



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ- REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LETRAS**

**VIVER ENTRE DOIS MUNDOS: UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS
DAS MULHERES INDÍGENAS DA CIDADE DE BOA VISTA-RR SOBRE O
DIREITO DE SER INDÍA URBANA**

LEILA MARIA CAMARGO

Boa Vista,
2011

LEILA MARIA CAMARGO

**VIVER ENTRE DOIS MUNDOS: UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS
DAS MULHERES INDÍGENAS DA CIDADE DE BOA VISTA-RR SOBRE O
DIREITO DE SER ÍNDIA URBANA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Letras, da Universidade Federal de Roraima, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Estudos de Linguagem e Cultural Regional. Linha de pesquisa Língua e Cultura Regional.

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Socorro Beltrão Macieira.

Co-orientador: Prof.^o Dr. Lourival Novais Néto

Boa Vista
2011

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central Profª Maria Auxiliadora de Sousa Melo

C172v Camargo, Leila Maria

Viver entre dois mundos: uma análise das práticas discursivas das mulheres indígenas da cidade de Boa Vista-RR sobre o direito de ser índia urbana / Leila Maria Camargo. -- Boa Vista, 2011.

141 p.

Orientador: Profª. Drª. Maria Socorro Beltrão Macieira.

Co-orientador: Prof. Dr. Lourival Novais Néto.

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

1 – Identidade. 2 – Práticas discursivas. 3 – Mulheres indígenas urbanas. I - Título. II – Macieira, Maria Socorro Beltrão (orientador).

CDU 82.09:39(811.4)

BANCA EXAMINADORA

LEILA MARIA CAMARGO

VIVER ENTRE DOIS MUNDOS: UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS
DAS MULHERES INDÍGENAS DA CIDADE DE BOA VISTA-RR SOBRE O DIREITO
DE SER INDÍA URBANA

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima. Área de concentração: Estudos de Linguagem e Cultural Regional. Linha de pesquisa Língua e Cultura Regional. Defendida em 16 de dezembro de 2011 e avaliada pela seguinte banca examinadora:

Prof.^a Dra. Maria Socorro Beltrão Macieira.
Orientadora e Presidente

Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino
Avaliador externo

Prof. Dr. Manoel Gomes dos Santos
Avaliador interno

Prof. Dr. Lourival Novais Néto
Suplente

Dedico este trabalho às mulheres guerreiras que vem mudando sua história, a história e também nossas histórias:
Às mulheres indígenas representadas nas mães, avós, filhas, irmãs e crianças;
À minha orientadora professora Maria do Socorro Macieira Beltrão, uma guerreira;
À Patrícia Cunha para que não deixe as adversidades esmorecerem sua luta;
À minha mãe e as mulheres da minha família, tão guerreiras;
Enfim, a nós mulheres de uma forma geral que mesmo nas nossas duplas, triplas, ou até mais jornadas, temos procurado sempre construir um mundo melhor para todo mundo, mesmo que às vezes não sejamos compreendidas na nossa luta.

“A educação de um homem significa a educação de um indivíduo; a educação de uma mulher significa a educação de uma geração”. - *(Princípio contido nos anais da Conferência Mundial de Educação de Jovens e Adultos realizada em Jontien).*

AGRADECIMENTOS

A todas as organizações indígenas do estado que durante minha trajetória acadêmica sempre têm contribuído com minha formação e estudos, em especial neste, aos índios da Organização dos Indígenas na Cidade de Boa Vista (ODIC) pelo carinho e atenção dados para que este trabalho realmente se concretizasse, em especial a Eliandro Pedro de Souza, grande liderança desse movimento; à Denise Almeida de Souza, Presidente da ODIC; Jeane Almeida da Silva; Marineide Peres da Costa, Nelina Manduca Wapichana; Maria Deli Andrade Magalhaes; Maria José Oliveira da Silva, Dona Olivia. Também a todas as mulheres do movimento indígena, as mães, avós, filhas e irmãs que vêm lutando para manter o direito a sua diversidade. Ao diretor do IBGE-RR, professor Vicente de Paula, que sempre me tem atendido com tanto respeito e gentileza no fornecimento de dados. Aos membros do Movimento Nós Existimos. Enfim, agradeço a todos que contribuíram para realização deste trabalho e peço desculpas pela omissão de alguns nomes.

Gostaria também de agradecer aos professores doutores, em Antropologia, Carlos Alberto Marinho Cirino, Carmen Lúcia e em História, Reginaldo Gomes de Oliveira, que me abriram espaço em encontros para debater questões a respeito dos índios na cidade com outros profissionais; a Ana Maria, pela contribuição nas transcrições; e a todos os colegas do curso de mestrado, em especial nas pessoas de Patrícia, Cristina, Jairzinho, Idelvânia, Jucimara, Amanda, Eneogusto, e com quem pude dialogar em muitos momentos, que fizeram com que não me sentisse tão só neste processo. Ao Roberto R. Rocha, pelo carinho e força.

A todos os professores do mestrado que, de uma forma ou de outra, contribuíram para esta realização, em especial, a Manoel Gomes dos Santos, por ser um homem de diálogo e sempre disposto a ajudar; aos professores Devair Fiorotti e Maria Odileiz Souza Cruz. A CAPES, pela bolsa recebida e que embora não tenha sido do mestrado em si, mas do PIBID-UERR, tem ajudado muito no processo como um todo.

O meu agradecimento principal a minha orientadora Maria do Socorro Beltrão Macieira e meu co-orientador Lourival Novais Néto, cujo conhecimento, amizade e compreensão foram minha bússola neste caminho não tão fácil de produzir conhecimento, especialmente num ambiente permeado pela alteridade e diversidade nas formas de pensar e representar o mundo.

Maria, Maria, é um dom, uma
certa magia
Uma força que nos alerta
Uma mulher que merece viver
e amar
Como outra qualquer do
planeta
Maria, Maria, é o som, é a cor,
é o suor
É a dose mais forte e lenta
De uma gente que ri quando
deve chorar
E não vive, apenas aguenta
Mas é preciso ter força, é
preciso ter raça
É preciso ter gana sempre
Quem traz no corpo a marca
Maria, Maria, mistura a dor e a
alegria
Mas é preciso ter manha, é
preciso ter graça
É preciso ter sonho sempre
Quem traz na pele essa marca
Possui a estranha mania de ter
fé na vida

(Milton Nascimento)

RESUMO

Este trabalho trata de um estudo das práticas discursivas das mulheres indígenas pertencentes à Organização dos Índios na Cidade de Boa Vista Roraima (ODIC). Busca-se analisar o modo de produção de sentidos que se referem à questão das identidades de grupos indígenas, especialmente aqueles vivendo em cidades amazônicas e regiões de fronteiras, como é o caso dos índios urbanos de Boa Vista. Tratou-se de examinar a questão a partir das mudanças e dos efeitos da globalização, que reposicionaram determinados sujeitos no discurso os quais hoje procuram transformar-se em sujeitos de direitos e da própria história. Utilizou-se como aporte teórico o viés analítico da Análise Crítica do Discurso, com base na Teoria Social do Discurso de Fairclough, na busca de compreender os processos discursivos sobre identidade indígena na cidade, com base nos enunciados de mulheres indígenas, que estão presentes no movimento em luta por seu espaço de direitos no meio urbano. Nele tratou-se de examinar o sentido destes discursos dentro das transformações provocadas pela globalização, que colocou também as identidades sociais e culturais dentro de uma perspectiva de fluxos, movimentos e trânsito por um lado e, por outro, com a onda da democratização que retirou determinadas desigualdades e assimetrias de direitos, obrigações e prestígios linguísticos de grupos e pessoas, vem permitindo que grupos e minorias antes assujeitadas em formações discursivas hegemônicas, se apropriem do discurso e empreendam lutas de projetos identitários, reconstruindo-se a partir das práticas discursivas.

Palavras Chave: Identidade; práticas discursivas; mulheres indígenas urbanas.

ABSTRACT

This work aims to study the discursive practices of indigenous women belonging to the Organization of Indians in the city of Boa Vista, Roraima (ODIC). It seeks to analyse the way these women produce the meanings that refer to the question of the identities of indigenous groups, especially those living in Amazonian cities and border regions, as it is the case of urban Indians of Boa Vista. It was examining the issue from the changes and the effects of globalization, which repositioned certain subjects in the speech which now seek to become a subject of rights and of history itself. It was used as theoretical basis the analytical bias of the Critical Discourse Analyses, based on Fairclough Discourse Social Theory, seeking to understand the discursive processes about the Indian Identity in the city, based on statements of indigenous women, who are presented in the movement in its struggle for space in urban environment. In this study it was examined the meaning of these discourses within the transformations caused by globalization. It is also raised the social and cultural identities within a perspective of flows, traffic and movement in one hand and, in the other hand, with the democratization movement that withdrew certain inequalities and asymmetries of the rights, duties and linguistic prestige of groups and individuals, which has been enabling groups and minorities, before subjected in hegemonic discursive formations, to appropriate the discourse and undertake projects of identity struggles, rebuilding itself from discursive practices.

Key-words: identity, discourse practices, urban Indian women

LISTA DE SIGLAS

ACB- Associação Comunitária do Boqueirão
ACD- Análise Crítica do Discurso
AD- Análise do Discurso
ADMIR- Associação para o Desenvolvimento das Mulheres Indígenas de Roraima
ALID/CIRR- Aliança para Integração e Desenvolvimento das Comunidades indígenas
AMIR - Associação das Mulheres Indígenas de Roraima
APTISM - Associação dos Povos Terra Indígenas São Marcos
APROMA - Associação dos Produtores Rurais da Maloca da Anta
ARIA - Associação Regional Indígena do Amajari
ARIBAS - Associação Regional Indígena do baixo São Marcos
APIR - Associação dos Povos Indígenas de Roraima
ARIKOM - Associação Regional Indígena dos rios Kinô, Cotingo e Monte Roraima
CIMI- Conselho Indigenista Missionário
CINTER - Conselho Indígena do Território Federal de Roraima
CIR- Conselho Indígena de Roraima
CIDR- Centro de Informação da Diocese de Roraima
COOPAIR - Cooperativa dos Produtores Agrícolas Indígenas de Roraima
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FAWA Frente de Atração Waimiri-Atroari da FUNAI
ISA- Instituto Socioambiental
MCBA - Mutirão Comunitário da Barata e Adjacências
MST - Movimento dos Sem Terra
GTA - Grupo de Trabalho Amazônico
HAY - Hutukara Associação Yanomami
MMC - Movimento das Mulheres Camponesas
ODIC - Organização dos Índios da Cidade
OMIR-Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
ONGs- Organizações não Governamentais
OPIR - Organização dos Professores Indígenas de Roraima
PWAIFE - atual Programa Waimiri-Atroari FUNAI/ELETRONORTE
PCN - Projeto Calha Norte
SODIUR - Associação dos índios Unidos de Roraima
SPI- Serviço de Proteção ao Índio
STF- Supremo Tribunal Federal
TWM - Sociedade para o Desenvolvimento e Qualidade Ambiental
UFRR- Universidade Federal de Roraima

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
I. A ANÁLISE DO DISCURSO E AS NOVAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÕES DISCURSIVAS ORIUNDAS DA PÓS MODERNIDADE	19
1.1. O discurso pós moderno sobre identidades	20
1.1.2. A ideia de identidade: da modernidade a pós modernidade	21
1.2. As Ciências Sociais e os “novos” discursos sobre identidade em tempos de globalização	26
1.3. Crise do Estado moderno, crise de identidades?	30
1.4. O “retorno” à comunidade	32
1.5. Discurso, mudança social e poder	34
II. A CONSTITUIÇÃO DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE O INDIGENA PELO EUROPEU QUE SE CRISTALIZARAM NO “NOVO MUNDO”	38
2.1. A descoberta das diferenças no encontro do “velho” com o novo mundo e a construção da ideia sobre o outro pelo europeu	39
2.2. Do discurso colonial aos dias atuais	43
2.3. A memória discursiva história e sujeito.	50
2.4. Discurso e mudança social: o lugar do índio nos discursos na pós-modernidade	53
III. O CONTEXTO HISTORICO E SOCIAL DO INDIGENA NO ESTADO DE RORAIMA	55
3.1. Roraima: alteridade, diversidade e a produção da diferença em uma região de fronteira.	56
3.2. Dados históricos da presença indígena em Roraima: do contato inicial aos dias atuais.	58
3.3 A reação Indígena	63
3.4. A questão dos índios nas cidades brasileiras	66
3.5. A Organização dos Indígenas na Cidade-ODIC e a condição de vida dos índios na cidade de Boa Vista	68
3.5. Lutando pelo direito de ser índio na cidade	72
IV.VIVER ENTRE DOIS MUNDOS: O SENTIDO DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS DAS MULHERES INDIGENAS DA CIDADE DE BOA VISTA/RR SOBRE DIREITO DE SER ÍNDIA URBANA	77
4.1. Mulheres indígenas: sujeitos da pesquisa	78
4.2. A condição social da mulher indígena em Roraima e em Boa Vista: do silêncio ao discurso político e identitário	81
4.3. Da pesquisa	86
4.3.1. Perfil das entrevistadas	88
4.3.2 Das análises das entrevistas	89
4.4. Formações discursivas, sociais e identitárias das mulheres indígenas da ODIC: do desencontro ao reencontro da cultura indígena.	92
4.5. O direito à identidade indígena	100
V CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
VII. REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO	119
VIII. APENDICES	116

INTRODUÇÃO

A partir de uma abordagem pelo viés da Análise do Discurso, este trabalho: “Viver entre dois mundos: uma análise das práticas discursivas das mulheres indígenas de Boa Vista/RR, sobre o direito de ser índia urbana” busca analisar a produção de sentidos que se referem à questão das identidades de grupos indígenas, especialmente aqueles vivendo em cidades amazônicas e regiões de fronteiras, como é o caso dos índios urbanos de Boa Vista em Roraima. Tratou-se de examinar a questão a partir das mudanças e dos efeitos da globalização, que reposicionaram determinados sujeitos no discurso os quais hoje procuram transformar-se em sujeitos de direitos e da sua própria história. Embora o viés analítico seja da Análise Crítica do Discurso, não há como neste trabalho deixar de abordar discussões oriundas da Sociologia e da Antropologia que perpassam discussões das identidades na pós-modernidade visto que muitas das formações discursivas em foco têm seus discursos investigados também por estas ciências.

