. Havia jovens mesmo entre aquelas que chegaram na década de 1990, exceto uma que nesse período era adulta, tinha 36 anos e é a mais velha do grupo hoje 59 anos.

Também como demonstrado na coluna de residência atual do mesmo quadro, praticamente, todas vivem na cidade de Boa Vista, capital de Roraima, exceto a mais velha, uma Wapichana, que vive na Terra Indígena (TI) Tabalascada, município de Cantá, com o seu quarto marido também indígena, e mantém a sua casa na cidade, no bairro Bela Vista onde fica quando, frequentemente, vem para visitar parentes, traz farinha e beiju para vender na Associação Cultural Indígena do Estado



de Roraima (KAPOI) e fazer compras. A maioria das colaboradoras viveu experiências de casamentos com indígenas e/ou com não indígenas, algumas ainda no país de origem e outras no Brasil. Das nove mulheres cinco estão casadas, sendo quatro com Wapichana e uma com Macuxi; três estão separadas e uma, a mais jovem, permanece solteira.

As narrativas seguiram um curso direto com falas livres, sem necessidade de muitas interrupções, embora em alguns momentos fosse necessário nas pausas retomar a conexão. As mulheres revelaram não ter receios em falar de suas experiências, nem demonstraram temer o uso do gravador, apenas uma preferiu falar sem o recurso da gravação. Durante as narrativas ocorreram alguns momentos de silêncios momentâneos e/ou choro quando na entrevista emergia lembranças de castigos físicos, violência sexual, humilhações e principalmente a barreira para se expressarem na nova língua – o português, que na chegada, obviamente elas não tinham como dominar. Enquanto os sorrisos tomavam o semblante ao falar das lembranças da primeira fase de crianças e da vida na comunidade com a família e os parentes. Para a análise do conjunto das entrevistas se procedeu a aglutinação por recorrência e proximidade em quatro temas principais. O primeiro recebeu a denominação de **“Projetos, Gênero e Agência”**; o segundo foi identificado como **“Deslocamentos e rotas”**; enquanto o terceiro foi intitulado de **“Trabalhar e aprender no mundo dos ‘brancos’ ”**; e por fim no quarto ponto está indicado como **“Associação, comunidade e redes”**.

### **3.1. Projeto, Gênero e Agência.**

As mulheres indígenas dessa pesquisa são narradoras e sujeitas de suas experiências, elas são protagonistas e autoras ao mesmo tempo construídas numa mesma pessoa. Narraram em geral na primeira pessoa, ora no singular e outras no plural, às vezes recorrendo ao recurso de avocar outras personagens ao contexto da cena para justificar a ação e/ou para reforçar o discurso, a fala do que era narrado.

As indígenas nas suas experiências de deslocamento narradas nas entrevistas, e no decorrer da pesquisa, expressaram as mais variadas motivações

ao conceber os projetos de deixar o país de origem. As intenções, desejos e os sentimentos de mudanças às movimentaram a dar outro rumo na vida. Para a maioria das entrevistadas, as narrativas foram informando como razões as relações de parentesco, o desejo de ajudar a família a superar as dificuldades encontradas em manter-se nas suas comunidades, em razão da carência de alimentos e outros produtos, acompanhar a família nas idas e vindas entre um país e outro, acompanhar a família que estava em deslocamento ao Brasil, a procura por serviço de saúde, conflitos, conhecer outros lugares ou simplesmente a rebeldia para não casar com o escolhido pelos familiares foram outros indícios que as levaram a tomar a decisão de deixar *Guyana*.

Contudo, vale advertir que tais resoluções não foram sem conflitos e rupturas, ao contrário envolveu subjetividade associada à agência, conceitos tomados de Sherry Ortner (2007b) para tentar entender o sentido da experiência para as mulheres indígenas, considerando ser boa parte delas muito jovens quando veio para o Brasil, a relação com a comunidade e a família, a rede indígena e não indígena envolvida na saída e chegada das mulheres.

Uma ordem de conflito está ligado a própria noção de subjetividade de Sherry Ortner (2007b) “...é aquela que abarca os sentimentos, os medos, as buscas e experiência de cada um...”. Ao deixar familiares e toda a sua rede de parentela pode significar enfrentar as próprias inseguranças, é fazer rupturas com uma parte de si e suas vidas em comunidades. Os fragmentos abaixo de transcrições de narrativas relacionadas as motivações. As nomeações, sempre que possível às farei com o nome em inglês em homenagem ao nome delas na *Guyana*.

Para essa primeira, vou chamá-la Miss Charlie. Ela é a mais velha do grupo de colaboradoras da pesquisa. É uma professora que ao terminar os estudos foi morar em um convento com uma missionária, e nesse período já com 18 anos conheceu o pai da primeira filha, morou com ele, ficou grávida e se separaram antes da criança nascer. Sozinha voltou a sua comunidade e teve a criança na casa da família, querendo ter autonomia buscou emprego em Lethem, depois retornou a comunidade e lecionou. Teve o segundo marido e com ele mais um filho, com a morte desse segundo, casou-se pela terceira vez, logo veio o terceiro filho e a separação, o ex-marido foi para o garimpo. Novamente só, volta a Lethem para

trabalhar e tentar criar os filhos. É nesse transito que deixa a filha ir morar com uma cunhada para trabalhar em Bonfim, ainda assim achando que não era para fazer nada. De lá a filha veio para Boa Vista e teria requisitado a vinda da mãe para trabalhar numa das férias da escola em Lethem. Dessa forma Miss Charlie largou o trabalho, saiu da *Guyana* sozinha no ano de 1990, veio à Boa Vista e trabalhou como doméstica para poder ficar com a filha. Casou pela quarta vez há 19 anos com o atual marido, um Wapichana, da comunidade de Kuraudanawa. Ela vive nos últimos 05 anos na Serra da Lua e pondera que lá é melhor para viver do que na cidade, porque não precisa mais trabalhar para outras pessoas. Antes, porém viveu com o marido na cidade, em sítios e fazendas de Roraima. Nessa narrativa está explicitado o trabalho infantil, onde as meninas desde cedo realizava nas casas de outras pessoas, mas que não é compreendido ou visto como uma forma de exploração de crianças.

E quando Teresa tinha 12 anos e ia completar 13 anos, mas é verdade, não era nada pra ela fazer, mas, com tudo pago estava bom deixar ela ir e ela foi trabalhar com minha cunhada. Mais eu quero ver como ela vai trabalhar aqui no Brasil, humilhada, então quando em 1990 antes das férias, minha filha ligou pra mim e ai ela disse: mamãe? Essas férias você vai passar aonde? Eu falei, eu estou fazendo curso pra levar meus estudos adiante, eu falei pra ela, ai ela falou, sim, porque você não vem aqui trabalhar um mês, que é o mês de agosto porque lá, a gente esta perto de julho, ai agosto e setembro tu volta pra dar aula. Ai ela falou, tem gente aqui que esta precisando alguém pra trabalhar pra um mês, ai você compra suas coisinhas e para os meus irmãos, e depois você volta pra trabalhar, é assim que começou. **TC, 59 anos, Wapichana.**

A narrativa de Domingues está marcada pela conjuntura da revolta do Rupununi em 1969. Ela narra que a sua comunidade foi tomada pelas tropas militares da *Guyana* e as famílias tiveram que se esconder na Igreja. Na madrugada o padre teria orientado as pessoas a fugirem para Bonfim, e elas atravessarem o rio Tacutu em balsa improvisada com carotes de plásticos, porque havia ameaça de queimarem a igreja. Ela diz que chegou ao Brasil por a revolução que aconteceu em Lethem, com a fronteira cheia de soldados para fazer a guerra. Essa foi a experiência mais imediata da sua motivação para sair de seu país. A madrinha que a trouxe era na realidade uma fazendeira, sendo ela esposa do também fazendeiro Jimmy Hart. Para ela o casal tinha fazendas no Pirara, Marare e Good Hope e teria fugido de Lethem junto com a família; e depois o marido fugiu para a Venezuela. O bicho em referência, na narrativa abaixo, segundo ela é a história da existência de

um bicho de sete cabeças e que era contada aos indígenas para eles enfrentarem e derrubarem o tal bicho, mas para isso precisavam acompanhar os fazendeiros. Contudo, o bicho era na verdade aviões utilizados na revolta. A história do bicho grande foi a estratégia utilizada por fazendeiros na tentativa de fazer o recrutamento de indígenas para atuar como soldados na revolta do Rupununi. Em outra fase da vida de Domingues é narrado o seu retorno a *Guyana* com 14 anos de idade, porque ficou doente e a mãe veio buscá-la. Retornaram pelo rio Branco num flutuante que levava mercadoria e pessoas. Voltou a Boa Vista casada com um homem negro, que ela pensou ser um “civilizado”, porém era filho de mãe Wapichana e pai negro, se dizia fazendeiro, mas ela descobriu que ele era garimpeiro, e mais ou menos no ano de 1974 ele teria juntado o maquinário e voltado à *Guyana*, deixando-a com quatro filhos em Boa Vista, período que teria sofrido muito com credores à sua porta cobrando dívidas dele deixadas em lojas e ameaçando tomar os bens e a casa, o que culminou com a perda de sua casa no bairro Asa Branca; e diante das dificuldades voltou ao trabalho doméstico com uma das filhas. No ano de 1989 casou outra vez com um homem Macuxi de Mocó Mocó na *Guyana*, tiveram vários filhos (as) e algumas filhas fazem faculdade atualmente. Uma faz economia na UFRR, outra engenharia em Panamaribo e uma terceira faz um outro curso em Georgetown. Em Roraima o marido era pedreiro, sem documentação. Ela o ajudou a tirar os documentos no Brasil, na sede da polícia federal e teria colocado ele para estudar, enquanto ela trabalhava para ele se formar como professor indígena, mas ele a deixou depois de formado e estão separados a cerca de cinco anos. Seu projeto atual é fortalecer a produção de artesanato e a Associação KAPOI para se manter autônoma, ter mais tempo livre para si, ficar mais perto do família e poder viajar.

Quando a gente voltou, a **Dona Anita** estava e depois ela veio, ela era professora e ficou no FISK. Ela foi lá em casa e contou a mesma coisa para a minha mãe, dos bichos e dizia para a gente vir com ela, foi assim que eu vim. Eu morei numa casa perto de onde hoje é a praça da Bandeira, hoje só tem mangueira, isso era 1970. Dona Anita aqui começou a dar aula com seis pessoas, ela era a minha madrinha e eu fiquei com ela. Nós íamos às seis horas para a missa na Igreja Matriz. VD, 55 anos, Macuxi.

Edward Pedro definiu a crise com a família aos 17 anos, o seu projeto inicial era ir a Georgetown estudar enfermagem, mais o pai não a deixava ir porque estava prometida em casamento a um homem mais velho. Ela organizou o projeto de fugir

ao Brasil para evitar o casamento arranjado pelo pai, segundo as regras de parentesco. Curiosamente ela veio pela rede de relações com religiosos e uma irmã. A narrativa dessa Wapichana evidencia vários aspectos de sua experiência. Ela realiza ao mesmo a perspectiva de Sherry Ortner (1997<sup>a</sup>) sobre a discussão de agência poder e agência projeto, ao tomar para si a decisão sobre o controle de sua vida e evidencia os seus desejos, intenções e determinação em realizar o seu projeto. Ao expor o conflito com o pai e sair, ela faz uma ruptura com os padrões de regras de casamento e padrão aldeão tratado por P. Rivière em sua obra *O indivíduo e sociedade* (2001); e traz a questão das relações de gênero nas relações familiares, pondo em cheque a autoridade masculina do pai.

Quando eu virei mocinha, eu comecei a ajudar a minha mãe a trabalhar na roça e meu pai já estava preparando eu para me casar com um velho e eu não queria, eu era bem novinha, eu não queria homem ainda, eu não queria casar ainda. Ele não me deixava ir pra Georgetown, aí eu falei coisas, disse que não queria saber de velho e nem casar, depois eu pedi desculpas pra ele. Eu falei que eu vinha para o Brasil, vinha pra cá e ele foi pra Georgetown e nunca voltou. Eu falei, eu vou pra Brasil, por isso eu vim pra cá, o meu pai queria que eu casasse com velho, mas eu não queria, eu era muito nova. **C, 56 anos, Wapichana.**

Bonnie Antonios, não tinha uma motivação, um projeto próprio que a mobilizou para sair de seu país. Ela veio ainda jovem porque a família vivia em transido entre e a *Guyana* e o Brasil.. Casou-se cedo com um homem Macuxi da *Guyana*, que ela conheceu na comunidade de Pium na região Serra da Lua. Ela está com o mesmo marido e tem sete filhos, sendo quatro mulheres e três homens. Seu projeto atual é estudar, fazer cursos e seguir uma carreira profissional. Não encontrou motivação para retornar ao seu país e diz que a vida aqui é melhor para ela e sua família.