Neste sentido, buscou-se compreender os processos discursivos sobre identidade indígena na cidade, com base nos enunciados de mulheres indígenas, que estão presentes no movimento urbano em Boa Vista, Roraima, em torno da luta por seu espaço e seus direitos. Se analisado na perspectiva foucaultiana, este discurso do que é ser índia urbana, se constitui num tipo de interdito dentro das Formações Discursivas Hegemônicas, pois pode implicar “mexer” e rever determinadas relações de poder relacionadas ao direito e a posse do território. Para tais formações hegemônicas em vigor tais questões precisam ser silenciadas a respeito do processo de colonização, pois se materializou em discursos a ideia de que “índio mora na mata e que na cidade não existem mais índios”.

A possibilidade da vivência de múltiplas identidades pelo indivíduo presente nos discursos da pós-modernidade vem se insurgindo contra as clássicas ideias a respeito destas defendida durante a modernidade como fixas essencialistas e imutáveis. Na pós-modernidade, a tese posta é de que as identidades são processuais, relacionais, simbólicas, situacionais, performativas e posicionais (HALL, 2006). Assim sendo, quais seriam então as implicações discursivas desta nova perspectiva de pensar as identidades sociais e culturais e como elas reposicionam sujeitos antes assujeitados no e pelo discurso, como é o caso das populações indígenas?

Dentre os novos discursos nos interessa analisar, em especial, o das mulheres indígenas pertencentes à Organização dos Indígenas na Cidade - ODIC, que vivem em Boa Vista, capital do estado de Roraima, as quais afirmam, ser possível “ser índio urbano sem perder a identidade”. As práticas discursivas dessas mulheres em ressignificar e reafirmar a identidade indígena, em construção na cidade de Boa Vista, vem provocando um deslocamento na ordem do discurso, sobre o lugar do índio na cidade, pertinente ao ser e o não ser índio.

Assim, buscou-se compreender os sentidos deste discurso, visto que, ao dizer-se ser índio na cidade e se reconhecer enquanto tal implica para esta população o desafio de se impor em um espaço que construiu e cristalizou discursos altamente preconceituosos a respeito do indígena.

O trabalho focou-se em duas discussões centrais: a primeira relacionada à análise do sentido do discurso das mulheres indígenas sobre a possibilidade de ser índia (urbana) sem perder a identidade e suas implicações; a segunda volta-se para a investigação de como esse discurso foi afetado por outras formações discursivas como do Movimento “Nós Existimos”¹, o qual reúne vários grupos e movimentos sociais na cidade e, de uma forma direta ou indireta permitiu a visibilização da voz dos indígenas na cidade e, conseqüentemente, a construção da ODIC.

A escolha pela análise do discurso destas mulheres se justificou em virtude do fato de que as novas construções discursivas sobre identidade destas mulheres - que por muito tempo permaneceram marginalizadas e silenciadas pela sociedade que as cercam, vivendo assim, entre dois mundos, ou seja, num entrelugar, caracterizado por um contexto histórico da vida social em trânsito, em movimento, marca das sociedades pós-modernas. Tratou-se, assim de analisar as novas produções discursivas em uma região de fronteiras que perpassa o fenômeno identitário, buscando compreender de onde se originam e a partir de que se formam esses “novos” discursos.

A pergunta que permeia este trabalho é: Quais as marcas discursivo-ideológicas que estão presentes nas práticas discursivas e constituem a identidade da mulher indígena atravessada pela diversidade discursiva do contexto urbano em

¹ O Movimento nós Existimos” é uma associação criada em 2005, com apoio da Diocese de Roraima e movimento de direitos humanos, cujo objetivo inicial foi dar apoio e fortalecer a luta em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O movimento está dentro da perspectiva da Justiça Ambiental. Reunindo diversos movimentos sociais e sindicatos da cidade de Boa Vista, esse movimento procurou criar um rede de solidariedade e dar visibilidade aos excluídos da cidade, dentre eles os indígenas não aldeados vivendo na cidade.

uma cidade como Boa Vista que, pelas peculiaridades de sua condição amazônica e de sua situação de fronteira, sofre forte influência linguístico-discursiva e cultural?

Para tanto se teve como objetivos compreender como o tema da identidade se apresenta hoje e o significado disso para as indígenas que vivem na cidade em uma condição de não aldeados, inseridas e inscritas em um discurso político no contexto sócio-histórico da pós-modernidade. Para atingir tal objetivo, busco analisar o modo de produção de sentidos relacionados à questão das identidades na pós-modernidade e as delimitações histórico-discursivas do indígena no espaço urbano, produzindo um levantamento da historicidade e espacialidade desse sujeito do discurso, buscando compreender as condições sociais e culturais que afetaram a produção discursiva indígena, a partir dos lugares ideologicamente marcados, na ordem do discurso.

O trabalho se justificou pelo fato de que Roraima se constitui em um dos *lócus* privilegiados para análise das questões relacionadas ao fenômeno identitário na perspectiva das identidades múltiplas em virtude das peculiaridades da condição amazônica e da sua localização numa região de fronteira com forte influência linguística - discursiva e cultural. A população indígena no estado é representativa, e cada vez mais, é visível presença de populações indígenas na capital para buscar educação, saúde e emprego, realidade social urbana que não pode ser ignorada.

Trata-se da presença de populações culturalmente diferenciadas que se organizam em torno de uma identidade de índio na cidade, cuja análise das práticas discursivas revelam informações relevantes acerca de sua interação com a sociedade majoritária. Por outro lado, sendo o estado de Roraima cenário de fortes conflitos inter-étnicos entre índios e não-índios, envolvendo dentre estes últimos, vários grupos de interesse, que disseminam, a partir dos discursos socialmente construídos e reproduzidos pelos Aparelhos Ideológicos do Estado, uma imagem anti-indígena para a sociedade local, de forma que o indígena foi assujeitado historicamente e sofre o reflexo do estigma reproduzido socialmente em muitos outros espaços sociais.

Com efeito, nosso próprio interesse pelo tema surgiu de situações concretas vivenciadas no cotidiano de uma sala de aula em uma escola pública de Ensino Fundamental, localizada no bairro Caranã em Boa Vista, onde, a partir de conversas com mães e avós de crianças indígenas a respeito do desempenho escolar dessas crianças e de sua auto-imagem, observou-se que as mães e avós reconheciam

claramente a oposição entre as práticas discursivas da escola e a realidade sociocultural dos alunos o que permitiu entrever um (res) sentimento em relação ao tratamento dado aos filhos. Sugeriam a necessidade dela, a escola, incentivar as crianças a buscarem compreender mais sobre seu povo, visto que, como uma das instituições formadora de identidades, ela deveria ser a principal responsável pela manutenção do respeito à pluralidade cultural.

Do exposto, concluiu-se que o reconhecimento de forma empírica desta situação poderia ajudar a entender questões fundamentais sobre discussões contemporâneas acerca da identidade e da construção de um discurso político do indígena na cidade em torno de direitos, revelando questões posicionais, relacionais, simbólicas e performativas das identidades em contexto urbano.

Finalmente, considerou-se a emergência das etnicidades a partir dos anos 90 em todo o mundo, especialmente a partir da reforma da Constituição Brasileira de 1988, que reconheceu o direito à diversidade e pluralidade culturais. No Brasil, ela se consolida na forma de lutas políticas a partir da organização social das minorias étnicas e dos movimentos sociais.

Neste sentido, chamou-nos atenção o papel da mulher, que nas sociedades indígenas tradicionalmente tem assumido, dentre muitas tarefas, a de educar os filhos desde a tenra infância e indicar a importância desta sobre a ideia que a criança constrói sobre si e sobre os outros, tendo a mãe e as mulheres mais velhas como referência, e a partir daí, refletir quão importante tem sido esta mulher e sua participação no fenômeno identitário.

Ao inscrever-se no discurso político sobre identidade, a questão do lugar do índio localizada antes no espaço representado a partir da dicotomia entre índio aldeado/não aldeado, campo/cidade, urbano/rural, índio “selvagem”/ aculturado” ou, simplesmente “civilizado”, não pode mais ser analisada a partir dos binarismos tradicionais e compreendida pela perspectiva das identidades essencializadas e fixas, mas, como sugere Bhabba (2005) a partir do movimento e fluxos de identidades contemporâneas, as quais são fluidas, fragmentadas, relacionais e múltiplas entre as fronteiras da modernidade e da tradição .

Assim, considerando que a Análise do Discurso toma como ponto central a análise da língua, contemplando-a como forma de expressão de sentimento e visão de mundo, buscou-se, a partir desse viés analítico compreender as práticas discursivas das mulheres indígenas que, vivendo em contexto urbano, se inserem

dentro do contexto das sociedades culturalmente diferenciadas e em situações de extrema diversidade. Trata-se de um trabalho de cunho interdisciplinar onde se recorre às áreas de conhecimentos afins, tais como a Antropologia e a Sociologia, buscando dar suporte à discussão sobre linguagem, cultura e identidade.

A abordagem teórica se norteou dentro do quadro das teorias crítico-sociais que consideram que as relações sociais e a linguagem são influenciadas por relações de poder e ideologias e, devem ser entendidas mediante a análise das interpretações feitas pelos sujeitos sobre o mundo e suas próprias ações. A discussão se norteou a partir dos conceitos de formação discursiva, formação ideológica, memória discursiva, Interdiscurso, Intradiscurso, sujeito discursivo, identidade e memória, buscando uma abordagem semântico-discursiva de linguagem, objetivando examinar como se dão as produções de sentido, referente às questões identitárias dentro do contexto histórico da pós-modernidade.

Para tanto, tomou-se como referencial teórico a Teoria Social do Discurso de Fairclough (2008) para entender como a mudanças sociais e culturais afetam também o discurso. Buscou-se também apoio nos trabalhos Orlandi (2008a; 2008b; 1991) Charaudeau (2006) Moita Lopes (2003) que ajudaram a compreender a relação entre linguagem, poder e ideologia e formações discursivas. Outros referenciais teóricos foram buscados na literatura antropológica, sociológica, como Foucault (2008; 1999; 1996); Hall (2006; 2003); Bauman (2009; 2005; 2001); Cuche (2002) para debater com as teorias da linguagem, buscando levantar o que envolve a discussão na contemporaneidade, sobre identidade, mudanças sociais e culturais e as novas formações discursivas.

O trabalho é um estudo de caso sobre as práticas discursivas de mulheres indígenas pertencentes à Organização dos Índios na Cidade-ODIC, a partir de uma pesquisa de abordagem qualitativa, conforme definida por Chizzotti (2003), onde se tomou como referencial analítico corpus de arquivos publicados pelos próprios indígenas da ODIC, bem material empírico coletado a partir de entrevistas feitas com seis mulheres indígenas pertencentes a esta organização, sobre a temática da identidade.

O lócus de pesquisa foram os bairros União e Araceli Souto Maior, na periferia de Boa Vista. Nestes bairros encontrou-se as mulheres sujeitos desta pesquisa. A coleta de dados se deu partir de entrevistas (gravadas em fita k-7 e transcritas posteriormente). As entrevistas foram abertas e parcialmente

direcionadas, onde se procurou focar o sentido da construção das práticas discursivas das mulheres indígenas da ODIC e analisar seus enunciados a respeito do direito a uma identidade indígena urbana. Buscou-se compreender o contexto, a historicidade e a espacialidade desses sujeitos, explicitando as condições que afetaram a produção discursiva dos lugares marcados para o indígena na ordem do discurso, através de um levantamento etnográfico da realidade vivenciada pelas mulheres. Utilizaram-se também alguns dados de observação de campo que, após transcritos, foram analisados dentro da perspectiva dos referenciais teóricos a que nos reportamos.

O trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro, se procura analisar o modo de produção de sentidos relacionado à questão das identidades, sob o ponto de vista da Análise do Discurso, diante das transformações provocadas pela globalização e pelas delimitações histórico-discursivas de novos sujeitos sociais, num debate entre as ciências da linguagem e sociais. No capítulo dois, tratou-se da constituição das formações discursivas sobre o indígena pelo europeu e que se cristalizaram no Novo Mundo a respeito da ideia do outro, em que o indígena foi transformado desde o Brasil colônia até os dias atuais. Buscou-se compreender como foram produzidas as representações sobre os povos indígenas. No capítulo três, procurou-se discutir o contexto histórico e social do indígena no estado de Roraima, localizando esse sujeito no tempo e no espaço do contexto das Formações Discursivas produzidas sobre eles e o surgimento de um discurso contra hegemônico a partir da construção de suas lutas identitárias. Finalmente, no capítulo quatro, buscou-se analisar as práticas discursivas de mulheres indígenas da ODIC e o sentido produzidos pelos seus enunciados a respeito de suas identidades e quanto ao direito de ser índio na cidade e o seu trânsito identitário entre dois mundos: o da cidade e das comunidades indígenas, onde, vivendo num entrelugar, reconstróem social e discursivamente sua identidade.

CAPITULO I.

A ANÁLISE DO DISCURSO E AS NOVAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÕES DISCURSIVAS ORIUNDAS DA PÓS-MODERNIDADE

Este capítulo trata da discussão teórica do trabalho e procura analisar a produção de sentidos relacionada à questão das identidades, sob o ponto de vista da Análise do Discurso, diante das transformações provocadas pela globalização e pelas delimitações histórico-discursivas de novos sujeitos sociais, como o indígena inserido no espaço urbano, na cidade de Boa Vista. Trata-se, portanto, do ponto de vista de cunho linguístico, que busca privilegiar o exame das identidades como efeito de sentido produzido pela linguagem, no viés analítico da Análise de Discurso e, tem como pano de fundo algumas discussões antropológicas, uma vez que este exercício demanda um olhar interdisciplinar.

Neste sentido, busca-se compreender o movimento identitário citadino e os novos discursos sobre o direito de ser índio urbano, produzidos pelos indígenas que residem na cidade. Propomos, pois, analisar como as diferentes formações discursivas sobre identidade, produzidas pelos discursos das ciências e que circulam socialmente, refletem na mudança discursiva destes povos e perpassam o fenômeno identitário que ora se observa na cidade.

Se as identidades se constroem como resultados de discursos em contraposição, quer seja da ciência, quer seja das agências do Estado institucionalizados, ou mesmo do imaginário social, impostos a todos como verdades a partir das quais somos convidados a agir, uma pergunta se impõe: quais os efeitos discursivos que as mudanças culturais e sociais provocadas pela globalização trouxeram à vida e às identidades de indígenas que vivem nas cidades, em especial, das fronteiras amazônicas? Essa é a questão central que se discute a seguir.

Assim, num primeiro momento, se privilegia uma discussão sobre a questão das identidades e os deslocamentos produzidos nos discursos sobre elas, desde a modernidade - observando como as ideias foram produzidas neste contexto e vão se disseminando e cristalizando nos discursos que circulam socialmente a respeito do outro, sua identidade e cultura - até o surgimento de novas formações discursivas produzidas na pós-modernidades e configurando um discurso contra hegemônico moderno. Num segundo momento, se discute a perspectiva analítica da Análise de

Discurso no que tange à análise sobre as práticas discursivas e suas produções.

1.1. O discurso pós- moderno sobre identidades

A pós-modernidade ou modernidade líquida, definida por Bauman como um período da sociedade em que “as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação em hábitos e rotinas, das formas de agir” (BAUMAN, 2009, p.7) vem se caracterizando por uma era de incertezas e transformações, levando a revisões e reformulações, especialmente de ideias até então consolidadas. Uma delas relaciona-se aos conceitos sobre cultura e identidade.

As identidades sociais e culturais tornaram-se, nas últimas décadas, temas de investigação das mais diversas áreas do conhecimento social e humano. É uma crise paradigmática e sem precedentes que vem resultando em uma série de estudos buscando compreender tanto a construção de uma nova ideia de identidade, provocada pelo deslocamento de discursos até então, hegemônicos, a respeito de identidade, quanto rever a própria ideia de cultura.

A ideia construída sobre o sujeito e sua identidade e as histórias contadas sobre muitos destes sujeitos vêm sendo questionadas sobre o que poderiam ser e sofrem um processo de reelaboração, necessitando muitas vezes reinventar a si mesmo diante do outro. Essa crise identitária é resultante do efeito das mudanças culturais, sociais, econômicas e tecnológica, característica das sociedades pós-modernas, ou da chamada modernidade tardia.

A crise dos grandes paradigmas científicos², de acordo com alguns autores contemporâneos, como Hall (2006), Bauman (2001; 2003; 2005; 2009) e Morin (1996), é apontada como uma das responsáveis pelo mal-estar contemporâneo de viver nas fronteiras da identidade. O sujeito pós-moderno perdeu o tradicional sentido de lugar, precisou rever a ideia de identidade – pregada até então como essencialista e fixa - percebeu-se um ser fragmentado, múltiplo e fluido, tendo ele a

²Essas incertezas são representadas pelo esgotamento de determinados modelos explicativos de realidade produzidos pela sociedade moderna, como as noções clássicas de verdade, da razão, da objetividade, do progresso e da emancipação universal, dos fundamentos definitivos de explicação, vem deslocando e descentrando o sujeito da sua identidade moderna, baseada na nacionalidade e em classes sociais (SCHNITMAN, 1996; WOORWARD, 2000). É um processo de ampla mudança que vem mexendo nas estruturas centrais das modernas sociedades e “sacudindo” o conjunto de códigos que davam ao indivíduo uma estabilidade e fixidez no mundo social.

sensação de estar num terreno pantanoso sem a terra firme que sempre pensou estar pisando.

1.1.2. A ideia de identidade: da modernidade a pós-modernidade

Uma das obras citadas sobre as identidades na pós-modernidade é a de Hall (2003), em que se discutem os impactos das transformações em curso, provocadas pelo fenômeno da globalização que vem afetando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos sociais. Para este autor, as paisagens culturais de classe, de gênero, sexualidade, etnia, raça, nacionalidade que no passado nos forneciam sólidas localizações como indivíduos sociais estão sendo fragmentadas, provocando uma perda de sentido, descentrando o sujeito do seu mundo social e cultural e consequentemente provocando a chamada crise de identidade.

Na obra, este autor acima referido mostra como se processou o movimento a respeito das concepções sobre identidade dos sujeitos construídas a partir do iluminismo, do advento da sociologia enquanto ciência e pela pós-modernidade. Registra historicamente como elas são deslocadas frente às transformações sociais de cada época. Destaca que a identidade construída pelo projeto de modernidade estava baseada na identidade do sujeito do Iluminismo que se fundava numa concepção de pessoa humana, de um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado de capacidades de razão de consciência e de ação cujo centro consistia num núcleo interior e que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia com a qual se desenvolvia ao longo da sua existência, logo, era o centro essencial da existência do eu, era a identidade de uma pessoa.

Com o advento da Sociologia, tal noção é transformada, surgindo o sujeito sociológico, onde se concebe que a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade. Essa noção, diz o autor, refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo nem autosuficiente, mas era formado na relação com os outros. E, por fim, a pós-modernidade provoca novamente um movimento de conceitos, onde o sujeito pós-moderno passa a ser discutido como fragmentado, múltiplo, como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. Sua identidade torna-se uma celebração móvel, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais ele é interpelado ou representado nos sistemas culturais que o rodeiam. Assim, neste

sentido, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, são confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis com cada uma das quais poderia se identificar, ao menos temporariamente (HALL, 2003).

Nesta direção, as identidades que eram plenamente unificadas e coerentes no projeto de modernidade, na pós-modernidade encontram-se deslocadas. O sujeito vive nas fronteiras entre a tradição e a modernidade, num entrelugar conforme termo propagado por Bhabba (2005, p.19): “Nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do “presente”, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo “pós” [...]. Na opinião deste pesquisador vivemos num momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (idem).

Neste sentido este autor, não há mais como pensar as categorias bipolarizadas, como exemplo rural-urbano, negro-branco, eu-outro, pois no entremeio destes existe um entrelugar, uma passagem, um movimento de transformação onde uma coisa não é mais a mesma, mas também não é outra. Explicando melhor, neste trânsito entre um lugar e outro, há o encontro com “o novo” que não é parte de um passado contínuo e presente, é uma negociação entre o passado e presente que vai produzir um hibridismo, que reencena o passado e introduz novas interpretações reinventando a tradição (Idem).

Cinco avanços na teoria social e nas ciências humanas ocorridas no pensamento na modernidade tardia seriam então responsáveis pelos impactos e rupturas nos discursos do conhecimento moderno e no deslocamento das identidades e do sujeito racional, cartesiano, são apontados por Hall (2003). O primeiro é marcado pelo pensamento marxista que afirma que os homens fazem sua história, mas apenas sob condições que lhes são dadas o que deslocou duas proposições chaves da filosofia moderna: que há uma essência universal de homem e que essa essência é atributo de cada indivíduo singular, o qual é o sujeito real. O segundo dos deslocamentos está relacionado à descoberta do inconsciente por Freud, que mexe com a ideia de identidade e afirma que a sexualidade e a estrutura dos desejos humanos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente que funciona de acordo com uma lógica muito diferenciada. O

terceiro relaciona-se às descobertas de Ferdinand Saussure sobre a linguagem, para quem “nós não somos em nenhum sentido, autores das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua”. Não podemos nos utilizar da língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura. A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós, sendo, portanto, uma instituição social.

O quarto deslocamento parte do filósofo e historiador Michel Foucault e sua genealogia do sujeito moderno, onde destaca um novo tipo de poder que chama de poder disciplinar que consiste em manter as vidas, as atividades, o trabalho, a infelicidade e o prazer dos indivíduos, assim como a saúde física e moral, suas práticas sexuais e familiares sob estrito controle e disciplina com base no poder dos regimes administrativos, do conhecimento especializado dos profissionais e no conhecimento fornecido pelas ciências sociais. A ideia é produzir um ser humano tratado como um corpo dócil, inclusive com o controle dos seus discursos. E, finalmente, o quinto dos descentramentos está ligado ao feminismo, tanto como crítica teórica como enquanto movimento social. O feminismo questionou a noção de que homens e mulheres eram parte da mesma identidade.

Também a crise do Estado moderno é apontada pelo autor como responsável por estes distúrbios identitários. Para Hall (2003), as culturas nacionais em que nascemos se constituem uma das principais fontes de identidade cultural. Essas identidades não estão literalmente expressas e nossos genes, mas são formadas e transformadas no interior das representações construídas e partilhadas pelos indivíduos historicamente. Assim, uma nação é uma comunidade simbólica, diz o autor citando Anderson, e isso explica seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade. Ele argumenta que as culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais eram dadas à tribo, ao povo, a religião, foram transferidas nas sociedades ocidentais, à cultura nacional.

Menciona ainda o autor, que as diferenças étnicas e regionais foram gradualmente sendo colocadas, ao que chama de teto político do Estado Nação, que se tornou uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas. A formação de uma cultura nacional contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizar uma única língua vernácula dominante de

comunicação em toda nação, criando uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais como um sistema educacional nacional. A cultura nacional tornou-se assim uma característica chave da industrialização e um dispositivo da modernidade.

Explica Hall (2003), que as culturas nacionais são formadas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações, assim, uma cultura nacional é um discurso – um modo de constituir sentidos que influenciam e organizam, tanto nossas ações, quanto nossa concepção que temos de nós mesmos. Desse modo, as culturas nacionais, ao produzirem sentidos sobre a nação, produzem também sentidos com os quais podemos nos identificar, construir nossas identidades. Os elementos principais da ideia de cultura nacional são: narrativa de nação, contada e recontada em histórias, livros, com ênfase nas origens e construídas na tradição e intemporalidade; a invenção da tradição de natureza simbólica e ritual faz um discurso imputando valores e normas de comportamento a partir da repetição.

Toda nação possui um mito fundacional que traz a origem do povo e do seu caráter nacional num passado distante; a identidade nacional é também muitas vezes, simbolicamente enraizada na ideia de um povo original. Neste sentido, o discurso da identidade nacional, conclui o autor, não é assim tão moderno, visto que se equilibra entre o passado e o futuro; a cultura nacional atua como fonte de significados culturais, um foco de identificação e um sistema de representação.

Discutido a questão da construção da ideia de nação e cultura nacional, Hall, menciona que a cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica, uma vez que ela também é uma estrutura de poder cultural visto que a maioria das nações consiste em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de lutas e conquistas, muitas vezes de forma violenta. Diz que é preciso entender que as nações são compostas de diferentes classes sociais e diferentes grupos étnicos. Pois as nações modernas formam centros de impérios ou esferas neoimperiais de influência, exercendo uma hegemonia cultural sobre as culturas colonizadas.

Neste sentido, sugere o autor que pensemos as culturas nacionais como se constituindo de um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade da identidade. Para Hall, as nações modernas são híbridos culturais. As questões colocadas objetivam propiciar reflexões a respeito do problema da identidade

cultural na pós-modernidade, entendendo que as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de identidade, embora a grande maioria dos Estados Nação tenha assim pensando e adotado políticas assimilacionistas e integracionistas, na tentativa de construir a ideia de uma única cultura nacional, a exemplo do caso brasileiro com os indígenas, negros e suas outras minorias.

Assim, propõe o autor que, ao discutir se as identidades estão deslocadas, deve-se ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para costurar as diferenças numa única identidade. Para ele, o que estaria deslocando as identidades culturais nacionais seria um complexo de processos de forças e mudanças, chamado globalização, movimento este, que se refere àqueles processos atuantes em escala global que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando continuidades e organizações em novas combinações de um espaço tempo, tornando o mundo em realidade e experiência como um todo.

A globalização implica um movimento de distanciamento da ideia sociológica clássica da sociedade como um sistema bem delimitado e sua substituição por uma perspectiva que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo. As três consequências possíveis dessas transformações sobre os estados nacionais seria: desintegração das identidades nacionais e um crescimento da homogeneização cultural global; as identidades nacionais e outras identidades locais particularistas estariam sendo reforçada pela resistência a globalização e, as identidades nacionais estariam em declínio diante das novas identidades híbridas estão tomando conta em seu lugar.

Nesta direção, menciona Hall (2003) que o sujeito pós-moderno acompanha a transição societária de sua época e presencia a decadência das velhas identidades que estabilizavam seu mundo social. Vê-se confrontado e fragmentado em muitos, ao mesmo tempo em que observa a emergência de novas identidades (HALL, 2006). Ele não possui uma identidade fixa, essencial ou permanente. Essa identidade é móvel, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais os sujeitos são interpelados ou concebidos nos sistemas culturais pelos quais estão cercados. Ele é tragado pelas transformações estruturais das modernas sociedades, presenciadas no final do século XX, que estão mudando as identidades pessoais, a localização desse sujeito no mundo, abalando a ideia que se tinha de si como um sujeito integrado. Para este sociólogo:

À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, mais o sujeito se vê confrontado por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente (HALL, 2006, pp:7-9).

Esta parece ser a crise do homem pós-moderno: fragmentado, múltiplo e fluido (HALL, 2006; BAUMAN, 2009). As identidades, sua emergência, ressignificação e reconstrução no mundo contemporâneo são temáticas tratadas discursivamente como a crise desta época.

1.2. As Ciências Sociais e os “novos” discursos sobre identidade em tempos de globalização

Identidade e cultura foram por muito tempo objetos de estudo da Antropologia. Na atualidade, a identidade é talvez um dos termos mais presente e proferido nos discursos das Ciências Sociais e Humanas, sendo ele o responsável por diversos e intensos debates. Estudiosos deste fenômeno, como Fairclough (2008), Bhabba (2005), Bauman (2009, 2005,2001), Castells (2002), só para citar alguns, têm se debruçado para entender os sentidos e as novas condições produzidas a partir dos novos discursos identitários por populações até então silenciadas dentro dos Estados nacionais, como por exemplo, as indígenas.

Tratar o tema identidade, além de ser complexo por essência, possui muitas facetas e tem proporcionado um debate bastante fecundo e, por isso mesmo, tem sido estudado em diferentes perspectivas nas Ciências Humanas, seja na Antropologia, Sociologia, Psicanálise, Filosofia ou nas Ciências da Linguagem. O termo identidade tem se modificado em suas acepções ao longo da história e hoje se apresenta como um dos problemas centrais na discussão sobre indivíduo, cultura e suas relações na sociedade contemporânea, produzindo novos discursos sobre ela.