Estou pretendendo fazer carreira, e fazer até ensino médio, entrar numa faculdade. Eu não sei nem a idade mesmo de quando vim para cá, minha vida era em trânsito minha mãe me trazia e me levava. Eu vivia em transito, não sei a idade certa de quando eu vim pra cá. **AA, 39 anos, Wapichana.**

Eu ouvia muito a minha mãe chorar porque não tinha nada pra dar pra gente. Na Guyana eu ia pra escola com sal pra comer com manga porque não tinha dinheiro pra comprar comida, foi uma semana eu e minha irmã. Então esses são meus motivos de largar estudos pra vim pra cá pro Brasil, porque eu queria ajudar a minha mãe com meus irmãos e a minha mãe só tem nós três, eu sou a única filha, eu tenho dois irmãos, então eu falei, como eu sou mais velha, eu preciso ajudar a minha mãe porque eu não aguentava mais ouvir a minha mãe chorar de madrugada. Mas todo dia ela

me acordava pra me levar pra escola, sempre com sorriso no rosto quando eu estudava. Eu sofria muito! Aí depois eu coloquei na minha cabeça! Eu falei mãe eu posso trabalhar? E ela disse não minha filha, eu vou dar um jeito, aí eu falei mãe, eu tenho dois irmãos e eu estou grande sim, eu posso trabalhar. **TF, 36 anos, Wapichana.**

Assim, porque eu tenho muitas crianças, aí eu tento fazer as coisinhas aqui mesmo, aí não dá, falta, porque o que a gente precisa pra comprar e aí não dá o dinheiro né, mais como assim primeiro era bom, assim 2, 3 crianças já tava bom, qualquer coisa que tu precisa tem um dinheirinho e no outro dia, só ele que tá trabalhando e eu fico em casa só cuidando dessas crianças, fazendo artesanato, quando eles ficam doente, tem que levar, as vezes não tem dinheiro pra comprar remédio pra eles, quando adocece 2, 3 de uma vez, por isso que eu to procurando um serviço de faxineira pra mim poder ajudar ele, tem conta pra pagar, tem energia, água, tem que comprar alimento pra eles (...). **D, 31 anos Wapichana.**

D. Stephenes veio a primeira vez para trabalhar, sofreu maus tratos e agressões físicas no trabalho. O primeiro projeto era conhecer a cidade, mais o pai a resgatou. Depois retornou a segunda vez com 17 anos e toda a família veio junto. O projeto foi da família, era acumular bens, produtos e depois voltar. Ela é casada, tem quadro filhos e vive numa com uma família extensa com a casa da mãe e sua junto, e com a família da avó, não retornou porque o pai sofreu acidente.

(...) igual minha mãe me falou, você tem que trabalhar, quando a gente tiver voltando pra comunidade, você tem que voltar junto com a gente de novo, porque a gente não veio pra morar aqui né, a gente veio só..., eu vim atrás deles só pra conhecer aqui a cidade, como que é, comprar as coisas, e voltar. **D, 31 anos, Wapichana**

Charles Fernandes é o nome dela na *Guyana*. É a mais jovem do grupo. Foi motivada a sair de seu país por razões de saúde. Volta lá com muita frequência e diz que se tivesse serviço médico, não teria vindo ao Brasil, mais afirma gostar daqui. Ela chegou aqui por uma tia, mais mantém uma rede de parentes e amigos em Boa Vista. O seu projeto hoje mais imediato é fazer cursos, aprender outras línguas, entrar na faculdade para fazer o curso de direito e relações internacionais.

Eu tinha 10, 11 anos quando vim a primeira vez para o Brasil, daí eu fiquei aqui um ano. Depois os meus pais me chamaram de volta porque eu precisava estudar. Eu voltei, estudei e terminei o ensino médio, fiquei lá morando com os meus pais e trabalhei como catequista na igreja. Depois eu vim de novo, porque a minha tia veio para cá e eu vim para tratamento de saúde, eu tenho artrite reumatóide. Foi em 2006 a minha tia me mandou recado pra mim vir pra cá de novo, porque ela via que eu estava piorando de saúde e eu vim com minha avó. (...) Eu fiz curso de Wapichana aqui, eu sou falante de Wapichana, mais eu não sabia ler e escrever. Agora eu estou fazendo transcrição de Wapichana para português, é isso que eu gosto de

fazer. Pretendo fazer mais cursos (Pausa), aprender outras línguas como alemão, italiano, espanhol. (...) Quando eu terminar o meu curso, eu quero fazer faculdade. Eu fiz o vestibular indígena, mas não passei, eu fiz para direito. Eu estou querendo fazer os dois. O curso de direito e o de relações internacionais. Vou tentar o ano que vem. **MC, 28 anos, Wapichana.**

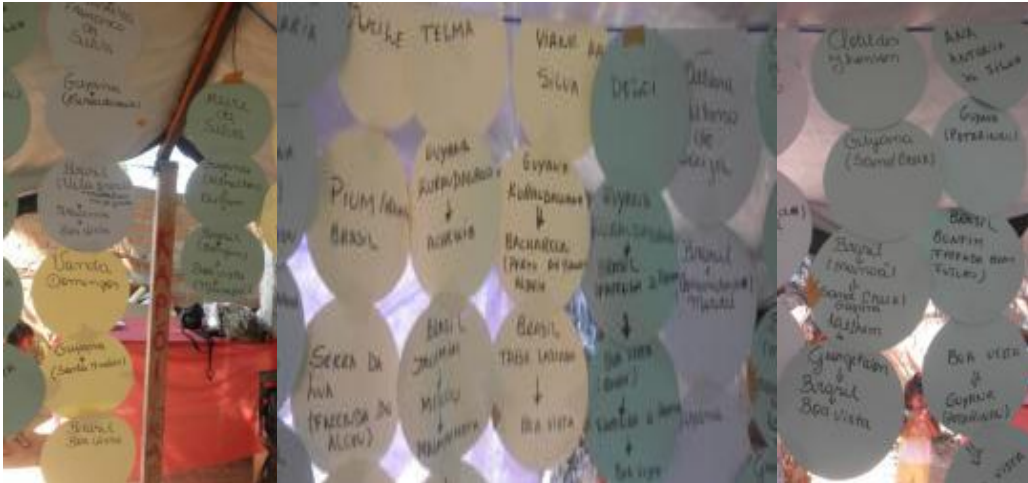
Os projetos e agência das mulheres definem os deslocamentos destas em direção ao Brasil, fazendo com que as motivações e ideais de mudanças reflitam nas suas experiências pessoais, com familiares e na vida em comunidade, ao mesmo momento que influenciam as novas configurações da vida no lugar de destino, as relações sociais que são estabelecidas nos novos locais de moradias e nos arranjos das redes de relações com parentela indígena e com a sociedade não indígena.

### **3.2. Deslocamentos e Rotas**

O movimento de deslocamento das mulheres esteve envolto num contexto de mudanças políticas, econômicas e de conflitos na *Guyana*. Tal conjuntura fez com que as indígenas se empenhassem num projeto de mudanças impulsionadas ou instigadas pelo desejo que as motivaram a mover-se num cenário de conflitos e rupturas ao deixarem o país de origem.

As comunidades de onde elas se deslocaram na *Guyana* eram diversas; e ao virem para o Brasil partiram de Karaudanawa (03), Aishalton (02) sendo que essas duas já se encontravam em Lethem, Shea (01), Potarinau/Ambrose (01), Baitoon (01) e Stº Ignátius (01). No entanto algumas já tinham estado na cidade de Lethem em algum momento ou mesmo vivido lá, e depois havia retornado às suas comunidades. O que se pode reter é que algumas fizeram deslocamentos entre os seus territórios tradicionais no seu país em períodos anteriores a vinda ao Brasil, seja pelas redes de parentesco, por necessidade de serviços ou desejos de mudanças, prática comum aos povos indígenas.

Foi possível observar durante um dos mini cursos e na oficina de mapa da cartografia das mulheres, onde se realizou um trabalho sobre deslocamento as rotas percorridas pelas as mulheres. Nessa atividade elas traçaram e fizeram uma montagem dos lugares por onde passaram até chegar a Roraima e os retornos ao país de origem ou a ida para outros lugares. Depois elas apresentaram no formato de discos em cartolina colados em uma corda de barbante, formando um quadro pintado coletivamente com as rotas percorridas pelas mulheres; e a medida que iam explicando, falavam de suas experiências individuais narradas sempre na primeira pessoa do singular.



**Figura 6 – Mulheres indígenas em movimento, rotas e deslocamentos apontadas pelas interlocutoras da pesquisa**  
Frank, 2013

No conjunto de fotos da figura 06 estão algumas das colaboradoras entrevistadas durante o trabalho de campo. Vale destacar nesse conjunto de fotos, feitas durante os relatos delas na oficina de mapas na sede da KAPOI, o fato de algumas mulheres ao chegarem ao Brasil ir direto para as áreas rurais de municípios como Mucajaí, Iracema e Vila Brasil.

Observa-se que antes de se estabelecerem na cidade de Boa Vista, elas passaram por experiência de trabalho doméstico no campo - em fazendas e sítios; outras alternavam entre a área rural e a cidade, ou ainda fazia as duas coisas quando o patrão ou patroa tinham propriedades rurais. Pode-se observar a mobilidade que as mulheres faziam no próprio país de origem e deste ao Brasil, e de volta a *Guyana*.

Também é possível perceber nos deslocamentos ao estado brasileiro que algumas usaram uma rota feita percorrendo as comunidades indígenas, enquanto outras registraram a passagem por fazendas; e tem aquelas que parecem ter feito a rota direto entre as cidades como Lethem-Bonfim-Boa Vista.

Na rota seguida pelas as mulheres os meios de transporte utilizados no trajeto ao Brasil e/ou dentro da *Guyana* eram variados. Para ir e vir a via mais comum era a fluvial, fazendo uso de canoa, uma prática comum entre indígenas na Amazônia, mais também foi utilizado jangada feita com corote de plástico, na época que não tinha a balsa para a travessia e nem a ponte sobre o Rio Tacutu. Incluiu também percursos a pé até a cidade de Boa Vista, de carro pela rodovia onde tomaram carona com missionários em trajeto feito pela estrada de chão batido. Para uma delas que veio, no ano 2000, com a família nuclear os caminhos e caminhadas



foram percorridos a pé ou de bicicleta entre comunidades indígenas do Rupununi na *Guyana* (Região 9) e do Brasil nas Terras Indígenas da região Serra da Lua.

Os arranjos sobre como e com quem vir são aspectos que foram sendo revelados nas narrativas, ora com passagens pelas dificuldades, outras vezes pela demonstração de orgulho ao vencer com coragem as adversidades. Esses aspectos podem ser ainda corroborados pelas narrativas registradas nas entrevistas, conforme alguns trechos abaixo:

Lá na *Guyana* era bom, quando eu vim em 1985 lá do Aishalton e morei em Lethem de 1985 até 1990. De lá, em 1990, eu atravessei pra cá e até hoje nunca voltei pra lá, mas pra mim onde eu estou vivendo a vida é muito melhor do que quando eu estava lá na *Guyana*. Eu tenho casa aqui em Boa Vista, é onde mora o meu filho Fernando e a família dele, lá no bairro Bela Vista. Eu estou lá onde eu estou agora, na Tabalascada, lá eu tenho minha casa e minha roça. **TC, 59 anos Wapichana**

Eu saí da *Guyana* faz tempo, a comunidade é pequena, o pessoal de lá é todo unido e eu estudei lá até 6ª série. Quando eu completei dezessete anos, aí dezesseis para dezessete anos, aí o padre ia para lá rezar missa, aí eu vim com ele e com minha irmã, eu pedi carona e a gente foi para Aishalton, lá do Aishalton para Dadanawa e vimos andando para chegar no rio Rupununi e depois para Karaudanawa. Atravessamos o rio Rupununi de canoa e de lá pegamos carro e fomos pra kuyuwini. Do Shea passamos pela comunidade Maruranau, depois Awaruwanau até chegamos no Aishalton, aí de lá a minha irmã me trouxe andando pra Karaudanawa e dormimos no lavrado pra chegar no Rupununi e chegamos no Dadanawa. Passamos a noite no Dadanawa, de lá a gente pegou carro com Dowain e ele trouxe a gente para Lethem. Em Lethem passamos dois dias lá, depois de dois dias uma família, do senhor Gomes foi me buscar. Passei o rio Tacutu de canoa pra Bonfim, aí de lá a família do senhor Gomes foi me buscar pra trabalhar com dona Ana, que é tia dele. A estrada era bem ruim, não era como agora, aí quando a gente chegou a Boa Vista, no Rio Branco atravessamos de balsa pra chegar na cidade de Boa Vista. Naquele tempo não tinha a ponte Macuxi, não existia ainda. **C, 56 anos, Wapichana.**

No Brasil eu cheguei por a revolução que aconteceu em Lethem, com a fronteira cheia de soldados para fazer guerra. Vim com minha madrinha, D. Anita, do FISK - Curso de língua. A minha mãe veio atrás de mim pelo Rio Branco, no barco a motor. Tinha o flutuante que levava mercadoria para Lethem e trazia pessoas, a viagem era uma semana. Eu voltei para Lethem de novo, já tinha 14 anos. Aí tinha fazendeiros que andava por lá, chegava lá, levava carro e eu comecei a namorar um fazendeiro e ele queria me trazer de novo, eu vim com ele. Era um negro que eu pensei que era civilizado, o pai dele era negro e a mãe Wapixana. **VD, 55 anos, Macuxi.**