De acordo com Castells (2002), as identidades se constituem na fonte de significado e experiência de um povo, como se pode observar no trecho abaixo:

No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais, inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalecem sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, poder haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto representação, quanto na ação social (CASTELLS, 2002, p.22-23).

A este respeito, Castells (2002) chama a atenção para a necessidade de “estabelecer a distinção entre a identidade e o que tradicionalmente os sociólogos têm chamado de papéis e, conjunto de papéis”. De acordo com o autor, papéis são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade, como por exemplo “ser trabalhador, mãe, vizinho, militante, socialista, sindicalista, jogador de basquete, frequentador de uma determinada igreja e fumante”. No que tange às identidades, elas “constituem fonte de significado para os próprios atores, por eles originado e construído por meio de um processo de individuação” (p.22-3).

Assim, para melhor compreensão da discussão que se fará no próximo capítulo, julga-se necessário ainda compreender algumas questões mencionadas por Castells (2002):

Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para quê isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria prima fornecida pela história, pela geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como sua visão de tempo/espaço (p.23).

Ainda de acordo com o autor, é preciso compreender que a construção social da identidade sempre se dá em um contexto permeado por relações de poder. Neste sentido, distingue três formas e origens de construção de identidades: *a identidade legitimadora*: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; *a identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade; e, finalmente, *identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade, ao fazê-lo buscar a transformação da estrutura social.

O analista de discurso Charaudeau (2009) aponta três razões para considerar o tema das identidades sociais e discursivas como particularmente importantes:

A primeira é que, no domínio das ciências humanas e sociais, e diante da expansão da sociologia, este tema justifica a existência de uma disciplina da

linguagem em posição central, tecendo ligações entre elas: não há sociologia, nem psicologia social nem antropologia que não levem em conta os mecanismos languageiros. A segunda diz respeito às ciências da linguagem propriamente ditas, pois o tema das identidades sociais mostra a necessidade de distinguir a língua do discurso, num sentido inverso ao de uma certa representação que pretende que o discurso seja secundário em relação a língua: na realidade, o discurso é que é fundador da língua. [...] E é este, com efeito, o terceiro aspecto posto em evidência pelo tema das identidades: o da existência de um sujeito, o qual se constrói através de sua identidade discursiva, que, no entanto, nada seria sem uma identidade social a partir da qual se definir (CHARAUDEAU, 2009, p.1)

Segundo ainda Charaudeau (2009), as identidades se constroem sob um paradoxo: cada sujeito necessita do outro em sua diferença para tomar consciência de sua existência. No entanto, menciona o sujeito “ao mesmo tempo desconfia deste outro e sente necessidade de rejeitá-lo ou de torná-los semelhante para eliminar a diferença” (2009, p.2). Este autor define a existência de dois tipos de identidades: as identidades sociais e as discursivas. As identidades sociais apresentam como peculiaridade a necessidade de serem reconhecidas pelos outros, sendo assim algo “atribuído – reconhecido”. Já as identidades discursivas, para ele, apresentam a particularidade de serem construídas “com o base nos modos de tomada da palavra, na organização enunciativa do discurso e na manipulação dos imaginários sócio - discursivos. Ao contrario da identidade social, a identidade discursiva é sempre algo a construir - em construção” (2009, p.6).

Neste rumo, autores como Castells (2002), Agier (2001), Bauman (2005), Mendes (2002), dentre outros tem destacado, por um lado, a crise identitária vivenciada nas ultimas décadas do século XX e inicio do século XXI e, por outro a força dos movimentos identitários em todos os cantos do planeta. Castells (2002), por exemplo, menciona que temos vivenciado nas ultimas décadas o avanço de demonstrações poderosas de identidade coletiva que desafiam a globalização e o cosmopolitismo em função da singularidade cultural e do controle das pessoas sobre suas próprias vidas e ambientes.

Para Agier (2001, p.7), os distúrbios identitários em tempos de globalização estão provocando “sentimentos de perda de identidade são compensados pela procura ou criação de novos contextos e retóricas a respeito delas. Essa busca de referencia é observada em movimentos, por um lado, localizados por diversas regiões do planeta - que pedem reconstruções globais de identidades nacionais e étnicas e, por outro, nas localidades dentro de estados nacionais minorias lutam pelo direito e reconhecimento da diferença.

Assim, dentro da arena global, podem ser citados: a guerra entre croatas muçulmanos e sérvios na antiga Iugoslávia; os conflitos entre armênios e os azeris, no Azerbaijão, antiga República da União Soviética; o combate dos zapatistas no México e dos povos indígenas no Brasil e América Latina (HUNTINGTON, 1997; CASTELLS, 1999). Nas arenas locais, as reivindicações envolvem os novos movimentos sociais: de mulheres, de luta pela reforma agrária, pelo direito sexual, dentre outros (GOHN, 2003). Caso exemplar no Brasil são as populações indígenas.

Bauman (2005) menciona que, se por um lado, encontram-se aqueles da hierarquia global emergente que constituem e desarticulam as suas identidades mais ou menos à própria vontade, escolhendo-as no leque de ofertas extraordinariamente amplo, de abrangência planetária; por outro lado, há aqueles que “tiveram negado acesso a escolha da identidade, que não têm direito de manifestar as suas preferências e que no final se veem oprimidos por identidades aplicadas e impostas por outras identidades de que eles próprios se ressentem, mas não tem permissão de abandonar nem das quais se livrar” (p. 44).

Assim, para este autor, as políticas de identidade hoje falam a linguagem dos que foram marginalizados pela globalização e que estiveram por tanto tempo “aprisionados” pelas identidades nacionais, tratadas como “identidades menores”. Hoje com o colapso do Estado Nação, o Estado moderno, que classificava as identidades, perdeu o direito sobre elas e, hoje, estes “marginalizados” levantam discursos de auto-identificação perante o Estado exigindo políticas de reconhecimento e compensatórias.

As mudanças, desencadeadas pela globalização, provocaram a emergência de novos discursos e reposicionando os “já ditos”, estão também deslocando os sujeitos para uma nova ordem do discurso. Questões antes hegemônicas e fechadas a respeito da cultura, direito e identidade, construídas dentro do projeto de Estado Nação e pela própria ciência, são colocadas em xeque diante das novas condições apresentadas com o fim de algumas fronteiras culturais e étnicas.

Tais questões estão relacionadas ao que Fairclough (2008:248) caracteriza como as três tendências atuais que marcam a pós-modernidade: a democratização, a comodificação e a tecnologização que permitiram a produção de novos discursos. A democratização do discurso é compreendida pelo autor como a retirada das desigualdades e assimetrias dos direitos, das obrigações e dos prestígios discursivo e lingüístico de grupo e de pessoas. De acordo com este autor, cinco áreas

exemplificam onde ocorreram às democratizações discursivas, onde se pode citar: a das relações entre línguas e dialetos sociais; o acesso a tipos de discurso de prestígio; a eliminação de demarcadores explícitos de poder em tipos de discurso institucionais com relações desiguais de poder; uma tendência à informalidade das línguas, e, as mudanças nas práticas referentes ao gênero e à linguagem.

A comoditização dos discursos é entendida como o processo pelo qual os domínios e as instituições sociais, cujo propósito não seja produzir mercadorias no sentido econômico restrito de artigos para a venda, vêm, não obstante, a serem organizados e definidos em termos de produção, distribuição e consumo de mercadorias, ou seja, a colonização de ordens dos discursos institucional voltado para a produção e bens e consumo. E, finalmente, a tecnologização do discurso está ligada às tecnologias discursivas (FAIRCLOUGH, 2008:248-249).

As mudanças discursivas abriram, por um lado, a possibilidade de mudança social e de tomada da palavra “institucionalizada” por minorias étnicas e grupos antes excluídos socialmente e, por outro, trouxe a discussão a respeito do direito a uma identidade diferenciada, rompendo com velhas ideias construídas e cristalizadas a respeito de gênero, educação, visão de mundo e alteridade, possibilitando mudanças no uso linguístico, provocando deslocamentos de usos comunicativos da linguagem e reposicionando o sujeito no discurso até então hegemônico (FAIRCLOUGH, 2008).

1.3. Crise do Estado moderno, crise de identidades?

Com o advento do Estado moderno, surge a identidade precisou de muita coerção e convencimento para se concretizar e consolidar. A análise “feita por Bauman (2005) esclarece que: “a ideia de” identidade” nasceu da crise do pertencimento e do esforço que ela desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” (p. 26) e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia – recriar a realidade “semelhança da ideia”. O Estado moderno procurou de todas as formas obrigar todas as pessoas que se encontravam em seu domínio territorial a professarem uma identidade nacional em detrimento das identidades locais. Os Estados então não reconheciam outras identidades que competissem e se opusessem a identidade hegemônica nacional e as minorias étnicas ficaram silenciadas dentro do projeto deste Estado.

A crise vivenciada pelo estado de bem-estar social acabou por gerar uma sensação de insegurança aos sujeitos, os quais, sem a proteção do Estado moderno, perderam os “alicerces” que firmavam suas “identidades”. Até essa crise, era o Estado que classificava, autorizava e endossava identidades “menores”, dentro do projeto maior de identidade nacional. Assim, diz Bauman (2005, p.13), “falamos de identidade em razão do colapso daquelas instituições que [...] por muitos anos constituíram as premissas sobre as quais se construiu a sociedade moderna”.

Para este sociólogo, a questão da identidade só surge e vira objeto de estudo no momento em que as identidades passam a se transformar em um problema e somos confrontados diante do outro a nos posicionarmos em relação ao que somos. Essa referência está ligada à vivência de uma experiência que lhe ocorreu por ocasião da entrega do título de doutor *honoris causa*, outorgado pela Universidade Charles de Praga. Bauman, em entrevista a Benedetto Vecchi, disse que seu dilema identitário foi vivido quando perguntado da escolha do hino Polonês ou o da Grã-Bretanha para aquela cerimônia. De descendência polonesa, ele refugiou-se na Grã-Bretanha, ganhando uma segunda cidadania, embora nunca tenha tido a esperança de ser confundido com um britânico. Instaurado o dilema, mesmo tendo perdido a cidadania polonesa e não sendo inglês de nascença, optou por escolher o hino da Europa. Nas palavras deles:

Cito o pequeno episódio porque este reúne, resumidamente, a maioria dos dilemas inquietantes e das escolhas obsedantes que tendem a fazer da “identidade” um tema de graves preocupações e agitadas controvérsias. As pessoas em busca de identidade de veem invariavelmente diante da tarefa intimidadora de alcançar o “impossível” [...] (op.cit:16).

Neste contexto, a proposição acima revelada pelo sociólogo de origem polonesa, é elucidativa para refletir e traçar um paralelo com sujeitos indígenas da cidade de Boa Vista, que são instigados e confrontados a todo o momento a se posicionarem tanto na sua identidade e identificação, quanto na relação de pertencimento, vivendo entre um lá (comunidade indígena) e um cá (cidade) com o propósito de construir discursivamente seu pertencimento a um lugar, pois de acordo com Bauman:

O anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. Embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, “nem-um-nem-outro”, torna-se a longo

prazo uma condição enervante e produtora de identidade (op.cit: p.35).

Esse pensador sustenta que essa condição enervante e produtora de identidade só ocorre quando “tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis [...]”. Neste sentido, ele acrescenta que “[...] quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer “natural”, predeterminada e inegociável, a “identificação” se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um “nós” a que possam pedir acesso (op.cit. p. 30). Assim, as novas condições impostas pela chamada da Modernidade Líquida provocam um sentimento de incapacidade e insegurança nos indivíduos. Pois, para Bauman (2009):

[...] as realizações individuais não podem mais solidificar-se em posses permanentes porque, em um piscar de olhos, os ativos se transformam em passivos, e as capacidades em incapacidades. As condições de ação e as estratégias de reação envelhecem rapidamente e se tornam obsoletas antes de os atores terem uma chance de aprendê-la efetivamente (p. 7).

Esse sociólogo analisa que “as identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno vôo, usando seus próprios recursos e ferramentas” e a globalização vai ofertar uma grande variedade de identidades descartáveis e temporárias (idem,2005:35). É um sujeito que está em busca de si e necessita do outro para referenciar-se. Neste rumo, com tanta oferta de identidades na globalização, como pensar os movimentos identitários nas localidades que reivindicam identidades ancestrais, e buscam um ponto referencial de existência em contexto urbano? Nesse sentido, se coloca o paradoxo entre o global e o local, um desafio constante para a Sociologia e a Antropologia.

1.4. O “retorno” à comunidade

Enquanto a Sociologia analisa os efeitos das questões globais sobre as identidades sociais dos indivíduos, a Antropologia, por sua vez, se depara com novas questões para entender o movimento entre cultura e identidade, observado nas localidades por todos os cantos do planeta, que, para Agier (2001), tem estreita relação com os distúrbios identitários em tempos de globalização. A globalização, por um lado:

[...] coloca em questão, pelo acesso maciço aos transportes e às comunicações, as fronteiras territoriais locais e a relação entre lugares e identidades. Por outro, a circulação rápida das informações, das ideologias e das imagens acarreta dissociações entre lugares e culturas. Nesse quadro, os sentimentos de perda de identidade são compensados pela procura ou criação de novos contextos e retóricas identitárias (AGIER, 2001, p. 7).

Essas indagações trazem desafios às ciências, especialmente a Antropologia no que se refere a pensar as relações entre cultura e identidade e a produzir novas ferramentas teóricas atualizadas para dar conta do fenômeno e suas relações. Numa tentativa para compreensão do jogo discursivo sobre as identidades, sobre o “ser ou não”, entre o “ser e o estar”, sobre quem pertence e quem não pertence a uma cultura ou grupo étnico e identitário, faz-se necessário compreender os sistemas de representação social, culturalmente partilhadas. Os sistemas de representação são criados pela cultura e partilhados a partir da linguagem. Segundo Silva (2000):

A representação é, pois, um processo de produção de significados sociais através dos diferentes discursos. Os significados têm, pois, que ser criados. Eles não preexistem como coisas no mundo social. É através dos significados, contidos nos diferentes discursos, que o mundo social é representado e conhecido de uma certa forma, bastante particular e que o eu é produzido (SILVA, 2000, p :199).