Primeiro eu vim da *Guyana* em 1980 para conhecer o Brasil, né, depois eu voltei para a *Guyana* e fiquei lá um ano, depois voltei para cá em 1994 e fiquei um ano de novo, daí voltei pra lá outras vezes e trabalhei. Depois eu vim para cá em 2000 e não sei que data eu cheguei aqui. Eu vim de peso. Eu vim a pé até chegar no Brasil, junto com meu marido e Delci, a minha

filha. Ela terminou o estudo na Guyana e a gente veio pra cá para poder trabalhar. Eu cheguei direto no sítio em Alto Alegre e fiquei um ano lá, e meu patrão veio aqui para comprar coisas. Fui à vila Iracema e fiquei lá para trabalhar, trabalhar como caseira, eu trabalhei para a mulher que era professora, eu cozinhei pra ela, o salário era duzentos reais ainda. Eu cuidava de porco, galinha e gado, ela pagava duzentos reais. Depois voltei aqui e nós trabalhamos na Vila Brasil (Amajari) muito mesmo. Eu esperava comprar coisas, enquanto o meu marido tava bom e era para voltar para a Guyana. **SF, 53 anos, Wapichana**

Vou contar antes que eu vim pra Brasil. Eu nasci na Guyana, meus pais são daqui da comunidade Malacacheta, mas eu não conhecia. Ai eles foram para Guiana, nasci e me criei lá na comunidade Potarinau (Ambrose). Eu deixei a minha mãe pra lá. Mas pra chegar aqui no Brasil a gente atravessou seis horas da manhã, eu não sabia pra onde eu estava indo, ai eu ficava triste e comecei a chorar, porque eu nasci e me criei lá, eu não sabia falar nada, não tinha nem emprego. Eu sentia saudade das minhas famílias de lá e aquela vida de lá. **NM, 53 anos, Wapichana.**

Eu sou Wapichana, nasci em agosto de 1974, eu falo Wapichana. Eu veio do Baitoon na Guyana, fui levada para Potarinau também na Guyana, eu estudei um pouco e minha mãe me trouxe para a fazenda Bom Futuro, perto do Tacutu. Ela, minha mãe, me tirou da escola e me trouxe para a **fazenda Bom Futuro**, eu fui e morei na fazenda. Depois vim para Boa Vista com a patroa dela e eu não estudava. Depois voltei para a fazenda com 16 anos. Passou uns meses e fui para Manaus no Amazonas trabalhar como doméstica por um ano. Depois voltei para Boa Vista com essa senhora de novo, trabalhando. Voltei para Baitoon e trabalhei na roça, voltei para Boa Vista e trabalhei no Sítio (Não lembra o nome) e tive a minha primeira filha, que nasceu aqui em Boa Vista. Voltei para Baitoon e morei lá, e o pai dela faleceu. E aí vim para o Pium com a minha irmã e em Bonfim eu encontrei esse marido que estou com ele agora, que é lá do Aishalton, que é irmão de dona Terezinha. Depois que me juntei com ele, que nós viemos para Boa vista. Aí não voltei mais para Baitoon, porque eu queria melhoria para os meus filhos estudar, porque eu não tive esse estudo. Lá na Guyana é sem futuro, se passou na escola tem que ir para Georgetawn ou ir para Stº Ignácio, que eu não, eu não tenho família por lá. Hoje eu estou aqui no Raiar do Sol, há 17 anos. **AA, 39 anos, Wapichana.**

A minha vida em Guyana. Eu vim da Guyana quando eu tinha doze anos de idade, eu só tenho a minha mãe e meus dois irmãos, eu não tenho pai, não conheço meu pai até hoje. Então, a gente vem pra cá pro Brasil, a minha vida era sempre com a minha mãe. Na verdade eu venho do Aishalton, quando eu tinha seis anos, ficou lá a minha avô, avó, tia e tio; e a minha mãe morava em Lethem. **TF, 36 anos, Wapichana.**

Aí quando eu chego lá pra sete horas da noite, eu encontrei um pessoal lá e me conheceram. Eu falava só inglês e Wapichana. Eu fiquei lá na fazenda um mês com eles e quando foi em fevereiro no carnaval passando aí no mês de março eles vieram pra cá e eu vim pra cá junto com eles também”. A gente vinha de pé ou de bicicleta, quer dizer duas bicicletas, o papai tava carregando mamãe e eu com meu primo, aí o rio tava cheio, cheio, aí a gente botou um pauzinho assim pra atravessar em cima da água, amarraram uma sacolinha, uma mochila atrás da costa da gente e a gente

veio. Um pauzinho pra atravessar o rio, aí o papai carregou as bicicletas, duas bicicletas, atravessaram, aí a gente atravessou depois, igual a um macaco, a gente atravessou em cima, a gente dormiu lá no baixo Urum, na casa de um amigo dele, daí que de manhã cedo, umas cinco horas a gente já tava passando de novo. O baixo Urum fica do lado de lá do rio. **D, 31 anos, Wapichana**

Eu nasci na comunidade Karaudanawa, na Guyana. Meus pais são de lá, são falantes de Wapichana e fala inglês também. Eu tinha 10, 11 anos quando vim a primeira vez para o Brasil, daí eu fiquei aqui um ano. Depois os meus pais me chamaram de volta porque eu precisava estudar. Eu voltei, estudei e terminei o ensino médio, fiquei lá morando com os meus pais e trabalhei como catequista na igreja. Depois eu vim de novo, porque a minha tia veio para cá e eu vim para tratamento de saúde, eu tenho artrite reumatoide. Foi em 2006, a minha tia me mandou recado pra mim vir pra cá de novo, porque ela via que eu estava piorando de saúde e eu vim com minha avó. Quando eu cheguei não falava nada de português e depois de um ano eu falava um pouco. **MC, 28 anos, Wapichana**



**Mulher indígena (blusa branca). Visita os parentes durante a semana indígena - na comunidade Stº Ignátius, cidade de Lethem, na Guyana,**

**Fonte: Frank (2013).**

### **3.3. Trabalhar e aprender no mundo dos brancos**

No tempo presente do indicativo os verbos trabalhar e aprender estão todo o tempo nas narrativas das mulheres. É parte da experiência delas no mundo indígena, desde crianças aprenderem com as pessoas mais velhas a fazer roças, artesanatos, trançar redes, trabalhar na agricultura e na coleta de frutos. As tarefas são diferenciadas para mulheres e homens, são marcadas pela divisão social do trabalho, definida pela relação de gênero nas atividades produtivas e que ao final se complementam, assim como naquelas compreendidas como de reprodução, que em geral são feitas mais pelas mulheres e implica cuidados com casa, preparo de

alimentos, educação de crianças e cuidados com a saúde de pessoas enfermas na família.

Mas, a complementariedade é insuficiente para explicar outras dimensões das relações entre indígenas no contexto das comunidades. Um exemplo é a posição de homens e mulheres nas relações de poder em relação à liderança, a participação política interna e externa. A representação política historicamente foi instituída ao homem no papel de chefe e líder; outro exemplo é a existência de relações conjugais permeadas por violência doméstica onde as mulheres são as mais atingidas. Tão pouco a categoria gênero pode ser aplicada mecanicamente ao contexto indígena, porém as relações sociais entre indígenas são permeadas pela dimensão de gênero, tanto na cidade como em comunidades. A dimensão do trabalho, do aprendizado e das relações são aspectos interessantes para observar as diferenças, atribuídas as mulheres e aos homens, narradas na experiência das entrevistadas.

A experiência das mulheres nos deslocamentos revelou que na prática é muito importante, é quase uma condição para viver no mundo dos “brancos” aprender e trabalhar com o desafio de não se tornar uma “branca”, manter-se indígena. Para lograr êxito nessa imersão em outro mundo é imperativo apreender os significados de sons, de cheiros, texturas, sabores, do tempo marcado em hora, de outras regras de organização do trabalho, pois esses são elementos que definem códigos e faz sentido para determinada sociedade não indígena, e são diferentes das normas e regras das sociedades indígenas.

Ampliam-se os verbos, na forma de gerúndio, trabalhando, aprendendo, fazendo, cuidando, é como se fosse o passaporte para viver com outros, mas elas precisaram suplantar outro desafio maior, vencer a barreira da língua, uma vez que gestos e sinais não são suficientes para a comunicação com não indígenas e aprender português é determinante para falar com “brancos”, é preciso “falar bonito”, expressão que implicitamente está em oposição ao “falar feio”, negação comumente anunciada as línguas indígenas como “gíria”, língua de “caboclo”, palavra utilizada pejorativamente por parte sociedade local para referir-se aos povos indígenas em Roraima.

Mas outro aspecto necessitava ser tratado para levar a cabo as práticas pedagógicas disciplinares de adaptação e integração indígena à sociedade roraimense. Tal iniciativa consistia em apagar a origem nacional das mulheres que

se deslocava da *Guyana* através da troca de nomes *para o português* e com a mudança de identidade. Elas recebiam nomes e registro de identificação de brasileiros. Essa situação implicava também no silenciamento da identidade étnica, da identidade nacional e de inscrições normativas no corpo das mulheres, como por exemplo o corte de cabelo, era outro jeito de tentar mantê-las cativas. Contraditoriamente essa situação se apresentava como a possibilidade das mulheres realizarem os seus projetos de viver em terras brasileiras.

A mudança de identidade, do ponto de vista prático, é acionada por vários campos de interesse, envolve várias redes de contato e o circuito de tais redes passa por quem as faz. A pesquisa revelou alguns interesses envolvidos. Há casos em que os recrutamentos das mulheres para o trabalho se dava por quem as empregavam na cidade, por pessoas intermediárias como é o caso de uma Dona Preta, citada como sendo uma fazendeira a beira do rio Tacutu onde as mulheres ficavam um tempo trabalhando até vir para a cidade ou alguém ir busca-las nesse lugar, ocorria pela própria parentela e por agentes públicos. Essa mesma rede cuidava da mudança dos nomes.

### **Mudar de nome, identidade e ser outra pessoa**

A mudança de nome é parte de estratégias diversas. Segundo Baines (2003) a fronteira *Brasil-Guyana* vive um contexto complexo que reflete na atuação da identidade étnica localmente e numa coexistência com identidades nacionais. Segundo esse autor, nessa situação a “etnicidade e nacionalidade se sobrepõem e são acionadas em contextos que expressam a organização política dos povos indígenas nessa região de fronteira, num sistema inter e transnacional visto em termos de nacionalidades em conjunção”.

Mulheres e Homens indígenas também usam suas estratégias para acionar suas identidades, assim que é comum encontrar pessoas com dupla documentação, uma de cada país. A forma de adquirir esses documentos passa pelas redes de relações de parentesco, de casamentos, pelos empregadores e outros intermediários, e até por agentes públicos nas conhecidas campanhas de documentação.

As narrativas a seguir falam dessas situações e são articuladas com a experiência de trabalhar e aprender presente nas narrativas das mulheres.

Independente do tamanho do texto, aqui importa reter o que elas revelam de suas experiências.

Meu nome em inglês é Teresine Charlie, quando eu trabalhava como professora eles me chamava de miss Charlie, e mudei de nome...(silêncio). Então quando eu cheguei aqui em Roraima, ai me falou, não pode falar inglês, ai me falaram que tinha que tirar documento e não pode colocar o mesmo nome, tem que colocar outro nome, ai eu falei como eu vou colocar meu nome então? O Daniel que é meu marido, (ai eu disse, eu vou me casar com ele na igreja, no civil né) ai ele falou, mas, você não pode colocar Charlie, tem que colocar outro nome e colocou Terezinha Cardoso da Silva, foi ele que colocou pra mim, e assim que tirei o meu documento. Ele é Wapichana, lá do Kuraudanawa, então foi assim que eu mudei meu nome. Meu marido hoje, o nome dele é Merquide, de lá da Guyana, mas ele mudou nome dele pra Daniel, é porque ele não sabe escrever o nome dele em português, e por isso ele colocou nome dele Daniel. Ele achou Daniel mais fácil de escrever, ele achou mais fácil o Daniel. (...) Como eu disse, primeiro eu não estava acostumada ainda, mas, ela me disse, mãe você não pode chamar teu nome Teresine Charlie aqui no Brasil, senão você vai ser presa, você tem que se acostumar com teu nome daqui, senão (...)! Você vai esquecer! Então era difícil, mas eu tenho que acostumar né, ai não estava aceitando esse nome, até que acostumando, acostumando até hoje, então agora está aí, não tem como mais ter medo. (...) Desde que colocaram meu nome como outra pessoa, porque aqui era outra pessoa, como ela falou né, como dizem por ai, mudam nome deles (...). Eu, TC, eu tenho meus documentos da Guyana, mas eu não estou usando aqui. **TC, 59 anos, Wapichana.**

Foi o meu ex-patrão que tirou meu registro, ele me registrou como Cintia Maria Joaquim Cruz. Quando ele tirou meu registro eu fui com ele no cartório, Ninguém lá no cartório gostou do meu nome, sobrenome Cynthia Mary Edward Pedro. Ele tirou meu registro, ai nem colocaram meu sobrenome, colocaram outro nome que é Menezes, aí é assim. O meu nome era assim Cinthia Mary Edward Pedro ai colocou meu nome Cintia Maria Menezes, eles mudaram meu nome. (...) É esquisito, mas meu nome Cintia tá tudo bem, mas tem muita gente que me chama de Mary. Eles me falaram que não combina, tinha que mudar, não combina esse Edward Pedro. E essa mudança é difícil pra mim escrever, ai quando eu assino eu tenho que levar minha identidade pra copiar. **C, 56 anos, Wapichana.**

Essa narrativa identifica bem a rede que se articula para a mudança de nome. C veio muito jovem para fugir do casamento arranjado pelo. Ela também foi para o trabalho doméstico na casa de outras pessoas e precisava de documentos, o que lhe foi arranjado pelo ex-patrão, que também indica que ela ficou trabalhando no Brasil um tempo sem documento brasileiro. Assim como TC ela teve dificuldades em adaptar-se com o novo nome.

Quando a gente falou na FUNAI, eles disseram pra nós, não pode esquecer de falar a língua, o Jaime da FUNAI falou. Quando Delci foi tirar o auxílio maternidade lá ele ajudou e perguntou: você é mesmo Wapichana? É? Não está mentindo não? Fala aí! Ah sim, é verdade! É mesmo Wapichana! Ele tá assinando documento assim agora, porque tem muito branco tirando documento indígena para estudar faculdade, uma pessoa da FUNAI falou pra gente que tem gente mentindo dizendo que a mãe, o pai fala Macuxi, fala Wapichana. **SF, 53 anos, Wapichana.**

Ah, sim! Da troca de nome eu não sabia como traduzir ao português o meu nome Bonnie Ana Antonios, na *Guyana*, eu não sabia como dizer no Brasil. Eu achei mais fácil ficar com o segundo nome Ana, e Antonios virou Antonia e me deram Silva esse nome, não sei por quê. Estranhei a mudança, mais depois eu achei muito bom. Aqui achei estranho porque não sabia lidar com outras pessoas que eu não conhecia, que eu nunca vi, depois eu me acostumei. **AA, 39 anos, Wapichana.**

É, quando eu tirei a documentação aqui no Brasil, eu tinha um pouco de dificuldade, né, aí eles falaram pra gente tirar, mas não sabia falar muito bem, então foi quando a minha tia que morava em Bonfim, ela disse que era pra mudar o nome, então eu tirei. Quando eu tirei no Bonfim, então meu nome em inglês é Teckla Charlie e mudou pra Tereza e meu sobrenome é do meu padrasto. A minha mãe também, o nome dela era Terezine, então ela simplesmente colocou Terezinha, então meu nome era Teckla Charlie e hoje meu nome é Tereza Felipe da Silva, e os meus irmãos, o nome do outro irmão é Vernon Charlie e agora se chama de Fernando Felipe da Silva, já o meu irmão caçula que já nasceu aqui no Brasil, então é muito mais fácil pra ele. Então a minha dificuldade é, eu sempre falo, ah não vou conseguir não, mais você precisa desse documento pra você poder trabalhar. **TF, 36 anos, Wapichana.**

Meu nome é D. F. S aqui em Roraima, em *Guyana* me chamo Dealcy Teresine Stephens. Eu nasci na comunidade Mocó-Mocó. Quando eu tinha 04 (quatro) meses meus pais voltaram na *Guyana* para a comunidade Kuraudanawa (...). **D, 31 anos, Wapichana.**

Eu uso na *Guyana* os meus documentos de lá, más eu tenho que renovar porque eles não aceitam mais esses que eu tenho, agora são outros. Antes para tirar os documentos aqui no Brasil eu usei o sobrenome de minha tia, que era Charles e ficou Chaves aqui no Brasil, acho que eles no cartório não entenderam a pronuncia. **MC, 28 anos, Wapichana.**

Essa narrativa revela a estratégia de MC no acionamento da identidade nacional no contexto da fronteira transnacional, a partir da duplicidade de documentação. Outro fator importante para a questão da afirmação da identidade étnica é que ela tem fluência nas três línguas – Wapichana, Inglês e Português - e mantém constante relação com a sua parentela na *Guyana* e no Brasil.

## O trabalho doméstico

O trabalho doméstico é parte das atividades cotidianas, que são feitas todos os dias nas residências, de maneira invisível, de consumo rápido, e na maioria das vezes não é percebido como trabalho, porque as pessoas não o compreendem assim, devido não ser computado como ingresso para o Produto Interno Bruto (PIB) e ser considerado de menor valor e não se ganhar dinheiro com ele, é repetitivo e não exige muitos cursos e diplomas, embora exija habilidades específicas e múltiplos conhecimentos. São tarefas que se aprende fazendo e que em geral são realizadas pelas mulheres.

O trabalho doméstico em casa de outras pessoas, no Brasil remete ao período da escravidão, onde as mulheres negras e também indígenas realizavam para servir aos escravocratas ricos e até abastados. Mesmo que seja uma herança antiga, sua prática ainda persiste nos dias atuais. Essa modalidade ganhou novas configurações a partir da organização das mulheres em associações, sindicatos em luta por direitos, que reúne uma categoria de mais de oito milhões de pessoas, sendo mais de 80 % dessa categoria mulheres, em sua maioria negra. A sua formalização e alguns avanços no campo da legislação é positivo, porém está aquém das demandas pela equiparação de direitos. Recentemente, ano passado, tivemos o debate sobre a ampliação dos direitos trabalhistas e vimos a reação de uma elite branca, beneficiária desse trabalho e a sempre negativa de tornar-se signatária dessa causa. Para as mulheres indígenas a prática do trabalho doméstico é uma experiência vivenciada por elas tanto no âmbito da comunidade como também na cidade em casas de famílias. Nessa segunda forma muitas não recebem algum tipo de remuneração e para aquelas que recebem são em menor valor, do que é pago para outras mulheres. As narrativas abaixo mostram a experiência das mulheres Wapichana e Macuxi com o trabalho..

Quando a gente trabalhava pra pessoas na fazenda, a gente morava lá pro Alto Alegre, São Francisco, Confiança, Cantá, Monte Cristo. É assim, a gente estava rodando, trabalhando. Trabalhava cuidando de sitio, fazenda, cuidando gado, plantando roça, essas coisas. A gente nesses lugares trabalhava no sitio e nas fazendas cuidando de gados e plantando roça era só pra os donos, quando a gente plantava macaxeira era deles, não era nosso. **TC, 59 anos, Wapichana.**

Então eu decidi vir pra cá, em seis de julho de 1990 eu cheguei aqui. Quando eu cheguei aqui me levaram onde ela estava precisando alguém



pra trabalhar. Quando eu cheguei aqui era diferente da vida que eu passei na Guiana, pra mim é melhor, aonde eu gosto desse trabalho, estou trabalhando, ganhando meu dinheirinho. Então quando eu comecei trabalhar e chegou final do mês, eu recebi meu dinheirinho e não queria mais voltar pro Lethem. Onde eu trabalhava, eu não sabia nem falar a língua, eu não entendia nada e eu só falando em inglês, mas eu trabalhei assim mesmo. **TC, 59 anos, Wapichana.**

No Brasil foi bom o trabalho, aqui no Brasil, só em Iracema o patrão não queria pagar e não dava comida, nós só comunidade depois que os outros comiam. Eu fiz comida e já era uma hora e não podia comer, a mulher disse que só podia comer quando o patrão chegasse e Sr. Robério não gostou disso, quando a gente queria tomar leite, eles não deixava tomar leite. Foi bom em Alto Alegre, em Vila Brasil (Amajari) foi bom e também no Paraviana (Boa Vista) foi bom. Depois de Vila Brasil vim para a cidade, nunca mais trabalhei em fazenda. **SF, 53 anos, Wapichana.**

A narrativa de TC, fala da experiência com o trabalho doméstico no campo e na cidade. No campo há uma dupla exploração da força de trabalho, ainda bastante comum. A pessoa que realiza o trabalho doméstico, em geral é a mulher, não recebe por as atividades que realizam, uma vez que o homem sendo contratado para o trabalho de pecuária e/ou agricultura, tem nos seus rendimentos, supostamente embutido o trabalho da mulher, mas só o homem recebe. Daí a iniciativa de empregadores (as) dá preferência para contratar casal porque paga um para o trabalho de dois e tem certa garantia de maior permanência destes no trabalho com a família está junta. Já o trabalho na cidade lhe rendia um pouco de dinheiro. TC deixou o trabalho de professora na Guyana e de doméstica na cidade; ela decidiu ir viver com o novo esposo em uma comunidade indígena na Serra da Lua. Vivem da produção de sua roça e os dois trabalham juntos. Ela faz beiju e ele farinha, mas embora ambos estejam numa atividade produtiva, segue a relação de gênero com divisão sexual do trabalho, porém se recupera a dimensão da complementariedade quanto a administração dos recursos. A narrativa de SF, vai na mesma direção da TC.

Em Lethem passamos dois dias lá, depois de dois dias uma família, o senhor Gomes foi me buscar. **Passei o rio Tacutu de canoa pra Bonfim, ai de lá família do senhor Gomes foi me buscar pra trabalhar com dona Ana**, que é tia dele. A estrada era bem ruim, não era como agora, ai quando a gente chegou a Boa Vista, no Rio Branco atravessamos de balsa pra chegar na cidade de Boa Vista. Naquele tempo não tinha a ponte Macuxi, não existia ainda. Ele me levou para casa da **Dona Ana**, eu não sabia de nada. Eu vim com meu cabelo grande, eu tinha cabelo cumprido quando cheguei, ela cortou meu cabelo e maltratou o meu cabelo. Eu passei um

ano com ela, não sabia de nada mesmo, passei um ano com ela trabalhando e sem receber nem um centavo. Ela só me dava roupa assim, roupa usada, ela não comprava nada pra mim, nada, nada, nem sabonete, eu tomava banho com sabão neutro. Ela me maltratava, batia na minha mão, nos meus dedos com a colher. Um dia minha irmã veio pra Boa Vista, ela me achou e me levou de volta pra Guyana. **C, 56 anos, Wapichana**

A narrativa de C evidencia vários aspectos da sua vinda ao Brasil. Ela discorre sobre o percurso e as condições de sua rota de viagem. Para a questão do trabalho, ela como outras tiveram um ponto de parada e alguma família que veio buscá-las, o que só reforça a questão do recrutamento para o trabalho. Há também a experiência de várias formas de violência e exploração. O não pagamento pelo trabalho realizado, onde só recebia comida e roupas usadas, a violência física e outras privações na linguagem moderna, são ocorrências consideradas trabalho escravo, uma prática no Brasil há vários séculos com a escravidão e mesmo com a abolição, permanece atual para várias situações. O Corte de cabelo forçado além de violência denuncia a violação de regras culturais indígenas, uma vez que cortar o cabelo remete a ritos de passagem da menina e seus resguardos..

Já trabalhei muito aqui e o delegado ainda que não queira pagar, ainda só queria pagar R\$ 50,00 reais, e eu falei não é pra completar um mês não? Aí eu larguei. E a mulher reclamava que eu não fazia direito, eles estavam me humilhando demais, só me dava R\$ 50,00 reais. Aí depois eu não quero trabalhar assim não, a minha vida não era tão fácil assim não. Agora quem me ajuda é só meus filhos mesmo, eles trabalham de pedreiro, eles eram ajudantes de pedreiro, mas agora aprenderam e são pedreiros e é assim que nos vivemos aqui na cidade e tem dois solteiros ainda, tem outros e são todos casados, e todo mundo esta vivendo aqui na cidade. Agora eu estou querendo trabalhar, mais está difícil, eu parei de trabalhar em 2002 quando eu estava com meu marido ainda. **NM, 53 anos, Wapichana.**

Aqui nas casas que eu trabalhava, eu lavava roupa, passava ferro, cozinhava. Trabalhei como babá muito tempo, a patroa saía cedo e eu ficava com o bebê, e ela só chegava a noite, eu dormia lá no trabalho mesmo. Trabalhei um ano e nunca tive carteira assinada. Quando eu comecei a trabalhar como doméstica eu tinha dez anos, eu varria casa, areava as panelas, lavava louça e a patroa só cozinhava. Eu recebia meio salário porque a patroa disse que eu merecia, que eu fazia o trabalho direitinho, gostava do meu serviço, gostava de ver as panelas bem areadas, sem manchas, eu varria direitinho. **AA, 39 anos, Wapixana.**

Em sua narrativa AA revela o trabalho doméstico na casa dos outros desde muito cedo, assim como outras falas, indica o trabalho infantil e da exploração, com recebimento parcial, mas pago sob a justificativa de que ela era boazinha, fazia tudo direitinho e indica que sem reclamação.