Assim como as representações são produzidas pela e na cultura, a diferença e a identidade são produzidas no e pelo discurso. A identidade depende da diferença, assim como a diferença depende da identidade, sendo, portanto, relacionais. A identidade e a diferença funcionam como a relação de pertinência na teoria dos conjuntos matemáticos, pois que vão se traduzir em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído no jogo das identidades. Afirmar a identidade, explica Silva (2000, p: 199) significa, portanto demarcar fronteiras, fazendo a distinção entre o que fica dentro e o que fica fora.

Para tanto, a identidade e a diferença, como criação da linguagem e como construção social, precisam ser ativadas em situações comunicativas. Moita Lopes (2003) diz:

[...] todo uso da linguagem envolve ação humana em reação a alguém em um contexto interacional específico. Ou seja, todo uso da linguagem envolve alteridade [...] e situacionalidade [...]. Assim, é impossível pensar o discurso sem focalizar os sujeitos envolvidos em um contexto de produção: todo discurso provém de alguém que tem suas marcas identitárias específicas que o localizam na vida social e que o posicionam no discurso

de um modo singular assim como seus interlocutores (MOITA LOPES, 2003, p. 19).

Dentre as práticas discursivas, as narrativas têm sido vistas com uma das mais importantes, pois contêm história sobre nós e o mundo e auxiliam a dar sentido à ordem, às coisas do mundo e a estabilizar e fixar nosso eu. Larrossa (2001), explica:

O poder de narrar está estreitamente ligado à produção de nossas identidades sociais. “É contando histórias, nossas próprias histórias, o que acontece e o sentido que damos ao que nos acontece, que dão a nós próprios uma identidade no tempo (LARROSA, 1994, apud Silva, 2001, p. 205).

Vemos aí, o sentido da busca por uma ancestralidade, por símbolos e histórias comuns, por uma língua, de muitos dos movimentos culturais, religiosos e étnicos na atualidade, numa procura por uma “essencialidade” nas narrativas sobre seu pertencimento. A esse respeito, Carneiro da Cunha diz que:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura do contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos (CARNEIRO da CUNHA, 1997, p.99).

Embora a língua venha sendo um dos pontos mais enfatizados em torno das reivindicações identitárias na atualidade, por ser um sistema simbólico que organiza toda a percepção de mundo, e ser um elemento diferenciador de um povo (em situação de diáspora), diz Carneiro da Cunha (1987, p. 100), “é difícil conservar na diáspora por muitas gerações, e quando se o consegue, ela perde a plasticidade e se petrifica”, assim, somos levados a crer que as construções identitárias são ressignificadas dentro dos processos discursivos numa reinterpretação e dinamização da cultura.

1.5. Discurso, mudança social e poder.

A linguagem é uma instituição social e os discursos e seus sentidos já estão em processo quando nascemos. Ao nascermos entramos nesse processo, logo eles não se originam em nós. Neste sentido é que teóricos da Análise do Discurso, como Orlandi, colocam a noção de formação discursiva como básica na AD. É essa noção que permite compreender o processo de produção de sentidos, a sua relação com a

ideologia e que também dá ao analista a possibilidade de estabelecer regularidades no funcionamento do discurso.

A linguagem pré-existe aos indivíduos e não é neutra, diz Orlandi (2001), expressando também relações de poder, classe, sexo, “raça”, por isso é também um sistema social permeado de ideologia. A este respeito, Fiorin acrescenta que:

As visões de mundo não se desvinculam da linguagem, porque a ideologia vista como algo imanente à realidade é indiscutivelmente indissociável da linguagem. As ideias e, por conseguinte, os discursos são expressões da vida real. A realidade exprime-se pelos discursos (FIORIN, 2007: 33).

Ao analisar a questão da historicidade do discurso materializado na língua, Orlandi ainda afirma que:

[...] o discurso é histórico porque se produz em condições determinadas e projeta-se no “ futuro”, mas também é histórico porque cria tradição, passado, e influencia novos acontecimentos. Atua sobre a linguagem e opera no plano da ideologia, que não é assim, mera percepção do mundo ou representação do real (Idem, 2008,p: 42).

O discurso neste trabalho é compreendido como “*uma prática social, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado*”(FAIRCLOUGH, 2008, p: 91).

Os discursos funcionam de acordo com certos fatores: um primeiro seria a relação de sentido como afirma Fairclough (2008, p: 39), visto que os discursos se relacionam a outros discursos e os sentidos são produzidos e resultantes destas relações. Um discurso, diz ele, aponta para outros que o sustentam, assim como, para dizeres futuros. Isto permite que o sujeito seja capaz de se colocar no lugar do interlocutor antecipando-se quanto ao sentido produzido pelas palavras.

Ainda, segundo o autor, o sentido não existe em si, mas é determinado pelas posições ideológicas colocados em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas. Dependendo das posições na ordem do discurso daqueles que as empregam, as palavras podem mudar de sentido (FAIRCLOUGH, 2008, pp: 42-43).

Outro fator que deve ser analisado são as condições de produção do discurso. Para tanto é preciso buscar compreender os sujeitos do discurso e a situação dos discursos (ORLANDI, 2009, p.30) sendo a memória parte da produção do discurso. Segundo Orlandi, a forma como a memória ativa os discursos e seus

sentidos faz valer as condições de produção. Essas condições incluem o contexto sócio-histórico e ideológico.

A memória é tratada como interdiscurso. Este é definido por Orlandi (2009) como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. O saber discursivo é o que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito e que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavras. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada. Isto leva a autora acima citada a dizer que:

O dizer não é uma propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas” palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. [...]
[...] O fato de que há um já-dito, que sustenta a possibilidade mesma de todo dizer, é fundamental para se compreender o funcionamento do discurso, sua relação com os sujeitos e com a ideologia. A observação do interdiscurso nos permite, [...] remeter o dizer da fala a toda a uma filiação de dizeres, a uma memória, e a identifica-lo em sua historicidade, em sua significância, mostrando seus compromissos políticos e ideológicos. (ORLANDI, 2009, p.32)

De acordo com Orlandi (2008, p.43), a formação discursiva revela relações de poder e posições do sujeito no discurso a partir de uma dada conjuntura sócio-histórica, que vai determinar o que pode e deve ser dito. Assim, os sentidos do discurso se constituem porque aquilo que o sujeito diz se inscreve em uma formação discursiva e não outra, e isto resulta em um sentido e não outro, visto que as palavras não têm um sentido nelas mesmas, elas derivam seus sentidos das formações discursivas em que estão inscritas. As formações discursivas, por sua vez, representam no discurso as formações ideológicas, portanto, os sentidos sempre são determinados ideologicamente.

São muitos os teóricos que argumentam que a base da cultura é constituída pela linguagem (GONZÁLEZ e DOMINGOS, 2005). O indivíduo só se torna humano a partir da vivência em grupo e, sem a comunicação (a linguagem) a parte humana do homem não tem como se desenvolver, pois os significados de uma cultura são construídos e partilhados pela linguagem (BERGER e BERGER, 1998).

Sendo um importante instrumento de controle da sociedade sobre os indivíduos, a linguagem, segundo Silva (2000), tem o poder de definir a identidade/ similitude e diferença, uma vez que elas são resultados de um processo de produção simbólica e discursiva. Tanto a identidade quanto a diferença, na opinião

do autor supracitado, são produtos de relações sociais e, como tais, estão sujeitas a vetores de força e relação de poder. A este respeito, Orlandi concebe:

A linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade social. Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive. O trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana (ibid, 2001, p.15).

Sempre, no jogo discursivo, a produção e construção de identidade levam em conta quem fala, sobre o que se fala, sobre quem está falando e em que posição o sujeito se situa o discurso, verificando as relações de poder. A este respeito observa Silva (2000):

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. [...] o poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (SILVA, 2000, p. 81).

A citação acima é elucidativa para reflexão sobre o jogo identitário. Magalhães (2001) observa que as relações sociais estão fundadas na noção de poder e, por consequência na relação de dominação e de dominado. Neste sentido, pode-se então dizer que o discurso pode ser visto tanto como um instrumento de dominação quanto de mudança.

Assim, nesta seção discutiu-se a relação entre as formações sociais e as formações discursivas na produção de discursos sobre identidade. Nas discussões a seguir procurou-se tratar de discutir como se constroem as formações discursivas a respeito do indígena a partir do projeto colonizador europeu e das ideias a respeito do não europeu que circulavam a época do descobrimento e como estas ideias se reproduzem no Brasil-Colônia e República, se cristalizando no discurso e imaginário nacional.

CAPITULO II

A CONSTITUIÇÃO DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE O INDÍGENA PELO EUROPEU QUE SE CRISTALIZARAM NO “NOVO MUNDO”

Busca-se nesta seção compreender como foram produzidas as representações sobre os povos indígenas, pois é essencial para entender como se deu a produção da diferença do europeu diante do outro do Novo Mundo e por sua vez localizar os processos relativos a constituição do discurso sobre a identidade indígena. Entende-se que a Formação Discursiva, [...] “delimita ‘aquilo que pode e deve ser dito por um sujeito em uma dada posição discursiva, em um momento, em uma conjuntura dada’ (Haroche, Henry, Pêcheux, 1975 apud, ORLANDI, 1999, p.62).

Discute-se como e em que contexto surgem as formações discursivas sobre o indígena e as questões ideológicas que atravessam tal discurso produzido pelo europeu ao encontrar o “Novo Mundo”. Para tanto, se considerou importante compreender que o conceito de índio é uma invenção europeia e está relacionada à ideia de um povo vivendo no Oriente, num país chamado Índia. Ao descobrir o Novo Mundo, o europeu assim batizou seus habitantes, construindo de forma genérica uma identidade indígena para todos aqueles povos que viviam nas Américas e assim difundindo e cristalizando esta denominação a eles.

De acordo com o dicionário Aurélio, índio significa habitante das terras americanas e assim designado pelos “descobridores” europeus (FERREIRA, 1993). De acordo com o Estatuto do Índio, este é definido assim: “índio ou silvícola é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (SANTILLI, 2005, p.135).

Essa identidade atribuída pelo conquistador, durante muito tempo oscilou discursivamente a respeito do ser “encontrado” no Novo Mundo, retratado em alguns poucos como o “bom selvagem”, e em outros como um ser “atrasado”, selvagem, com condição humana precária.

Para entender como se formou o discurso sobre os habitantes do Novo Mundo e a ele foi atribuída esta denominação que posteriormente transforma-se numa autoidentificação, é preciso compreender o contexto histórico, social, científico

e ideológico europeu da época do descobrimento. Esta é a discussão que se faz a seguir de como se constituem esses discursos.

2.1. A descoberta das diferenças no encontro do “velho” com o novo mundo a construção da ideia sobre o outro pelo europeu.

O encontro do europeu com os habitantes do Novo Mundo propiciou a descoberta das diferenças e a partir delas ocorreram as construções e a constituição da identidade do europeu frente ou diante do outro levando inclusive ao surgimento de uma nova ciência, a antropologia, que passa a estudar o outro não europeu e seus costumes tão diferentes. Neide Gondim, em seu livro “A invenção da Amazônia”, se propõe a mostrar as diferentes situações de apreensão discursiva sobre a Amazônia e seus habitantes a partir do encontro do europeu com os mesmos.

Para esta autora, a Amazônia não foi descoberta, sequer construída no imaginário europeu. Ela foi inventada e a narrativa sobre ela começa a partir da construção da Índia, ideia fabricada pela historiografia Greco-Romana, através do relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes. Nela se inclui a mitologia indiana.

Diz Gondim (1994), que a primeira viagem ao Novo Mundo se fez acompanhar por esse imaginário que influenciou a visão do europeu sobre essas terras jamais vistas, o chamado Novo Mundo. Menciona, a pesquisadora, que o imaginário do homem medieval estava povoado de lendas que descreviam um mundo fantástico oriental, retratado nos relatos de Marco Polo e outros, em histórias que falavam de povos estranhos, grotescos e monstruosos.

Essas formações discursivas sobre a existência de um outro mundo, reproduzidas desde a antiguidade e encontradas nos escritos de Heródoto, Alexandre o Grande, Gengis Khan e também dos cruzados na busca da cidade sagrada e ainda nas narrativas sobre a misteriosa Índia, emergiram na memória com a descoberta do Novo Mundo por Colombo que, acreditando ter chegado às índias, batizou os habitantes desta terra como índios. Esse imaginário contribuiu para a formação discursiva a respeito do outro “encontrado” pelos europeus.

O encontro do europeu com os habitantes do Novo Mundo os levou à necessidade de enquadrar essas populações em seus universos discursivos míticos

e culturais. De acordo com Oliveira e Freire (2006), nos primeiros contatos durante do sec. XVI, os índios eram identificados nos relatos sobre o novo mundo “como “gentios” (pagãos), “brasis”, “negros da terra”(índios escravizados) e “índios” (índios aldeados) (Cunha, 1993 apud OLIVEIRA e FREIRE, 2006,p. 25). Pensando ter encontrado o paraíso, Pero Vaz de Caminha, em sua carta escrita ao rei Dom Manuel, os compara aos primeiros habitantes do Jardim do Éden. Assim são descritos os habitantes deste Novo Mundo:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos [...] se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa (Caminha, 1999:54 apud OLIVEIRA E FREIRE, 2006,p. 26).

No discurso inicial de Pero Vaz de Caminha a diferença inicialmente como perigo, mas como algo de deslumbramento e demonstra já a intenção do projeto colonialista de submeter esses povos a cultura e religião europeias. O indígena é percebido com um ser pacífico e inocente.

Menciona Gondim (1994) que as apreensões discursivas sobre o novo mundo e seus habitantes que se deu ao longo dos três séculos iniciais da descoberta que oscila entre o sentimento inicial de estranhamento, seguido pela visão do desconhecido e pelo encantamento com ele; entre o acontecido e o imaginado, a realidade e a quimera, o possível e o insólito, a história e a utopia. Passado o momento de deslumbramento, começam a se construir novos discursos sobre os habitantes das Américas. Os costumes e o modo de vida dos indígenas

As diferenças de costumes diante dos europeus eram enfatizadas pelas práticas tidas como bárbaras, como a antropofagia. Diz Laplantine (2005) que

A gênese da reflexão antropológica é contemporânea à descoberta do Novo Mundo. O renascimento explora espaços até então desconhecidos e começa a elaborar discursos sobre os habitantes que povoam aqueles espaços. A grande questão que é então colocada, e que nasce desse primeiro confronto visual com a alteridade, é a seguinte: aqueles que acabaram de serem descobertos pertencem a humanidade? O critério essencial, para saber se convém atribuir-lhes um estatuto humano é, na época, religioso: o selvagem tem uma alma? O pecado original também lhes diz respeito? Questão capital para os missionários, já que da resposta irá depender o fato de saber se é possível trazer-lhes revelação (LAPLANTINE, 2005, p. 37-38).

A questão da humanidade indígena bem como a ideia que se construirá sobre o povo do Novo Mundo estará permeada pela ideologia da época marcada por um contexto de fome, pestes e convulsões e transformações sociais, onde homens daquela época, e que, segundo Gondim (1994), sonhavam encontrar o paraíso e a fonte da eterna juventude localizada num grande rio neste local Aprazível, fonte de riqueza e do Éden terrestre.

Orellana, menciona Gondim, acreditava ter encontrado esse local e a partir daí constrói todo um discurso imaginário do eldorado na Amazônia. A “descoberta” do Novo Mundo se torna matéria para as deduções teóricas de cientistas de gabinete especialmente sobre a temática racial. Assim, afirma a autora, a Amazônia e seu povo começam a ser inventados pelo e no discurso do europeu. Participam desta invenção Montesquieu, Buffon, Hobbes, Locke, Rousseau, que farão reflexões sobre o homem americano e a partir das quais outros pesquisadores irão dialogar.

Não há um consenso se os habitantes do Novo Mundo são ou não “habitantes do paraíso”. No debate que se instala à época sobre esse outro estão presentes nas críticas a própria crise vivenciada pela sociedade europeia. Laplantine informa que nesse período duas ideologias concorrentes se esboçam: “[...] mas das quais uma consiste no simétrico invertido da outra: a *recusa do estranho* apreendido a partir de uma falta, e cujo corolário é a boa consciência que se tem sobre si e sua sociedade; a *fascinação pelo estranho* cujo corolário é a má consciência que se tem sobre si e sua sociedade”(LAPLANTINE, 2005,p. 38). O debate entre las Casas e o jurista Sepulvera, em 1550 na Espanha, citado por Laplantine, cujo fragmento é apresentado a seguir, demonstra bem essa dupla posição e a ideia do bom e do mau selvagem que começa a se construir.

Las CASAS:

Àqueles que pretendem que os índios são bárbaros, responderemos que essas pessoas têm aldeias, vilas, cidades, reis, senhores e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa.[...] Esses povos igualavam ou até superavam muitas nações e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa.[...]Esses povos igualavam ou até superavam muitas nações do mundo conhecidas como policiadas e razoáveis, e não eram inferiores a nenhuma delas. Assim, igualavam-se aos gregos e os romanos, e até, em alguns de seus costumes, os superavam. Eles superavam também a Inglaterra, a França, e algumas de nossas regiões da Espanha. [...] Pois a maioria dessas nações do mundo, senão todas, foram muito mais pervertida, irracionais e depravadas, e deram mostra de muito menos prudência e sagacidade em sua forma de se governarem e exercerem as virtudes morais. Nós mesmos fomos piores, no tempo de nossos ancestrais e sobre toda a extensão de nossa Espanha,

pela barbárie de nosso modo de vida e pela depravação de nossos costumes (LAS CASAS *apud* LAPLANTINE, 2005, p.38-39).

Note-se que Las CASAS reconhece a diversidade dos povos do novo Mundo, mas, ao compará-los a vida da sociedade europeia, o indígena seria mais civilizado que o próprio europeu.

Já para Sepúlveda essas sociedades deveriam ser submetidas ao domínio europeu :

Àqueles que superam os outros em prudência e razão, mesmo que não sejam superiores em força física, aqueles são, por natureza, os senhores; ao contrario, porém, os preguiçosos, os espíritos lentos, mesmo que tenham as forças físicas para cumprir todas as tarefas necessárias, são por natureza servos, e vemos isso sancionado pela própria lei divina. Tais são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme o direito natural que essas pessoas sejam submetidas ao império dos príncipes e das nações mais culturas e humanas, de modo que, graças à virtude e destas e à prudência de suas leis, eles abandonem a barbárie e se conformem a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se eles recusarem esse império, pode-se impô-lo como o declara o direito natural que os homens honrados, inteligentes, virtuosos e humanos dominem aqueles que não tem virtudes (SEPULVERA *apud* LAPLANTINE, 2005,p.39).

Assim, vê-se que as construções discursivas sobre o outro - habitante do Novo Mundo- que se faz no século XVI, permanecem cristalizadas no imaginário social até os dias atuais e são ainda responsáveis pelas visões etnocêntricas e estereótipos construídos sobre o indígena. Aponta, ainda, esse antropólogo que os critérios de utilizados pelos europeus para conferir ou não aos índios o estatuto humano estavam relacionados a:

[...] a aparência física: eles estão nus ou “vestidos de peles de animais; Os comportamentos alimentares: eles “comem carne crua”, e é todo o imaginário do canibalismo que irá aqui se elaborar; A inteligência tal como pode ser apreendida a partir da linguagem: eles falam “uma língua ininteligível”. Assim, não acreditando em Deus, não tendo alma, não tendo acesso à linguagem, sendo assustadoramente feio e alimentando-se como um animal, o selvagem é apreendido nos modos de um bestiário. E á esse discurso sobre a alteridade que recorre constantemente à metáfora zoológica, abre o grande leque das ausências: sem moral, sem religião, sem lei, sem escrita, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro (LAPLANTINE, 2005, p.41)

Vê-se, a partir do fragmento acima que a imagem construída pelo ocidental da alteridade indígena oscilou num movimento pendular historicamente entre o bom e o mau selvagem: ora o indígena era um monstro, ora era belo, ora era bom , ora era mau, ora era ingênuo, ora era selvagem, oscilações essas que podem ser

acompanhadas no decorrer do discurso da própria ciência antropológica desde seus princípios e num debate que ainda permanece nos dias atuais.

2.2. Do discurso colonial aos dias atuais

Os discursos europeus são revozeados no Brasil colônia e as construções discursivas elaboradas pelos europeus sobre os indígenas ainda estão bastante cristalizadas no imaginário do país. Arruda (2001) afirma que as sociedades indígenas no Brasil “tem sido um campo fértil para as mais diversas projeções, balizadas ao longo da história do Brasil por duas visões contraditórias: a do índio como metáfora de liberdade e a do índio como imagem de “atraso” a ser superado” (2001, p.45). Há que se observar que estas visões são utilizadas em diferentes momentos históricos, ora para enfatizar o indígena como “bom selvagem”, com símbolo da nação brasileira, ora como empecilho ao progresso, ao desenvolvimento, necessitando para tanto ser integrado à sociedade nacional.

Ao falar da política indigenista brasileira, Davis (1978) observa que no final do século XIX e início do século XX, os intelectuais brasileiros sofreram forte influência de professores tanto de origem alemã, quanto francesa. De um lado, havia o pensamento alemão, que trazia em seu bojo teorias racistas por professores que “ensinavam teorias sociais nas universidades de São Paulo e muitas missões europeias pediam a ação governamental imediata para proteger a vida dos colonos europeus no Brasil” (DAVIS, 1978, p.24). Sob influência deste tipo de pensamento, congressistas brasileiros chegaram a discutir a possibilidade de usar táticas de extermínio que os militares americanos praticaram contra os índios na ocupação da América do Norte (*op.cit* , p. 23).

Por outro lado, havia aqueles intelectuais influenciados pelas sociedades científicas e filantrópicas francesas e seus ideais positivistas que faziam forte reação às teorias racistas e pseudocientíficas que tomavam conta de alguns círculos cosmopolitas no Brasil e passaram a pressionar o Governo brasileiro para proteger as populações indígenas remanescentes do país. Menciona Davis (1978) que estes intelectuais de base humanista francesa acreditavam que “com o tempo os índios assumiriam seu lugar como cidadãos da recém-criada República Brasileira” (p.24). Um dos grandes porta-vozes desta corrente era o jovem oficial do exército Candido Mariano da Silva Rondon. As ideias destas duas correntes seriam responsáveis pela construção dos discursos sobre os indígenas

O lugar do indígena construído pelo discurso oficial brasileiro, a partir da Proclamação da República de 1889, foi ideologicamente determinado como um ser relativamente incapaz. Esse discurso sustentado por ideias positivistas apregoava ser uma questão de tempo até a total integração deles à sociedade nacional e, por a eles ter sido dada uma condição de transitoriedade na sociedade nacional, até que fossem diluídos dentro de uma cultura nacional, perdendo sua especificidade enquanto povo específico (MATOS, 1999).

Ao índio então coube um lugar subalterno no discurso, como também ao negro e algumas outras minorias. A esse respeito, Foucault (2008) diz que, nas sociedades, sempre existiram aqueles que podem e aqueles que não podem falar, logo, temos determinados rituais da palavra que separam, em uma comunidade de falantes, aqueles que têm o direito de falar e de dizer em um determinado campo discursivo.

É por esse motivo que se torna importante compreender as condições sociais e culturais que afetaram a produção discursiva sobre o indígena no Brasil, a partir dos lugares ideologicamente marcados na ordem do discurso. Os índios foram, durante muito tempo, tidos como um entrave à modernização do país e mantidos sob controle discursivo do Estado. Uma das formas de monopólio foi o controle dos discursos a respeito deles. O discurso sobre identidades, por muito tempo esteve sob o controle do Estado nacional, conseqüentemente, cabia ao Estado o poder de reconhecer e definir as identidades. Quaisquer outras identidades que viessem a competir e se opor à identidade hegemônica nacional ficariam silenciadas dentro dos projetos do Estado nacional (BAUMANN, 2005).

De acordo com Foucault (2008), vivemos em uma sociedade que se caracteriza, por um lado, em venerar alguns discursos, mas, por outro, tem por eles determinados receios, por isso procura mantê-los sobre controle. Menciona ainda o autor da Ordem do Discurso, que:

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem a função de conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (p. 9).

Nota-se que, para o projeto colonizador português, era preciso conjurar os poderes e perigos que os habitantes nativos do Novo Mundo poderiam significar.

Para tanto, era preciso manter sob controle os discursos sobre sua condição humana e seu papel histórico e social.

Para este autor, os discursos sempre foram fortes instrumentos de dominação e poder e muito usados para o assujeitamento de grupos sociais no contexto histórico, pois como observa Foucault em nossa sociedade alguns discursos são interditados. Diz ele: “sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2008, p.9).

Outras formas de controle utilizadas são: a exclusão de sujeitos do discurso como exemplo dos “loucos” e a disciplina colocada por Foucault como um dos princípios da produção do discurso.

Trata-se de determinar condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles. Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes) enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, a disposição de cada sujeito que fala (FOUCAULT, 2008, p.36)

Se observarmos o processo histórico e a produção dos discursos sobre os indígenas, o negro e outras minorias, eles foram produzidos por terceiros e assujeitados no discurso. O indígena, por exemplo, durante muito tempo permaneceu tutelado pelo Estado onde seus tutores falavam por eles, visto não apresentarem as condições e as exigências para falarem sobre si próprios. influenciados por ideias positivistas e evolucionistas, os portugueses, bem como os europeus de uma forma geral, vão aos poucos construir um discurso sobre o outro, “encontrado” das terras do Novo Mundo, colocando num estágio inferior da humanidade e portanto será dado ao europeu a missão de elevá-los a uma condição civilizatória maior a partir de sua subjugação.

Vilela (s/d, p.1)³ citando Giroux, diz que o discurso dominante das modernidades acabou por reduzir raça e etnias a um discurso do outro. Observa ela, ainda citando Giroux, que a pós-modernidade possibilitou a abertura de uma nova

³ VILELA, Lucia Helena de Azevedo. Trânsito de fronteiras culturais e resistência: Larocque e a política do espalho entre mundo. Disponível em :<http://www.nec.ila.furg.br/eloina/7.pdf>. Acessado em 07 de outubro de 2011.

frente política dentro do discurso e das premissas por ela trazidas, fazendo emergir uma política de um discurso transgressor, não mais baseado no sujeito eurocêntrico, mas questionando esse sujeito e suas formas de verdade produzidas pela cultura ocidental dominante até então.

Esse discurso transgressor permitiu o reposicionamento dos “outros” subjugados nos/pelos processos colonizadores, caso exemplar histórico do indígena brasileiro, que hoje busca ser sujeito de sua história e tenta desconstruir as ideias cristalizadas a respeito deles e procuram reconstruir sua história a partir da construção novas formações discursivas sobre eles.

No caso brasileiro, o controle de grupos hegemônicos à frente do Estado implicou um silenciamento dos discursos dos povos indígenas que tiveram suas identidades controladas e aprisionadas durante muito tempo em torno de um projeto de cultura nacional baseada em identidades únicas. Qualquer tentativa de diferenciação era vista como um discurso transgressivo à ordem nacional e portanto não permitido pelo Estado.

O indígena teve sua fala interdita pelo discurso oficial do Estado Brasileiro, até a promulgação da Constituição da República do Brasil em 1988, face à política assimilacionista e integracionista, que dava à condição indígena um caráter de “provisoriedade” dentro da cultura nacional. Com a crise do Estado moderno, este vem perdendo o monopólio de classificar pessoas e identidades. O reconhecimento dos direitos sociais e coletivos das minorias pela Constituição de 1988, segundo Baines (2008) se constitui num diferenciador sobre a questão, pois de acordo com o autor:

[...] marca o fim das tentativas assimilacionistas e integracionistas do Estado, ao consagrar o Princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direito. Outra inovação importante é que se reconhece no Artigo 232, que “Os índios, suas comunidades e organização são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo dispensando a FUNAI de ser sua representação”. Os povos indígenas passaram a ser considerados sujeitos de ação jurídica, seguindo a tendência internacional de constitucionalizar direitos indígenas. (BAINES, 2008, p.8-9)

As mudanças discursivas que se processaram a partir do texto constitucional a respeito do indígena como sujeito de direito, vão resultar numa série de movimentos reivindicatórios em todo país. Do ponto de vista da Análise do Discurso, questões dessa natureza, são consequências, como observa Fairclough, das mudanças discursivas e sociais que afetaram a ordem societária do discurso que marcam as sociedades contemporâneas, estando, pois, relacionadas a três tendências principais: a “democratização”- ampliação de direitos-, a “comoditização”- relacionadas “as mudanças efetivas na prática de discurso”- e a “tecnologização”- que seria “a intervenção consciente nas práticas discursivas” [...] “um fator cada vez mais importante na produção da mudança”.(FAIRCLOUGH,2008, p. 247).