É como eu falei, eu vim pra cá, eu fui trabalhar como baba, eu fui muito humilhada, eu fui muito humilhada mesmo, como eu não sabia falar português, o marido da mulher, ele tentou abusar de mim, ai como eu falei,

como eu não sabia a língua portuguesa, quando eu fui contar para a mulher dele, quando eu fui falar dele, aí ele deu tapa em mim. E o que a mulher fez? Durante a madrugada ela colocou a minha roupa no braço e as minhas coisas, ela me largou na rua, em baixo da chuva e eu amanheci na parada de ônibus. **TF, 36 anos, Wapichana.**

Então, na casa da dona Lourdes, eu não trabalhei de carteira assinada, mas tive férias, ela pagou as minhas férias, ela pagou meu décimo terceiro e quando eu sair do trabalho dela eu recebi meus direitos. Eu trabalhei na casa do doutor Carlos também e lá eu trabalhei com carteira assinada e eu tive férias, décimo terceiro e quando eu sair também, é como eu falei ele foi uma pessoa maravilhosa comigo, então ele pagou tudo. **TF, 36 anos, Wapichana.**

Foi na fazenda que aí eles me botaram pra fazer todas as coisas e eu não sabia nem como era fazer, não sabia, nem fazia galinha, comida. Aí eles me botaram pra lavar louça e varrer o quintal lá na fazenda ou então ajudando a mulher a varrer também. Eu não sabia nem fazer comida ou café, como é que eles queriam que eu fizesse né? Aí eu disse que sabia fazer mingau lá da comunidade, como minha mãe me ensinou fazer comida, a damurida e o mingau que ela às vezes fazia. (...) Eu fiquei lá um mês, lá na fazenda, no mês de março a gente passou o carnaval lá, aí terminou e a gente veio pra cá, aí ela me botou pra trabalhar com a filha dela pra cuidar do nenê dela, de três meses o bebezinho. Aí eles me levaram lá pro Caçari, eu nem sei (...pensando) eu passei um mês com eles lá, não aprendi a falar nada, só ficava balançando a cabeça. O pai da criança ficava com raiva comigo às vezes, ele uma vez ele me bateu de cinto, aí eu chorava, chorava, não sabia como mandar recado lá pra minha mãe que eu tava querendo voltar. O que eu tô fazendo aqui? Tô só apanhando! Eu nunca apanhei do meu pai! O pai da criança, ele me bateu de cinto, aí eu não sei nem o que ele falou, eu nem sabia fazer o mingau da criança né, o de três meses, porque eu nunca nem tive irmão, aí como é que eu vou saber? **D, 31 anos, Wapichana.**

**O trabalho com artesanato** é parte da experiência comum das mulheres no mundo indígena. Existe, contudo diferenciação, como já aludido antes, com marcadores de gênero para o que é atribuído a mulheres e homens. Os saberes tradicionais no espaço da comunidade são repassados de uma geração a outra, embora exista na atualidade a construção do discurso das perdas, considerando as mudanças decorrentes dos contatos com outras sociedades. Produzir o artesanato não é um fim em si mesmo, envolve outros códigos relativo a organização social do grupo. Dependendo do tipo de produto a ser feito envolve técnicas e habilidades muito especiais, que se relaciona com ensinamentos e processo de aprendizagem. Nas atividades atribuídas às mulheres, geralmente o processo de ensinar fica a cargo da mãe ou avó ou outra mulher das relações do grupo familiar, que cuidam também do trabalho de reprodução social.

Aprender a fazer rede é um bom negócio, no duplo sentido do termo. Aprender a fazer rede como nas narrativas de Edward Pedro(C) e C. George (SF), abaixo, está relacionado com a responsabilidade de se credenciar para ser boa esposa, de aprender a cuidar bem de si e de outros, é um investimento para o projeto de futuro que é arrumar um bom casamento, e aprendendo bem as chances podem ser maiores, inclusive para aumentar o poder político do chefe nos arranjos familiares. As meninas têm muito tempo para aprender porque a preparação do processamento do algodão passa por etapas até chegar a arte de fiar e tecer, o que requer técnica e paciência. Portanto um tempo de troca de informações, conhecimentos e interações sociais. Ademais a utilidade e valor de uma rede é outro aspecto igualmente importante, porque considerando a relação com a monetarização, mesmo que muitas não sabem lidar com essa forma de relação, é um tipo de produto que agrega um valor monetário.

Naquele tempo a gente fazia aquele negócio, que faz com algodão para fazer rede para nós dormir, era muito bom. A gente fiava algodão! Eu aprendi desde pequena, a minha mãe acordava a gente cinco horas da manhã, ela dizia acorda pra aprender fazer para vocês. Como vocês vão casar? Vocês tem que fazer rede para o marido de vocês. Aí a gente teve que aprender, cada uma de nós aprendeu. **C, 56 anos, Wapichana.**

Eu trabalhei com rede! Tenho anos fiando algodão, eu ajudei a minha vó a fazer rede, eu não sabia, ela batia na minha mão com pau, "Tu não sabe fazer? Então vai aprender! Quando tu quer casar eu não vou fazer rede para te, tu vai fazer rede sozinha. **SF, 53 anos, Wapichana.**

A descrição que C. George (SF), especialista na arte de fazer e ensinar artesanato, faz sobre a produção dos artesanatos, a utilização de sementes, cipó e fibras, precisa ter amplo conhecimento da sociobiodiversidade, envolve a conexão com toda rede de relações com indígenas e não indígenas para apoio na coleta da matéria prima, além das técnicas necessárias para produzir cada objeto. Se precisa de disponibilidade de tempo, conhecimento do espaço, da rota com localização dos pontos e alguma estrutura para chegar aos lugares. Ela também dá uma verdadeira aula sobre o nome de cada produto e o seu valor monetário, faz especialmente um detalhamento dos passos para a confecção da saia para dançar o parixara. Na Associação KAPOI, junto com Domingues, ensina essa arte; o esposo faz junto o artesanato, que é vendido e é uma das pessoas que participa da coleta da matéria prima. Hoje são mais de vinte mulheres trabalhando e aprendendo a fazer os artesanatos.

Tem os artesanatos. As sementes para fazer colar a gente pega lá em Vista Alegre. Eu gastei sessenta reais para pegar semente, pagar frete também. Atravessa em Monte Cristo, na balsa atravessa o rio Uraricoera, é longe, na comunidade Vista Alegre. A gente foi convidada lá pra dançar parixara, pra

reunião, pra apresentar e a gente foi junto com o governador, depois nós fomos sozinhos com seu Robério e dona Vanda, ela tem parente lá. Outras sementes se junta por aqui, a gente, acha por aqui pela beira do Rio Branco, na mata as sementes de açaí aquelas vermelhinhas e as pretinhas. Agora o cipó trairão a gente busca lá no Alto Alegre por cima do Cauamé (*Rio Cauamé*) e pega na beira do rio, só na estrada de Alto Alegre. E aquele ali faz cesto grande, ou pequeno, faz jamanxin, faz vassoura para varrer folha. Também a gente pega o arumã para fazer peneira, tipiti e cesto também, é bonito, tudo isso feito com arumã. O arumã se pega lá no Rio Cauamé. **SF, 53 anos, Wapichana.**

Agora dá para fazer artesanato para juntar dinheiro, dá pra comprar pão, comida e muitas coisas. Tô também tirando fibra de buriti para fazer saia para dançar o parixara e para vender, é dinheiro também. A saia antes era cinquenta reais (R\$50,00) e agora é oitenta reais (R\$ 80,00) porque o seu Robério faz a cinta de algodão por isso ele está cobrando muito e só nós tiramos a fibra, ninguém aqui sabe fazer, tirar a fibra, só eu, minha mãe e seu Robério sabe. Tira a fibra, cozinha na água com um pouco sal para ficar branco, porque se ficar sujo coça, por isso se lava com sabão até ficar branco, quando lava direitinho e cozinha com sabão fica bom, não coça, agora dá trabalho. **SF, 53 anos, Wapichana.**



Trabalho de artesanato realizado pelas mulheres indígenas na KAPOI. Fonte: Frank, 2013

### 3.4. Associação, comunidade e as redes de relações.

A instituição de associações indígenas na Amazônia tem relação com o processo de mobilização etno-político desenvolvido nacionalmente no Brasil, na década de 1970 do século passado, ainda sob os efeitos da ditadura militar. No contexto de lutas sociais pelas liberdades democráticas vários sujeitos políticos emergiram como o movimento feminista, gays, sindicalismo e indígenas, este com reivindicações em defesa dos direitos e dos territórios indígenas. A década seguinte

foi do movimento das diretas já, a constituinte e a nova Constituição Federal (1988), onde o movimento indígena conquistou direitos em um capítulo específico, entre estes, o de auto-organização.

Nesse cenário de mobilizações e mudanças as organizações indígenas foram surgindo sem, no entanto, se institucionalizar, sem formalização legal e com grande variação quanto a abrangência e representação. (ALBERT, 2000). Entretanto, a base do movimento indígena e a projeção local e nacional foi a partir da atuação de lideranças das comunidades, destacadamente masculina e centrada na figura do Tuaxaua, como líder, a autoridade política, e assim se chegou ao fim da década de 1980 com algumas organizações indígenas, com perfil misto embora o direito de voto fosse restrito aos homens.

Segundo Albert (2000, p. 197-201) na década de 1980 se contava cerca de dez dessas entidades localizadas em alguns Estados como Amazonas e Roraima. Para só uma década depois, 1990, haver uma grande expansão, chegando a mais de 180 só na Amazônia. Esse autor faz o levantamento apurado do volume de organizações e ressalta que aumento tem a ver com vários fatores internos como o direito assegurado na recém Constituição Federal e 1988, o vácuo deixado pelo Estado brasileiro e o esvaziamento da FUNAI; e externamente o avanço do processo de globalização, e também os apoios de agências de cooperações internacionais e organizações não governamentais parceiras da causa indígena.

Sacchi (2005, p. 82-84) dedicou-se em sua tese de doutoramento a análise da participação política das mulheres indígenas, no contexto do movimento indígena brasileiro, abordando mais centralmente da experiência das mulheres em organizações indígenas e o papel da liderança feminina. Um capítulo versou sobre o movimento de mulheres indígenas de Roraima e a criação da “Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR)” que, aliás, segue no rol de organizações sem registro formal. A autora identifica na criação das organizações das décadas de 1970-1980 e do próprio movimento indígena da época, a criação da “Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN)”, a primeira organização de mulheres indígenas do Brasil.

O que é importante reter sobre a AMARN é que ela das mulheres do Alto Rio Negro, mais se constituiu como representação política de mulheres indígenas vivendo na cidade, e em seus quadros só eram admitidas como integrantes as mulheres com residências em Manaus. Ainda de acordo com Sacchi (2005, p. 83) o

pressuposto de viver no meio urbano, não excluía a interação delas com as comunidades de origem, as trocas, vendas e intercâmbios de produtos artesanais, as relações de parentescos, as idas e vindas.

Processo inverso ao da AMARN foi a experiência da OMIR quando de se constituiu como organização estadual representativa das mulheres indígenas de Roraima. Fazendo assessorias pontuais tive a oportunidade de observar que o grande debate sobre o regimento interno e estatuto era quem poderia ser ou não integrante da OMIR. Naquele momento, na reunião da comissão de elaboração do Estatuto na comunidade de Três Corações, na região do Amajari, no ano de 1999, a decisão foi que só poderia participar da OMIR mulheres indígenas das comunidades. Essa regra só veio se modificar tempos depois e ainda assim as mulheres tinham que ter algum vínculo com o lugar de origem. Isso não foi difícil, uma vez que muitas mulheres e famílias inteiras que vivem em Boa Vista mantêm as suas conexões, as redes de relações e contatos com parentes nas comunidades por diferentes contatos e processos de participação política.

Foi pelas relações de parentesco, com as conexões de quem está na cidade e vai para as comunidades e vice versa, pelos contatos com organizações de professores (as) indígenas, por as demais organizações indígenas, as reuniões, assembleias, eventos em geral, missionárias (os) que foram surgindo as organizações de indígenas na cidade. E especialmente pela polarização em torno da luta pela demarcação e homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, como também pelo silêncio dos governos locais e federal sobre a situação de violação dos direitos da população indígena vivendo na cidade que se iniciou o processo organizativo de indígenas na cidade.

Porém, inexistiu alguma organização identificada especificamente como de indígenas da *Guyana* ou ações mais diretas que os vinculem com as organizações em Roraima e em Boa Vista. Talvez esse aspecto possa ser explicado em razão da realidade das pessoas vieram estarem indocumentadas ou documentadas como brasileiras, ou ainda com documentos de ambos os Estados Nacionais, o que lhes facultaria a possibilidade de acionar a dupla nacionalidade. No entanto se sabe que em todas as organizações de indígenas vivendo na cidade existe um grande número de pessoas participando delas que chegaram da *Guyana*, embora seja difícil quantificar, o que desafia qualquer censo uma vez que elas estão subsumidas junto ao contingente indígena que vieram de comunidades em Roraima.

Todavia, mesmo sem explicitar a origem mais publicamente existem relações de parentesco, contatos e conexões relacionados a presença de indígenas da Guyana, que são marcadas desde o deslocamentos ao Brasil, e envolve indígenas e não indígenas por diferentes razões e que ao final se articula em torno das Associações e essas fortalece as próprias redes. Os relatos foram organizados por: relações entre indígenas, com não indígenas e o papel que joga a associação KAPOI, criada a pouco mais de dois anos, e que concentra em torno de si maioritariamente indígenas da *Guyana*. Sobre a interação e dinâmica entre as redes e a associação, os trechos das narrativas são esclarecedores:

Eu também trabalhei na Fazenda Agua Fria, indo para Vista Alegre, com **Dona Meire**. Eu fui cozinheira, cuidava dos bichos e quando eles caíram, faliram, eu sozinha tirava leite, juntava o gado, carneiro, bode, tinha ainda as galinhas e horta. Eu fazia com os meus netos que iam lá passar férias. Eu comecei a trabalhar com ela no ano 2000, **lá não tinha carteira assinada**, eu recebia o salário, ela me dava bastante comida – ovos, carne, peixe, leite, queijo, doce de leite – e comprava coisas para minhas crianças. Trabalhei lá de agosto de 2000 a 2004, aí eu fiz cirurgia em maio de 2004 e saí. **Eu não recebi décimo, não recebi férias**. A minha casa ela me deu, aí eu não posso cobrar ela. **C, 56 anos, Wapichana**.