Para este pesquisador, essas mudanças provocaram a remoção de desigualdades e assimetrias das relações sociais baseadas no poder e no prestígio discursivo e lingüístico de alguns grupos sociais. Também possibilitaram e vêm dissolvendo a hegemonia na esfera lingüística, permitindo que grupos antes excluídos socialmente e marginalizados, passem a ter acesso a um tipo de discurso conceituado, assumindo, assim, uma posição de poder e prestígio dos sujeitos falantes.

No caso brasileiro, a quebra de hegemonia na esfera Linguística e identitária pela Constituição da República do Brasil de 1988, deslocou o discurso hegemônico sobre língua e identidade garantindo aos povos indígenas um novo lugar no discurso.

Diz Santilli (2005) a este respeito:

[...] A Constituição assegurou aos índios o direito de permanecerem como tais e de manterem sua identidade cultural como povos etnicamente diferenciados. Reconheceu aos povos indígenas direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, destinando-lhes a sua posse permanente e o usufruto exclusivo de suas riquezas naturais (p. 83).

O que há de se notar é que as mudanças discursivas sobre o indígena e as chamadas minorias em todo mundo estão relacionadas às mudanças sociais, culturais, econômicas e tecnológicas, já observado por Fairclough (2008) e Castells (2002), onde alguns lugares são reposicionados no discurso. É um discurso reavaliado pela ciência, especialmente a antropológica, sociológica e mesmo sociobiológica que vem construindo um novo discurso sobre o “outro” não europeu.

Os discursos estão relacionados a outra perspectiva de mundo e modernidade possibilitada pela crise ambiental mundial, que colocou em xeque o modelo civilizatório da modernidade (FREY, 2001) e, a partir das descobertas de outras lógicas sobre o homem e sua relação com a natureza como os trabalhos sobre a sociodiversidade e os conhecimentos das populações tradicionais e seus sistemas de manejo pela ciência (POSEY, 2003; BALÉE, 1993, MARTINEZ-ALIER,2007), vem provocando a constituição de novos discursos sobre o outro (indígenas e populações tradicionais)⁴.

Acerca dessa (re) descoberta do “outro”, especialmente a partir da década de 90, onde os indígenas, através de seus movimentos indígenas apresentam uma nova configuração para lidar com as transformações ocorridas no cenário político das relações interétnicas no Brasil. observa Matos (2006) que:

[...]a serem reconhecidos pelo Estado nacional. Com a nova Constituição brasileira, obteve-se o reconhecimento legal da organização social indígena e do direito dos índios, suas comunidades e organizações de ingressarem, como partes legítimas, em juízo em defesa de seus direitos e interesses(*Capítulo VIII da Constituição da República Federativa do Brasil – 1988*), o que provocou mudanças de orientação na atuação política dos indígenas no campo das relações interétnicas.

A pauta de reivindicações do movimento indígena teve importantes transformações conforme as expectativas indígenas sobre o destino da política indigenista oficial, após a democratização do Estado brasileiro. Uma vez assegurada o direito à terra na Constituição de 1988, abriu-se espaço para outras preocupações emergirem com maior força reivindicativa, como, por exemplo, a proteção dos territórios e a sustentabilidade socioeconômica dos grupos indígenas na sociedade nacional. Um tom mais propositivo foi dado às reivindicações, ao direcionarem as demandas à esfera das políticas públicas, como, por exemplo, as políticas de educação e de saúde diferenciadas para as populações indígenas (MATOS, 2006, 14).

O que vai se observar a partir da década de noventa é que os indígenas que por muito tempo foram silenciados dentro do Estado nacional, irão se apropriar de discursos reivindicatórios procurando construir uma identidade discursiva e reivindicatória. Estudiosos do tema apontam, principalmente a partir dos anos 90 do século XX, para fenômenos que demonstram que as identidades étnicas, mesmo em situação de intenso contato têm resistido e sobrevivido às tentativas de assimilação e às ações integracionistas dos Estados Nação, que procuraram diluí-las dentro de

⁴ Essas populações se caracterizam, de acordo com Diegues (2008), pela existência de sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais e pela capacidade de recuperação das espécies. Possuem um sistema de manejo que revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos e que mantém o uso sustentado dos recursos naturais.

uma cultura nacional no processo colonizador (MAHER,1996, CARNEIRO da CUNHA,1997).

A partir destes estudos, sabe-se hoje, que muitas minorias conseguiram manter suas identidades social, étnica, cultural, contra todas as expectativas de assimilação. Essa resistência contra as agressões provenientes das sociedades nacionais demonstra suas capacidades de incorporação e dominação de aspectos da cultura nacional, que vão da língua portuguesa, à medicina, até as telecomunicações (TURNER,1993).

No caso brasileiro, até mesmo a língua dominante do país, o português, utilizada como forma de padronização cultural, tem sido apropriada por esse grupos minoritários para demonstrar suas identidades, construir e revelar pertencimentos étnicos e compartilhar projetos políticos comuns, mesmo tendo perdido sua língua materna. Esse é um fato observado em grupos indígenas no país.

Outra consequência da Constituição Federal de 1988 e do processo de consolidação de redemocratização do país foi a emergência de movimentos reivindicatórios de indígenas habitando cidades e da descoberta de verdadeiras cidades indígenas em centros urbanos. A este respeito, Oliveira e Freire (2006), mencionam que:

Trata-se de um fenômeno que resulta, em geral, de processos de expulsão , o que levou grupos inteiros, ou partes deles, a migrarem, inicialmente, das terras tradicionais para as cidades próximas, deslocando-se posteriormente para as cidades maiores ou centros urbanos que se constituem em polos históricos de atração de migração, como é o caso da cidade de São Paulo OLIVEIRA e FREIRE,2006,71).

Observam ainda, estes antropólogos, que “em razão de processos histórico de opressão e discriminação, além de terem sido expulsos de suas terras tradicionais, viram-se obrigados a esconder sua própria identidade enquanto índios, como condição mesma para sua sobrevivência” (,p.71).

Assim, há que se observar que as mudanças discursivas de redemocratização da sociedade brasileira e a garantia de direitos no texto constitucional, permitiu um movimento de reconstrução identitária e um reassumir as identidades “originais”, onde os indígenas na cidade e nos territórios tradicionais iniciaram um luta pelo reconhecimento de sua condição de povos indígenas.

No que se refere à legislação, embora no texto constitucional tenha sido garantido o direito a diferenciação e a identidade, tais direitos têm ficado restrito aos

indígenas que vivem em comunidades reconhecidas pelo Estado, como as terras demarcadas e homologadas.

No caso dos indígenas urbanos, a ideia da vida na cidade foi interpretada por muitos como a perda dos laços coletivos e da cultura original, estando, portanto, fora dos critérios de identificação enquanto pertencente a um grupo étnico específico. Nunes (2010), ao observar a questão dos índios urbanos, ressalta:

[...] às ideias que circulam num âmbito mais amplo, o imaginário nacional, no qual há uma associação entre índios e floresta/natureza, por um lado, e não-índios e cidade/civilização, por outro. Num tal contexto, a passagem (lógica) dos indígenas ao ambiente urbano tende a ser pensado como um processo de “desagregação cultural”, aculturação, tornar-se igual a outro e, em consequência, perder-se de seu próprio ser (NUNES,2010, p.11).

Mesmo que ideias neste sentido permaneçam cristalizadas no imaginário local a respeito do índio e sua relação com a floresta, os movimentos em torno de identidade dos indígenas urbanos procura reconstruir sua identidade em novas bases sócio-culturais na cidade em torno da ideia de índio urbano. É um movimento que não luta por terra, mas pelo reconhecimento de uma cidadania diferenciada na cidade e por políticas públicas específicas que atendam a especificidades destes grupos em meio citadino, como educação, habitação, saúde e emprego.

2.3. A memória discursiva, história e sujeito.

Os estudos de história oral têm permitido nos últimos anos que minorias excluídas e marginalizadas dentro dos projetos de memória oficial dos Estados-nação, disputem espaços nas narrativas nacionais e reconstruam suas memórias, resignificando identidades. É o caso das sociedades indígenas no Brasil. Com o direito do índio suscitado na Constituição de 1988, sociedades outrora interdidas em suas memórias ancestrais vem revitalizando a memória coletiva a partir da escrita e valorização das narrativas orais.

Esta é a proposta de análise nesta seção: discutir a emergência dos estudos sobre o sujeito indígena nos discursos e a importância das narrativas orais nas reconstruções das identidades. Dentro desta linha de discussão busca-se compreender questões da memória, identidade e narrativa e a emergência das memórias subterrâneas como colocado por Pollack (1989) dos indígenas que vivem na cidade de Boa Vista e que vêm se organizando por meio de uma Associação dos

Índios da Cidade e construindo elos de pertencimento a partir da construção de uma memória coletiva e uma identidade tendo como lugar a cidade.

As sociedades se produzem e reproduzem a partir das narrativas do passado para reelaboração do presente e construção do futuro. A produção das identidades sociais está estritamente relacionando ao poder de narrar. O sentido do que acontece, que nos atribuímos identitariamente está ligado às histórias que contamos e às nossas próprias histórias. A perda do poder de narrar de um povo representa uma ruptura com o passado e o risco de um não futuro.

Muitas sociedades, no decorrer da modernidade, tiveram interditados seus projetos de narrativização cultural pelo advento do Estado Nação e a ideia hegemônica construída sobre uma cultura e memória nacionais únicas. Silenciados e “assimilados” a partir de políticas integracionistas, grupos étnicos de todo o mundo foram enquadrados dentro de uma memória coletiva nacional, sofrendo fragmentação e ruptura em suas memórias coletivas, perdendo laços de pertencimento e ligação ao grupo cultural e à tradição. Um exemplo desta condição são os povos indígenas.

Grande parte das sociedades indígenas foram submetidas ao longo dos séculos a viver nas fronteiras da cultura e da história do Ocidente. Sendo a linguagem o meio pelo qual se constituem as lembranças e as narrativas, uma das estratégias adotadas pelo conquistador para dominação e integração dos “indígenas” a cultura do colonizador foi à interdição da língua.

O contato com o conquistador e as formas de dominação criaram um série de dificuldades aos indígenas que, ao sofrerem interdição das memórias, perderam a força das tradições levando muitas culturas à desorganização social e ao extermínio. Tal questão nos remete ao que observa Silva (2000) em seus estudos sobre identidade e diferença. Diz este pesquisador:

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. [...] o poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (p. 81).

Sendo a memória objeto de disputa pelo poder entre grupos sociais, classes e indivíduos, ela integra os mecanismos de controle de um grupo sobre outro sobre o que deve ser lembrado, como deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. A

recente história política e econômica do Brasil é um destes exemplos sobre a construção e controle de uma memória social. Por meio de uma narrativa hegemônica, os colonizadores fixaram as identidades dos grupos subalternos como “outro”, no caso específico o indígena e o negro. Embora tenham contado histórias eivadas pelos significados dominantes, tentando estabelecer e fixar identidades hegemônicas, as narrativas hegemônicas deixaram margem à contestação e, uma vez que, conforme Silva (1995):

[...] os significados produzidos e transportados pelas narrativas não são fixos, decididos de uma vez por todas. O terreno do significado é um terreno de luta e contestação. Há assim uma luta pelo significado e pela narrativa. Através das narrativas, identidades hegemônicas são fixadas, formadas e moldadas, mas também contestadas, questionadas e disputadas (p.205).

Infere-se que a margem para contestação do significado das identidades hegemônicas parece ter sido responsável, nos últimos anos, pela emergência de movimentos sociais reivindicatórios, a exemplo dos índios urbanos da ODIC, na cidade de Boa Vista, que, a partir da organização política em 2005, vem pleiteando reconhecimento identitário por parte do Estado como índio urbano e políticas públicas para este segmento social. Embora não reconhecidos pelo Estado como indígenas, por estarem “destribalizados” e, supostamente, “integrados” à sociedade nacional, a ODIC vem se inserindo dentro de um discurso político reivindicatório.

Mello (2009) analisa que as condições de vida atuais transformam as formas de identidade que os sujeitos se auto atribuem. Ela afirma que:

[...] o reconhecer-se como “índio” passou ser um discurso de autocompreensão e de representação na sociedade e é instrumento de reafirmação estratégica na contemporaneidade. Usar a língua nativa passou a ter importância central, constituindo sinal diacrítico relevante para consolidação dessas identidades. Igualmente, o artesanato passou a ser valorizado e é hoje atividade central para a reafirmação étnica e política dos povos indígenas, especialmente daqueles inseridos na cidade. A atividade permite que os índios evidenciem sua capacidade criativa e demonstrem o dinamismo de sua identidade (MELLO, 2009,p.79-80).

Mendes diz que (2002)

[...] as identidades emergem da narrativização do sujeito e das suas vivências sociais, e a natureza necessariamente ficcional deste processo não afecta a eficácia discursiva, material ou política das mesmas. As identidades constroem-se no e pelo discurso, em lugares históricos e institucionais específicos, em formações práticas discursivas específicas e por estratégias enunciativas precisas. A circulação crescente de discursos públicos, de narrativas centrais, fornece recursos individuais e colectivos pra afirmar ou reafirmar estas identidades, mas convém não esquecer que

todas as sociedades, grupos e classes sociais produzem memórias subterrâneas[...]. as memórias subterrâneas constituem-se e reproduzem-se em redes sociais informais[...] (p. .506)

Memória subterrânea é descrita por Pollak (1989, p 3) como aquelas memórias “proibidas”, “clandestinas” que não poderiam ser expressadas publicamente. Seriam as memórias interditas das minorias pelo projeto hegemônico de memória e identidade do Estado Nação. Embora subterrâneas e interditas por projetos hegemônicos, afirma Pollak, uma vez rompido os tabus, visto que essas memórias conseguem penetrar no espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória.