Então a vida que eu passei na Guyana, eu não quero lembrar mais, não quero. Agora que todo mundo esta aqui, minha mãe, meu irmão, irmã todo mundo esta aqui e meus filhos todos. Eu vou pra Guyana, assim só pra passear com minha tia, meu tio está lá, mas eu não volto mais pra lá. Eu gosto de viver aqui, eu disse, onde eu estou vivendo, onde está a minha casa eu gosto. **TC, 59 anos, Wapichana**.

Para a associação eu é que compro o material para eles e ensino. Eu digo: vocês podem fazer na casa de vocês e quando trazer podem vender na associação. Eu consigo sementes para eles, já compramos para a associação um notebook, eu não quero que o meu coordenador saia por aí pedindo, temos que ser autônomos. O Cipó para os artesanatos os homens vão tirar em Alto Alegre na beira do Rio Cauamé, o cipó titica e o outro a fibra de tucumã, que faz o abano é tirado em Caracaraí, em fazendas onde eles – parentes – trabalham, e o arumã eles tiram na Tabalascada, são dos parentes que deixam tirar. As sementes são daqui mesmo na beira do Rio Branco, no Passarão, no Rio Água Boa, dentro da cidade de Boa Vista. **VD, 55 anos, Macuxi**.

Agora, aqui na cidade, esse algodão é da **EMBRAPA**, ela deu muito pra nós em 2009, foi muito, muito mesmo, depois minha irmã também mandou algodão da Guyana e nós estamos trabalhando. São dois tipos de algodão: o branco e o Guariba -aquele marron, é natural, a gente não pinta, que em Wapixana escreve Syburyd, ele não sai não, é original, nós chama assim em Wapixana, esse aí não sai tinta não, é original mesmo. **Meu irmão** mandou algodão pra nós quando o seu Robério foi deixar eles lá, e



**minha irmã** mandou pra nós quando o **Brito** foi na Guyana – ele faz frete – foi pra lá, ele tem documento da Guyana e ele entra lá, ele vai a tudo que é comunidade lá dentro. Daqui dá uns setecentos reais o frete até no Kuraudanawa. Para entrar lá na Guyana, ele tirou documento da Guyana, por isso ele tá entrando todo ano, mais outro Kraioá não dá pra entrar senão vai preso na Guyana. Em dezembro quando o rio tiver seco vou mandar pedir para a minha irmã, vou mandar dinheiro, é pra fazer tipoia, rede, bolsa, que se vende a R\$ 30,00, R\$ 40,00. **SF, 53 anos, Wapichana.**

**Eu trabalhava nas fazendas**, zelava, cuidava da casa, capinava, era só isso que trabalhava e ganhava só mixaria, não sabia nem como era salário mesmo que poderia ganhar, e era assim é só pra criar meus filhos mesmo. Agora eu não estou trabalhando, eu estou vivendo só com dinheiro do meu aluguel, fazendo cursinho, é assim. Agora esta difícil de arrumar emprego na cidade, às vezes quando a gente trabalha e eles nem quer pagar nós direito, não esta fácil a vida aqui na cidade não. **NM, 53 anos, Wapichana.**

(...) Aí lá perto do sitio deles tem um amigo dela, onde a mamãe e o papai trabalhavam, aí por isso que eu fiquei muito tempo com ela, porque os meus pais trabalhavam perto do amigo dela, lá com o amigo dela. Todo final de semana a gente tinha que plantar pra encher, a gente chegava cansada, aí lá pro final do mês ela não pagava a gente direitinho, eu fiquei com ela lá muito tempo por causa dos meus pais que ficavam lá perto do sítio, aí todo o final de semana ela me levava pra lá e eu via os meus pais lá, no sítio do seu Valdinei, na estrada. (...) Eu vim aqui a primeira vez acho que era com 9 anos, mais eu não lembro tudinho com é que era, mais eu lembrava lá da casa do vovô, ele morava era lá no jardim floresta, aí eu voltei. Era a casa do vovô Itibé, o pai da mamãe, esse aqui é o padrasto dela (aponta para o padrasto), aí depois dos 9 anos, eu vim com 17 anos, foi aí que essa senhora me buscou lá, ela era do tamanho da senhora, gorda, se chamava **Dona Preta**, ela tinha uma fazenda lá no Verdun, era perto do Tacutu, é lá que o pessoal que vem de lá fica, vem e fica lá na casa dela, na fazenda dela. Aí eu peguei minha bolsa do tamanho dessa aí e fui atravessar o rio lá perto de casa, aí quando deu 3 horas da tarde eu comecei a chorar porque eu não sabia o que ela tava falando e ela ficava perguntando meu nome, aí eu lembrei da minha família pra dizer que era pra eu voltar porque eu não sei nem falar. Vim igual a um Tiquiri balançando a cabeça. (...) **D, 31 anos, Wapichana.**

Depois as coisas ficaram difíceis, agora minhas famílias estão morando tudo aqui agora. Ah! eu tenho um irmão que mora no Annai, é uma comunidade Macuxi, eu tenho outro irmão que mora em Georgetown e nunca mais eu vi ele, o nome dele é Ivan. Minha família veio para Roraima. Agora toda minha família mora aqui em Roraima, a minha mãe, meus irmãos, primos, sobrinhos, estão tudo misturado com maranhense. Eu tenho no interior os meus sobrinhos, tem a Lorena ela mora numa comunidade perto da Malacacheta, ela faz farinha e tem um sobrinho, que não me lembro qual é o nome e vive na Tabalascada, é o sobrinho da Teresa. O meu irmão casou com a irmã da Teresa. **C, 56 anos, Wapichana.**

É verdade! Eu vim pra cá com peso mesmo, de bicicleta, duas bicicletas com quatro pessoas, eu tive que atravessar o Rio Camutuá cheio, cheio. Pra atravessar tivemos que colocar paus lá em cima, depois o Rio Tacutu atravessei de canoa, depois para uma fazenda onde dormimos, não sei

como se chama a fazenda, não lembro. Depois dormimos na comunidade do Moskow, eu tenho minha família pra lá – meus primos, meu tio e sobrinha que mora pra lá, aí a gente veio, lá foi só descanso mesmo, vim de peso, sentava, tomava xibezinho lá né, nós não trouxe nem comida pra nós. Depois de Moskow eu vim de peso até as irmãs (Mônica) encontrar nós, ela tava de carro e deu carona pra nós até chegar aqui a tarde. Eu cheguei aqui no bairro do Cauamé na casa de minha cunhada, fiquei uma semana até procurar serviço pra nós. Depois fui lá no sítio no Alto Alegre e trabalhei por um ano e o patrão não tinha como pagar nós, aí voltamos e paramos aqui. **SF, 53 anos, Wapichana.**

Eu só tenho um irmão, um sobrinho e uma sobrinha que moram lá na Guyana, de vez em quando eles vêm aqui passear, aí passa um mês, uma semana. E a minha irmã que mora lá no Pium todo mês ela vem aqui; a minha irmã que mora no Tucano vem uma vez por ano e é assim que faço contato com eles. A minha mãe vem aqui todo mês, dia 04 ela tá chegando, ela trabalha na Água Boa como caseira junto com o meu padrasto. **AA, 39 anos, Wapichana.**

(...) depois eu encontrei com a minha avó e avôs, eles vieram pra cá também. Eu tenho uma tia que mora no interior, no Pium, no município do Bonfim; e a minha avó mora aqui em Boa Vista com o meu avô e eles sempre moram aqui em Boa Vista, e o meu avô já faleceu. A minha mãe agora casou, graças a Deus a minha mãe casou também, e ele é Wapichana e é da Guyana também. **TF, 36 anos, Wapichana.**

Daí que a gente tirou as bicicletas e a gente veio de bicicleta pra cá, aí a gente foi direto pra casa da tia da mamãe, chamada vó Vitória, lá no Santa Tereza, aí a gente ficou lá, quer dizer eles ficaram duas semanas lá depois arranjaram um emprego e foram lá pra fazenda. Eles me deixaram com minha tia, prima da mamãe chamada Beth lá no Jardim Equatorial, pra mim poder começar a trabalhar e ajudar. **D, 31 anos, Wapichana.**

O primo do meu pai, tem um tio que mora aqui no interior, no Bamerindus, perto de Murupu. As minhas avós, mãe da minha mãe e mãe do meu pai estão vivas, eu vou lá sempre (...) Eu tenho os meus parentes, as que estavam no curso da cartografia das mulheres no Bairro Araceli: a Maria da Silva e a Viana são minhas primas, elas são filhas do primo do meu pai que mora na comunidade Tabalascada e elas são cunhadas de Cintia, que estava lá também. **MC, 28 anos, Wapichana.**

Associação KAPOI (que significa lua em Macuxi) comparativamente a Organizações de Indígenas na Cidade não apresenta como objetivo central fazer a representação política, embora tenha presença em espaços de representação política como manifestações, passeatas indígenas e outros eventos. Ela se define como uma Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima, que pretende promover o fortalecimento do artesanato, a valorização da cultura e das línguas indígenas.

Hoje quando a gente aprende à língua, a gente conversa, sabe, é uma felicidade, muito, muito bonito. Eu me sinto honrada com a minha família, eu estava ali falando inglês, falando Wapichana. Quando chego na Kapoi eu me sinto em casa, todo mundo falando a mesma língua, eu me sinto bem. Como eu falei, eu estou aprendendo muitas coisas, uma coisa que eu quero que continue é minha origem, é a língua, eu não quero que isso fica. Então na comunidade da minha mãe eles estudam a língua Wapichana, a gente não deixa de nossa cultura, não deixa de falar, então quando eu encontrei a minha família tão maravilhosa eu me sentir protegida. **TF, 36 anos, Wapichana.**

Agora que tô entrando na Associação, vou ter contato com outras pessoas, só que eu ia falar com o seu Robério que vou participar quando eu puder participar da associação para eu aprender fazer artesanato. Eu pretendo fazer curso e vou só vou poder comparecer dia de sábado. Porque hoje além de estudar EJA no bairro Brigadeiro – aqui não tem – estou tentando fazer um curso de informática (Pausa) ...eu estou fazendo lá na escola, está iniciando, por isso eu nem fui mais para a Guyana, quem sabe daqui uns dias eu volto lá. **AA, 39 anos, Wapichana.**

Eu nunca trabalhei na Guyana, eu só trabalhava na roça com meus pais plantando mandioca, era muito bom, era bom lá a nossa vida quando os meus pais eram vivos. Meus pais trabalhavam na seringueira, era seringueiro e a minha mãe plantava mandioca, banana e cana pra gente comer. E também quando eles matavam a caça eles se reuniam na hora do almoço, assim tipo associação, eles chamava todo mundo para comer, era tio, sobrinho, genro, gritava para os vizinhos ir comer, era assim todos unidos, era muito lindo antigamente, não é como hoje não. Os vizinhos levavam beiju, farinha e damurida, são assim, pra todo mundo comer a vontade. Ai depois meu pai morreu, eu fui na *Guyana* antes deles falecerem. **C, 56 anos Wapichana.**

Eu trabalho de artesanato já faz tempo, fiz já rede pequenininha, não faço rede grandona igual a da mamãe, fiz só pequena porque essa daqui não deixa (mostra o bebê no colo), eu fiz uma pequenininha e vendi, aí eu ajudava ela a fazer o caxiri, a farinha, a farinha não, a gente não faz aqui, só faz damurida, colares, brincos, até agora eu não sei amarrar direitinho, mais eu tô aprendendo a amarrar direitinho, aí eu vou ser profissional também igual a dona Celestina, rrsrsr. Também, brincos, colares até a Bianca já tá aprendendo a fazer o colar, a fiar o algodão. A Bianca que chorou, chorou, por que ela não sabia fiar algodão, mais eu vou botar ela pra aprender. Aqui eles já sabem falar Wapichana, dois deles já sabem falar bem o Wapichana, só os menorzinhos que não sabem falar ainda, mais inglês é difícil pra pra eles falar, a gente fala muito aqui é Wapichana. **D, 31 anos, Wapichana.**

Eu nasci lá na Mission St Ignatuis, volto lá para visitar, mais não tenho desejo de morar lá. A minha família lá fazia artesanato e eu aprendi com a minha tia. Hoje isso de fazer artesanato fortaleceu. Antes eu fazia individual, hoje eu ensino e continuo passando para os grupos de mulheres e quem vende não falta dinheiro. Esse negócio de associação fortaleceu o artesanato em Boa Vista. **VD, 54 anos, Macuxi.**

Durante as atividades da cartografia das mulheres indígenas, realizada conjuntamente pelo o Núcleo de Mulheres de Roraima (NUMUR) e pela a Associação KAPOI, com apoio da pró-reitoria de extensão da UFRR e do PNCSA, foi possível identificar essa Associação como um espaço de expressão da cultura indígena.

É um lugar em que as pessoas podem falar a língua materna, falar o inglês, vivenciar a cultura, compartilhar informações e saberes, manter fortalecida a rede de relações com parentes na Guyana e em Roraima, ensinar a dança parixara, a língua materna e fazer o artesanato. Ela é um o ponto de referência para a prática de manifestações de reafirmação da identidade étnica e identidade nacional

A Associação se estabelece como um lugar feliz, ao se constituir no elo que assegura a valorização das práticas culturais. Ela se apresenta para as mulheres e estas tem nela um ideal de comunidade, é quase como se essa organização representasse na cidade uma extensão da comunidade indígena.

A comunidade de Santo Ignátius representa um ponto de encontro importante para mulheres e homens indígenas. As indígenas, que participam da KAPOI, mantêm com ela laços mais estreitos com intercâmbios culturais, realizando apresentações de dança parixara em eventos que ocorre a cada ano, sempre no mês de setembro, quando se comemora a semana dos povos indígenas na *Guyana*, ocorrendo nessa ocasião o reencontro entre parentes, a troca de artesanatos, como a compra e venda desses produtos. As fotos abaixo ilustram a apresentação da dança parixara da KAPOI, no mês de setembro de 2013, na Guyana.



**Apresentação de dança tradicional parixara, do grupo da KAPOI ,na comunidade de Stº Ignátius, em Lethem, na *Guyana*. Fonte: Frank, 2013**



Fonte: Frank, 2013

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto, na perspectiva assinalada por Sherryn Ortner (2007b), de deslocamento ao Brasil resultou em uma experiência exitosa para as mulheres indígenas. As motivações para sair do país de origem foram provocadas, para a maioria das entrevistadas, pelas dificuldades encontradas em manter-se nas suas comunidades, em razão da carência de alimentos e outros produtos. Problemas de saúde, conflitos internos, fugas de casamentos, por a família viver em trânsito, ou simplesmente para acompanhar a família foram indicativos que as levaram a tomar a decisão de sair.

Na maioria das entrevistas apareceram narrativas com lembranças da vida na *Guyana*, especialmente da infância e a vida na comunidade. Todavia a ideia de que viver no Brasil deu certo é parte da experiência realizada por essas mulheres. Comparativamente elas afirmam que a vida no país de destino está melhor do que no país de origem. Embora sintam saudade de suas comunidades, não há projeto que estimule uma volta à *Guyana*, embora aos olhos de quem está de fora, a vida segue sendo difícil também aqui e que elas estariam vivendo em condição de pobreza e exclusão social.

Movidas pelo desejo e ideal de novas oportunidades, que acreditam ter encontrado em terras brasileiras, as mulheres aqui permaneceram e de alguma maneira reorganizaram a vida afetiva e familiar. Algumas constituíram casamentos,

que curiosamente foram na maioria com indígenas do país de origem, essas são as mais jovens. Outras vieram casadas, dessas pelo menos duas foram casadas com garimpeiros não indígenas. Tempos depois se separaram e ficaram sozinhas com vários filhos, vindo outra vez constituir casamento com indígenas da *Guyana*.

Porém, mesmo com alguns descaminhos, as Wapichana e Macuxi encontraram formas de recriar a sua condição social, através de sua agência de ação, da capacidade de tomar decisões e promover mudanças (ORTNER, 2007a). Trabalhar, poder por os filhos na escola, aprender outras coisas, fazer cursos, ser autônoma, ter casa é parte do projeto que elas realizam no Brasil, das dinâmicas que organizam no espaço urbano, as redes de relações e no próprio cotidiano da vida, no dia a dia.

Contudo, contraditoriamente o lugar que muitas encontraram em Roraima não foi tão diferente do que as indígenas brasileiras encontraram na cidade quando vieram de suas comunidades. O trabalho foi mencionado por mais da metade das entrevistadas como algo importante, porém a modalidade encontrada foi o doméstico, de babá e faxineira. Exercido geralmente em condições inseguras e precárias - sem reconhecimento de vínculo formal, com negação de direitos e em algumas situações com ações de assédio sexual e tentativas de estupros, castigos físicos e outras formas de violência. No entanto algumas narram terem vivido experiências positivas nesse tipo de atividade e aprenderam inclusive a falar português no trabalho, também não tinha alternativa.

Associada a ideia de trabalho, outro aspecto que surgiu com força nas narrativas foi a necessidade de aprender no mundo dos “brancos”. Cozinhar, fazer a panela brilhar “direitinho”, passar roupa, faxinar, falar a língua portuguesa era parte do projeto e quase condição para as indígenas viverem no mundo não indígena. Entretanto o grande desafio foi desenvolver tantas habilidades especiais sem virar “branca”. Demonstrou o resultado da pesquisa que as mulheres oriundas da *Guyana*, entrevistadas, obtiveram sucesso na experiência de aprendizagem.

Ainda que muitas morem em Boa Vista há muitos anos, teve pouca ou nenhuma possibilidade de estudar, elas falam a língua materna na família, entre os parentes, na participação em igrejas e ensinam as crianças em casa. São fluentes em inglês como segunda língua e dominam o português como terceira língua.

Igualmente as mulheres mantêm hábitos das comidas tradicionais como a damurida, não obstante tenham incorporado na dieta alimentar elementos da cozinha não indígena. As mulheres seguem com as apresentações culturais da dança parixara, cultivam a prática de fazer redes e conservam o hábito da produção de artesanatos, utilizando-se da rede de relações com a parentela na cidade e em comunidades para adquirir a matéria prima.

A Associação KAPOI aparece nas entrevistas com um lugar feliz, ao se constituir no elo que assegura a valorização das práticas culturais, ser o ponto de referência seguro para manifestações de reafirmação da identidade étnica e identidade nacional. Ela se apresenta para as mulheres e estas tem nela um ideal de comunidade, é quase como se essa organização representasse na cidade uma extensão da comunidade.

Outros aspectos a destacar é que nas atividades das Associações de Indígenas na cidade, como a KAPOI, a participação das mulheres é maior do que a dos homens, tanto nas reuniões, como na parte do grupo que se junta para a produção de artesanato, mais o suprimento de matéria prima para a realização desse trabalho, em especial os cipós, fibras e palhas fica a cargo dos homens, enquanto a coleta de sementes é parte das atividades das mulheres.

Há também uma divisão social desse trabalho com artesanato, com marcadores de gênero ao definir quais tarefas é de responsabilidade masculina e aquelas correspondente ao campo do feminino. Enquanto fazer peneira, que agrega valor, e o tipiti é uma realização dos homens; fiar algodão e fazer redes é tarefa das mulheres. Essas duas atividades mencionadas exige um grau de especialização apurado para mulheres e homens.

Saber fiar algodão e fazer redes é uma arte muito especial e importante tanto pelo saber passado de uma geração a outra pelas mães, como pelo uso que se faz delas e o valor agregado quando são vendidas, chegando a cerca de trezentos e cinquenta reais (R\$ 350,00) e segundo as mulheres a sua duramente é para mais de 15 anos. A coleta de sementes e a produção de colares feito delas é outra arte das indígenas e de venda mais rápida, porque tem um preço menor; eles são muito utilizados como adornos nas apresentações culturais e rituais.

Trançar fibras para fazer peneiras e tipiti exige dos homens perspicácia desde a seleção e coleta de fibras e cipós, até a escolha do tipo de trançado e o tamanho da peneira. São produtos que tem utilidade e valor para as produções e beneficiamento de alimentos de forma tradicional nas comunidades. A Associação configura ainda a possibilidade de se ter autonomia, estar junto, ter mais tempo perto da família e dos parentes.

A Associação é ainda um espaço plural de vivência da diversidade de etnias, de línguas e de socialização de saberes e experiências. As mulheres são a maioria de diversas comunidades na Guyana, porém participam aquelas do Brasil que moram na cidade em bairros distribuídos pela zona oeste de Boa Vista, e também os parentes que ainda vivem em sítios e áreas indígenas, mais que circulam no espaço urbano. Para as mulheres ela representa o ideal não mais trabalhar como empregadas domésticas, com isso o projeto de maior autonomia com a produção dos artesanatos e trabalhar na Associação é a possibilidade de organizar o próprio tempo, se dedicar mais livremente aos filhos, a família em geral.

Neste trabalho possível foi perceber o esforço das mulheres em aprender a viver no mundo dos “brancos”, que significou dominar a língua portuguesa, fazer o trabalho doméstico em toda a sua múltipla especialidade, se apropriar das habilidades e meandros da cozinha não indígena em ambientes com falta de proteção ao trabalho das mulheres. Aprender a fazer o artesanato como projeto para se ter mais autonomia, liberdade e ser donas do próprio tempo foi outro aspecto observado. Também se notou a importância do fortalecimento das redes de relações para as mulheres indígenas que vivem em Boa Vista que sustenta a comunicação entre as mulheres e favorece o intercâmbio com o país de origem, as trocas de mercadorias, o comércio de artesanatos indígenas e desenvolve formas de solidariedade; e por fim a percepção do grupo que visualiza na organização da Associação KAPOI um espaço ideal de reprodução dos modos de vida nas comunidades.

Essa pesquisa foi um esforço inicial de registrar e refletir sobre a percepção das mulheres com os seus deslocamentos na fronteira e que poderá vir a ser uma contribuição ao estímulo para reflexões sobre narrativas indígenas e antropologia da experiência em Roraima.



De perspectiva para futuros trabalhos são válidas observar as abordagens de estudos sobre a Guyana com referências a exploração do trabalho indígena em fazendas do lado brasileiro e na própria cidade, Isso para tomar como desafios de pesquisa a prática de exploração da mão de obra indígena do passado, ainda presente até os dias atuais, tanto naquele país como também no Brasil. O exemplo do recrutamento de indígenas como trabalhadores rurais para fazendeiros estabelecidos no Rupununi explica a participação destes para atuarem como soldados na Revolta (Região 9 da divisão administrativa do país) de 1969, organizada contra o governo com o intuito de tornar aquela parte do território independente e que poderá ser tema de outra pesquisa com maior folego.

Durante a pesquisa pelo menos duas mulheres mencionaram lembrar-se do episódio de 1969, uma delas se lembrou de detalhes do envolvimento de seus parentes e da participação de sua comunidade, sabe os nomes das principais lideranças que organizaram a revolta. No entanto, pesquisas acerca da visão indígena sobre o conflito segue um campo aberto, ainda a ser explorado.

Alguns estudos abordaram a revolta do Rupununi com foco nas relações internacionais, posicionadas na política externa e na economia; tem uma tese (2005) com etnografia recente dedicada a analisar a participação dos fazendeiros e suas percepções sobre a revolta, com narrativas de parentes dos organizadores da mesma, de quem participou e contou sobre esse levante. Todavia, existe uma ausência de abordagem dedicada a narrativas indígenas sobre essa questão da revolta. Certamente que parte dos indígenas que vivenciaram a experiência da revolta ainda vive na *Guyana*, especialmente as pessoas mais velhas, e outra parcela que mora no Brasil tem muito a contar, a narrar suas experiências sobre a revolta do Rupununi.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira. In: **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 197 – 207.
- ALBURQUERQUE, José Lindomar C. A Dinâmica Das Fronteiras: Deslocamento E Circulação Dos “Brasiguaios” Entre Os limites Nacionais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 137-166, jan./jun. 2009.
- AMOROSO, M. R. (Org.) ; FARAGE, N. (Org.). **Relatos da fronteira amazônica no século XVIII: documentos de Alexandre Rodrigues Ferreira e Henrique João Wilckens**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994. v. 1.
- ANDRELLO, Geraldo. Fazenda São Marcos: De Proprietário Nacional a Terra Indígena. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio.; MELO, Valdinar Ferreira. **Roraima: homem, ambiente e ecologia**. Boa Vista: FEMACT, 2010.
- ASSIS, Glauca Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 15(3): 336, setembro-dezembro/2007
- BAINES, Stephen Grant. Os Índios Macuxi e Wapichana e suas Relações com Estados Nacionais na Fronteira Brasil-Guiana. **Série Antropológica** 338, Brasília: UNB, 2003.
- \_\_\_\_\_. A Fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas. **Revista de Estudos e Pesquisa**, Brasília: FUNAI, v. 1, n. 1. p. 65-98, julho. 2004.
- \_\_\_\_\_. O Movimento Político Indígena em Roraima: identidades indígenas na fronteira Brasil-Guyana. In: **Cadernos CRH**, Dossiê: Amazônia, Salvador: UFBA, v. 25, n. 64, p. 33-44, Jan./Abr. 2012.
- BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. Ocupação Humana em Roraima II: Uma revisão do equívoco da recente política de desenvolvimento e o crescimento desordenado. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Série Antropológica**, vol. 9 (1), Belém-Pará: Dezembro de 1993, p.177-197.
- BRAND, Antonio J; COLMAN, Rosa S; MACHADO, Neimar. **Os Guarani nas fronteiras do MERCOSUL. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro/Bahia, 2008. Disponível em [www.abant.org.br](http://www.abant.org.br), acesso em: 15/10/13.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena. **Novos Estudos**, n 76, p.179-195, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Autobiografia e liderança indígena no Brasil**. Campo Grande/MT: Tellus, ano 7, n.12, p. 11-32, abr. 2007. Disponível em [www.scielo.br](http://www.scielo.br). Acesso 23/05/2014

\_\_\_\_\_. A Terceira Margem da História: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 20 Nº. 57, p. 39-51, fevereiro, 2005. Disponível em [www.scielo.br/pdf/rbcs](http://www.scielo.br/pdf/rbcs). Acesso em: 23/05/2014

CAMPOS, Ciro. Wapixana e Makuxi: As Pequenas Tis de Roraima. In: **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**, (Editores gerais) RICARDO, Beto e RICARDO, Fany. São Paulo: Instituto Sócioambiental, 2011, p. 260-263.

CASTELL, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A política da memória Saporá**. Manaus: EDUA, 2012.

CHAUMELL, Jean-Pierre. Visão de Fronteira: O caso do Trapézio Amazônico. In: ARAÚJO, Roberto; LENA, Philippe. (Editores). **Desenvolvimento Sustentável e Sociedades na Amazônia. Belém: MPEG, 2011**

COLINA, Oswaldo Ramírez. **Guyana En 1969: “La Insurrecion De Rupununi”**. Disponível em [www.monografias.com](http://www.monografias.com). Acesso em fev/2014.

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

\_\_\_\_\_. “Rebellious Memories: The Wapishana in the Rupununi Uprising, Guyana, 1969”. In: WHITEHEAD, N. L. (ED). **Histories and historicities in Amazonia**. University of Nebraska Press, Lincoln and London, 2003.

\_\_\_\_\_. **As Flores da Fala: Práticas Retóricas entre os Wapishana**. (Tese de Doutorado), São Paulo: USP, 1997.

FERRI, Patrícia. **Achados ou Perdidos? A imigração indígenas em Boa Vista**. Goiânia/GO: MLAL, 1990.

FRANK, Erwin H. Beleza e Vício: O olhar etnográfico dos irmãos Schomburgk (1835-1844). In: **Revista Antropológica**. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Ano II, vol. 18 (1): Ed. Universitária da UFPE, 2007.

\_\_\_\_\_. A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepáng existem mesmo? In: **Revista de Antropologia da USP**, vol. 45 nº 2, São Paulo: julho-dezembro, 2002.

\_\_\_\_\_. **A territorialização indígena em Brasil: o caso do Estado de Roraima**. Palestra apresentada no “2º Congresso Nacional de Antropologia, Mérida, Venezuela, 2004”.

\_\_\_\_\_. **Os Trabalhos dos irmãos Schomburgk como fonte da Etnohistória da área Etnográfica da Guiana Ocidental**. Palestra apresentada na “25ª Reunião da

ABA, Goiania, Goiás, 2006". Disponível no site [www.ifch.unicamp.br](http://www.ifch.unicamp.br). Acesso: Em 11 de junho de 2013.

FLEISCHER, Soraya Resende. **Passando a América a Limpo**. (Dissertação de Mestrado), Brasília: UNB, 2000.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org). **Rede de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005.

GALLOIS, Catherine Jaqueline Suzanne. **Mobilidade e Sedentarização na Terra Indígena Wajãpi**. III Encontro da ANPPAS, p. 1- 11, Brasília/DF, 2006. Disponível em [www.anppas.org.br/encontro\\_anual](http://www.anppas.org.br/encontro_anual). Acesso em 15/10/2013.

KOFES, Suely. **Uma Trajetória em Narrativas**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2001.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao Lago de Leite: Gênero e Transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

\_\_\_\_\_. Irmã de Índio, Mulher de Branco: perspectivas femininas no Alto Rio Negro. **MANA** 14 (2): 429-45. Rio de Janeiro, 2008.

LIMA, Eric Cavalcante Linhares. **Política Externa do Vizinho Distante: Estudo de Caso da República Cooperativista da Guiana**. Brasília: UNB, 2011 (Tese de Doutorado).

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_. **A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. **Tempos dos Netos. Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana** (Tese de doutorado), Brasília: UNB, 2012.

PEREIRA, Mariana Cunha. Borderor Frontier: A discussão sobre fronteira, cultura e identidade segundo etnografias na América Latina. In: RODRIGUES, Francilene dos Santos; PEREIRA, Mariana, Cunha (Org). **Estudos transdisciplinares na Amazônia Sententrional: Fronteiras, Migração e Políticas Públicas**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2012.

\_\_\_\_\_. A memória de brasileiros e guianenses sobre a Revolta do Rupununi na fronteira Brasil-Guiana. In: Textos e Debates. **Dossiê Guianas**. Centro de Ciências Humanas, Boa Vista/RR: Editora UFRR, n. 14, jan-jun 2008, p. 118-128.

\_\_\_\_\_. **Processo Migratório na Fronteira Brasil-Guiana**. Estudos Avançados. V. 20, n. 57. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 15/12/2014.

PINHO, Breno Aloísio Torres Duarte; CAMPOS, Marden Barbosa de. **Xakriabás: a mobilidade como estratégia de sobrevivência**. XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, p. 1-10 Caxambú-MG, 2008.

ORTNER, Sherry. **Poder e Projetos: Reflexões Sobre a Agência**. Reunião Brasileira de Antropologia (25ª: Goiânia: 2006), Conferências e práticas antropológicas/textos de Bárbara Glowczewski, (et.alli); GROSSI, Mirian Pillar, ECKERT, Cornélia; FRY, Peter Henry (org.), Blumenau: Nova Letra, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e Crítica Cultural**. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 13, n. 28, 375-405, jul./dez. 2007b.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologia da Globalização: Circulação de Pessoas, Mercadorias e Informações. **Série Antropológica 435**, Brasília: UNB, 2012.

RIVIERÈ, Peter. **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um Estudo Comparativo sobre a Organização Social Ameríndia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

RODRIGUES, Francilene dos Santos. Cruzando Fronteiras Culturais e Identitárias: mulheres migrantes na tríplice fronteira Brasil-Venezuela-Guiana. **32º Encontro Anual da ANPOCS, GT-25 Migrações Internacionais, Caxambu, Outubro de 2008**

ROST, Carla Regina. **Tecendo Vidas, Contando Histórias: o empoderamento de mulheres guianenses imigrantes em Boa Vista** (Monografia de conclusão do curso de graduação). Boa Vista: UFRR, 2009.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e Povos Indígenas**. Coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

\_\_\_\_\_. **União, Luta, Liberdade e Resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira**. (Tese de Doutorado), Recife: UFPE, 2006.

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

\_\_\_\_\_. Ocupação Territorial Macuxi: Aspectos Históricos e Políticos. In: BARBOSA, R. Imbrozio; FERREIRA, E. J. G.; CASTELLÓN, E.G. (Orgs.). **Homem, Ambiente e Ecologia no estado de Roraima**. Manaus: Editora INPA, 1997.

\_\_\_\_\_. Pemongon Pata: Território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

\_\_\_\_\_. Trabalho Escravo e Brancos Canibais. Uma narrativa histórica Macuxi. In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida Rita (Orgs): **Pacificando o Branco. Cosmologia do Contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

SCOTT, Joan. **Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica**. 3, Recife: SOS Corpo Gênero e Cidadania, Edições, 1996.

SEGATO, Rita Laura. **Os percursos de gênero na antropologia e para além dela**. Série Antropológica 236, Brasília: UNB, 1998.

SILVA, Carlos Alberto Borges da. **Revolta do Rupununi: uma etnografia possível** (Tese de doutorado). Campinas: UNICAMP, 2005.

SILVA, Paulo Rogério de Freitas; ALMEIDA, Marcelo Mendes; ROCHA, Rafael Alexandre. A Segregação como Nova Morfologia Urbana de Boa Vista-RR. In: **Revista ACTA Geográfica**, ano III, n. 6, jul/dez de 2009, p. 47-53.

\_\_\_\_\_. Desvendando labirintos: notas acerca da formação socioespacial da cidade de Boa Vista – Roraima. In: MAGALHÃES, Maria das Graças S. Dias; SOUZA, Carla Monteiro. (Orgs.). Roraima/Boa Vista: **Temas sobre o regional e o local**. Boa Vista: Editora UFRR, 2012.

SILVA, Raimunda Gomes da. Migração e Gênero no Espaço Cotidiano. In: SOUZA, Carla Monteiro de; SILVA, Raimunda Gomes da. (Org.). **Migrantes e Migrações em Boa Vista: os bairros Senador Hélio Campos, Raiar do Sol e Cauamé**. Boa Vista: Ed. UFRR, 2006.

SILVA, Sidney Antonio. (Org.) **Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar**. Manaus: EDUA, 2010, p. 147-164.

SIMONIAN, Lúgia T. L. Mulheres Indígenas Roraimenses: Organização política, impasses e perspectivas. In: ALVES, Claudia Lima Esteves (Org). **Formação do Espaço Amazônico e Relações Fronteiriças**. Boa Vista: UFRR, 1998.

SOUZA, Eliandro Pedro; REPETTO, Maxim; Organização dos Indígenas da Cidade (orgs), Diagnóstico da situação dos indígenas na cidade de Boa Vista-Roraima. Boa Vista: Gráfica Lóris, 2007.

SOUZA, Lady Day Pereira de; CEMIN, Arneide Bandeira. Mulheres Indígenas em Porto Velho (RO): Gênero, Migração e Participação Política. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e Povos Indígenas. Coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9”** e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

STAEVIE, Pedro Marcelo. **Expansão Urbana e Exclusão Social em Boa Vista**. In: Oculum Ensaios 13, Campinas, p. 68-87, janeiro-junho de 2011. Disponível em [www.periodicos.puc.campinas.edu.br/seer/index.php/oculum](http://www.periodicos.puc.campinas.edu.br/seer/index.php/oculum). Acesso em 04/08/14.

\_\_\_\_\_. **Redes Sociais na Migração Contemporânea de Gaúchos em Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

\_\_\_\_\_. O Movimento Político Indígena em Roraima: identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil-Guiana. **Cadernos CRH**, v. 25, n. 64, p. 17-31, jan/abr, Salvador: 2012.

TELES, Maria Amélia de Almeida. As Imigrantes Bolivianas em São Paulo: O silêncio insuportável. In: LEAL, Maria Lúcia; LEAL, Maria de Fátima e LIBÓRIO, Renata Maria Coimbra (Orgs). **Tráfico de Pessoas e Violência Sexual**. Brasília: VIOLES-SER, Universidade de Brasília, 2007.

THEÏJE, Marejo de. Insegurança próspera: as vidas dos migrantes brasileiros no Suriname. In: **Revista Antropológica**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Ano 11, Volume 18 (1): Ed. Universitária da UFPE, 2007.

VALE, Ana Lia Farias. **Migração e territorialização: as dimensões territoriais dos nordestinos em Boa Vista-RR**. (Tese de Doutorado em Geografia) Universidade Estadual Paulista- Unesp. Presidente Prudente - SP, 2007. Disponível em <http://www.bc.ufr.br/index.php/teses-e-dissertacoes>. Acesso em 12/06/2014.

\_\_\_\_\_. **Nordeste em Roraima: Migração e Territorialização dos Nordestinos em Boa Vista**. Boa: Editora UFRR, 2014.

\_\_\_\_\_. **O “Ceará” em Roraima - migração de cearenses: 1980-1999**. Jaboticabal: Funep, 2005.

WOLFF, Cristina Scheibe. **Mulheres da Floresta: Uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)**. São Paulo: Hucitec, 1999.

#### **DOCUMENTOS CONSULTADOS:**

IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 1961**. VII Recenseamento Geral do Brasil – 1960. Territórios Federais: Acre, Rondônia, Rio Branco e Amapá. Sinopse Preliminar do Censo Demográfico. Disponível em <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 04/07/2014.

\_\_\_\_\_. **Censo 1970**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 04/07/2014.

\_\_\_\_\_. **Censo 1991**. Secretaria de Planejamento, Orçamento e Coordenação. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística–IBGE, Sinopse Preliminar do Censo Demográfico, Número 4, Roraima e Amazonas. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 04/07/2014.

\_\_\_\_\_. **Censo 2010**. Disponível em <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 15/05/2013  
OFÍCIO GAB 263. Prefeitura Municipal de Boa Vista, Roraima. 2005.

**CENSO INDÍGENA 2012**. Conselho Indígena de Roraima (CIR).

**CENSO GUYANA 2002**. Disponível em <http://www.statisticsguyana.gov.gy/> Acesso em 24 de fevereiro de 2014.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo–PNUD. **Informe sobre desarrollo humano**, 2009. Superando Barreras: movilidad y desarrollo humanos. Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/media/HDR>. Acesso em: 14/04/2014.

**Comissão Econômica Para a América Latina-CEPAL**. Estudos da CEPAL, in Panorama Social da América Latina, 2006. Disponível em: <http://www.cepal.org>. Acesso em 14/04/2014.

\_\_\_\_\_. **X Conferência Regional sobre a Mulher da América Latina e do Caribe**. Quito/Equador: 2007. Disponível em <http://www.cepal.org/publicaciones>. Acesso em 12/08/2014.

**Mapas da Guyana**. Disponível em <https://dl.dropboxusercontent.com>Acesso em 14/02/2014.