Esse é o fenômeno que se tem observado nos últimos anos, a partir especialmente dos movimentos políticos e contestatórios das chamadas minorias étnicas por todo o mundo. No Brasil, em especial, chama-nos a atenção à organização e a luta política dos povos indígenas, a partir dos anos de 1970, e especialmente após o advento da Constituição Federal de 1988, onde os indígenas entram no campo da disputa pela construção e revitalização de suas histórias.

2.4. Discurso e mudança social: o lugar do índio nos discursos na pós-modernidade

As mudanças, desencadeadas pela globalização, por estarem provocando a emergência de novos discursos e reposicionando “já ditos”, estão também deslocando os sujeitos para uma nova ordem do discurso. Questões antes hegemônicas e fechadas a respeito da cultura, direito e identidade, construídas dentro do projeto de Estado Nação e pela própria ciência, hoje são colocadas em xeque diante das novas condições apresentadas com o fim de algumas fronteiras, culturais e étnicas.

Um desses sujeitos reposicionado no discurso é o indígena, que tem vivenciado processos de reconfiguração étnica e de ativismo político no Brasil especialmente no período pós-Constituição de 1988 que demarca novos discursos sobre o indígena e reconhece a especificidade identitária e cultural dos primeiros habitantes deste país. Até a reforma Constitucional de 1988, os discursos colocavam o indígena como relativamente incapaz, devendo então ser tutorado pelo estado brasileiro até sua completa integração na sociedade nacional (MATOS, 1999). Esse discurso justificado por muitos anos pela potencial ideia da transitoriedade da

identidade indígena, não mais se sustenta diante das transformações societárias atuais, especialmente quando de se trata do direito à diversidade e à alteridade.

A pressão política por parte de lideranças indígenas, organizadas em movimento e apoiada por organizações não governamentais de direitos humanos a partir da década de 1970, tem como consequência uma mudança nos discursos sobre o indígena. O reconhecimento dos direitos sobre suas terras, identidade e cultura e o abandono dos discursos assimilacionistas por parte do Estado brasileiro reposicionam os indígenas nos discursos como sujeitos coletivos e de direitos e não mais como indivíduos a serem assimilados pela sociedade nacional.

Assim toma-se a identidade como uma representação, como uma construção sócio histórica. A este respeito Maher (2010) menciona que:

[...] ao falarmos em *identidade indígena* sempre estaremos falando de uma representação, já que aquela não implica em essência alguma: trata-se, antes, de uma construção discursiva permanentemente (re)feita a depender da natureza das relações sociais que se estabelecem, ao longo tempo, entre sujeitos sociais e étnicos (Hall, 1997b.; Maher, 1996; Silva, 2000; Woodward, 2000, dentre outros) .

Mas, é importante esclarecer, a *indianidade* nem sempre foi pensada assim, nem mesmo pelo viés antropológico. A substância da etnicidade foi, inicialmente, definida na Antropologia pelo critério de “raça”. Assim, um grupo étnico seria um grupo identificado somaticamente: um *índio* seria aquele que, testemunhando uma dada herança biológica, distinguir-se-ia por certas características físicas. O critério racial logo se revelou inoperante e os antropólogos se viram forçados a abandoná-lo por completo (Caleffi, 2003; Cardoso de Oliveira, 2006).(MAHER, 2010, p. 37).

Embora o conceito de identidade concebido neste trabalho a compreenda como um produto sócio-histórico, que se constitui a partir das relações sociais, e da demarcação da diferença (CARNEIRO da CUNHA,1997), vamos trabalhar o sentido da identidade na perspectiva das mulheres indígenas, para, assim, compreender as formações sociais e discursivas que alteraram seu discurso nos últimos anos e as levaram a reafirmar uma identidade indígena.

A seguir, busca-se contextualizar a situação social do índio no estado de Roraima, locus do trabalho e das análises, e as formações discursivas que circulam socialmente sobre o indígena.

CAPITULO III

O CONTEXTO HISTORICO E SOCIAL DO INDIGENA NO ESTADO DE RORAIMA

Roraima se constitui num espaço onde o conflito, a diversidade e a diferença são marcantes e, enquanto uma região de fronteira, nela, as identidades estão em transito, em movimento e, também, onde diferentes formações discursivas se confrontam na atualidade em um jogo de interesses que envolvem relações de poder e ideologia, onde o índio foi assujeitado historicamente nos discursos, transformado num estrangeiro na própria terra.

O estado de Roraima é cenário de fortes conflitos interétnicos entre índios e não índios⁵, envolvendo vários grupos de interesse, que disputam a posse e a exploração de recursos minerais em terras indígenas e que disseminam, a partir dos discursos socialmente construídos e reproduzidos pelos Aparelhos Ideológicos do Estado, uma imagem anti-indígena para a sociedade local. Essa imagem é reproduzida ideologicamente pela imprensa local e pela escola formal entre outros espaços sociais, de forma que indígena produziu um discurso estigmatizador sobre o indígena.

Esta situação de conflito e de assujeitamento ao que as sociedades indígenas foram submetidas no Estado, levou o presidente da Fundação Nacional do Índio, Márcio Meira a dizer que o “Governo de Roraima é um governo anti-indígena [...]”⁶ numa entrevista dada à imprensa nacional em 21 de janeiro de 2010 e repercutida em um jornal diário local. Embora haja todo um discurso desfavorável aos indígenas, produzido por alguns grupos políticos e econômicos locais, observa-se, nas últimas décadas do século XX, que muitas sociedades indígenas criaram formas de resistência, reagindo a proletarização em um movimento de luta pelos seus direitos e resistência cultural.

Como já discutido, foi a partir da década de 1970, a crise societária vivenciada especialmente pelo paradigma ecológico e ambiental e, também com o desmoronamento do discurso científico e cultural da modernidade, frente aos novos desafios societários impostos pela nova ordem global que se instaura a partir de então, trouxe uma mudança discursiva a respeito do indígena e das populações

⁵ Os conflitos envolvem principalmente a questão da terra. O mais recente envolveu a demarcação e homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, uma disputa resolvida pelo Tribunal Federal.

⁶Disponível em http://www.folhabv.com.br/Noticia_Impressa.php?id=78703. Acessado em 12 de novembro de 2011.

tradicionais. Estas populações, a partir da Conferencia do Meio Ambiente, realizada na cidade do Rio de Janeiro, denominada Rio 92, passam a ser o símbolo do discurso ecológico. De atrasados e preguiçosos e entraves ao progresso, os indígenas e as populações tradicionais passaram a representar um modelo de alternativa de sociedade⁷, diante da crise ecológica mundial e das mudanças climáticas.

É um momento histórico onde se verifica o surgimento de um formação discursiva contra-hegemônica ao discurso da modernidade, do colonizador e da ciência moderna. A seguir procura-se situar este debate do discurso e mudança social relacionado as populações indígenas dentro do contexto histórico e social do indígena em Roraima.

3.1. Roraima: alteridade, diversidade e a produção da diferença em uma região de fronteira.

O estado de Roraima fica localizado no extremo norte do Brasil e é delimitado por fronteiras nacionais: com os estados do Pará, a extremo sudeste, e do Amazonas, a sudoeste e sul; e por fronteiras internacionais: com a Venezuela, a norte e noroeste, e com a República Cooperativista da Guiana, a nordeste. Com uma área física de 224.301,040 km², possui uma população estimada em 450 mil habitantes (IBGE- CENSO 2010) e densidade demográfica de 2,01hab/ km², dividido em 15 municípios.

Boa Vista, capital do estado de Roraima, fica situada na parte norte do Estado e possui uma área territorial de 5.687.022 km² e uma população de 284.213 habitantes de acordo com o Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE . Na capital concentra-se mais de 70% da população do Estado.

Roraima se constitui em um dos *locus* privilegiado para análise das questões relacionadas ao fenômeno identitário na perspectiva das identidades múltiplas, em virtude das peculiaridades da condição amazônica e da sua localização numa região de fronteira com forte influência linguístico-discursiva e cultural. A diversidade étnica e cultural são características do Estado em função da presença de populações indígenas e da forte migração registrada nos últimos anos.

⁷ Ver Ecologismo dos Pobres de Martinez- Alier (2007)

O estado é resultante de um intenso processo migratório, observado desde 1750, onde se verifica a chegada dos primeiros “colonizadores” ao então Vale do Rio Branco. A partir desse período se registrariam outras levas de migração, como a de 1877, onde nordestinos fugindo da grande seca registrada no nordeste brasileiro vieram para a região; a registrada ainda no final do século XIX e início do século XX impulsionada pela economia da borracha e pelo extrativismo vegetal. Todavia o maior fluxo de migrantes ocorrerá na década de setenta do século XX impulsionada pela política de integração da região amazônica ao restante do território brasileiro, desenvolvida durante os governos militares a partir deste período (FREITAS, 1991). Os fluxos migratórios que serão atraídos para o então Território Federal de Roraima serão induzidos por projetos de colonização.

O fato de ser colocada como ultima fronteira do século XX bem como fatores externos, tais como a valorização internacional da onça do ouro brasileiro também serão fatores indutores de fluxo migratórios para a Amazônia. Como exemplo na década de oitenta tem-se o fenômeno do chamado Segundo Ciclo de Ouro, uma corrida de garimpeiros para a Amazônia, como Serra Pelada e Tapajós (PINTO, 1993) e que posteriormente se transferirão para o então território de Roraima em busca de ouro na Terra Indígena dos índios Yanomami. Neste período, estudiosos registram a presença de pelo menos 40 mil garimpeiros em Roraima.

Assim, o estado de Roraima foi se constituindo em uma terra possuidora de grande diversidade populacional. Dados oficiais (IBGE, 2008) indicam que 50% da população é formado por migrantes nortistas, nordestinos, sulistas e mato-grossenses, estes dois últimos tem sua migração registrada no início da década de 1970 até 1990, quando vieram a Roraima para se dedicar os plantio de arroz, atraídos também por políticas do Governo Estadual para plantio de soja e outros grãos (CAMARGO, 1999).

De acordo com estes dados os nordestinos compõem a maioria da população: 81.919 indivíduos são provenientes do Maranhão, 11.208 do Ceará, seguidos de nortistas com 25.400 indivíduos do Pará e 22.625 do Estado do Amazonas. Os roraimenses são 227.717 habitantes.

Ainda segundo o IBGE (CENSO 2010-RORAIMA), a população de Roraima cresceu em pelo menos 25% quando comparada ao último censo de 2000, onde se registrava 324.297 pessoas residentes no Estado. A estimativa da população para o

ano de 2011, de acordo com dados informados pelos IBGE para o Tribunal de Contas da União, é de 460.157 habitantes.

No que se refere aos indígenas, somente agora, o censo populacional vem buscando dados mais específicos a respeito desta população. De acordo com o Diretor do IBGE-Roraima, o sociólogo Vicente de Paula, dos 450.479 recenseados pelo censo de 2010, em Roraima, 49.637 pessoas se auto declararam como sendo de cor ou da raça indígena. Os indígenas comporiam hoje apenas 11% da população do Estado.

Os dados conflitam com outras agências do Estado como a FUNAI (2010) que registra uma população 44.031 distribuídas em 478 comunidades pertencentes a nove etnias: Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Yanomami, Taurepang, Wai-wai, Waimiri-Atroari, Maiongong e Yekuana. Essa população está distribuída em trinta e duas reservas, todas já demarcadas.

Os dados da Fundação Nacional do Índio- FUNAI referem-se aos índios que moram em áreas indígenas, os índios da/na cidade não constam no censo. No que se refere a essa população, os números existentes foram fornecidos pela Organização dos Índios da Cidade/ODIC que registra a existência de pelo menos 30 mil indivíduos indígenas e descendentes morando na cidade de Boa Vista. Assim, se somarmos os números da FUNAI e da ODIC, a população indígena de Roraima somaria mais de setenta mil indivíduos, o que por si só é um dado revelador e significativo.

3.2. Dados históricos da presença indígena em Roraima: do contato inicial aos dias atuais.

A conquista e ocupação do Vale do rio Branco, área hoje onde está localizado o estado de Roraima, significou para os povos indígenas de Roraima o início de seu assujeitamento, subjugação e expropriação do território, bem como a erosão cultural. Mas também é marcada nas últimas décadas por uma luta dos povos indígenas para concretização dos direitos constitucionais sobre a terra, cultura e modos de vida específicos a partir de um movimento contra a dominação cultural e identitária pelo colonizador.

A conquista do Vale do rio Branco no séc. XVIII, onde hoje se situa o Estado de Roraima, está ligada à política expansionista de Portugal e à descoberta do Vale do Rio Branco, no século XVII, pelo navegador Pedro Teixeira, coloca a região

Ocidental da Amazônia na rota das tropas de resgate do Governo Português interessada na mão-de-obra indígena escrava para atender as necessidades do colonizador para coleta de drogas do sertão e trabalhos nas povoações próximas ao rio Negro (FARAGE, 1992).

Por muito tempo assim permaneceu até a efetiva ocupação militar da área pelos portugueses, com a construção do Forte São Joaquim, em 1775, nas confluências dos rios Tacutu e Uraricoera, no intuito de conter o avanço holandês na área e consolidar a ocupação portuguesa na região. Farage (1992, p.121) explica que com a construção desta fortaleza dá-se o início ao povoamento do vale do Rio Branco, ocasionando o surgimento dos primeiros aldeamentos indígenas, prática comum em outras regiões da Amazônia.

Santilli (1984) menciona que:

A estratégia utilizada pelos portugueses para assegurar a posse no vale baseou-se no aldeamento da população indígena, articulado pelo destacamento do Forte São Joaquim, e obtido através do estabelecimento de relações clientelistas com os índios da região. Dentre as diversas etnias então aldeadas, os Macuxi comparecem, surpreendentemente, em pequeno número: temos notícia de apenas dois grupos locais que, entre 1786 e 1789, chegaram a aldear-se. Além disso, não permaneceriam por muito tempo, pois, em 1790, em meio a uma grande e generalizada revolta, fugiriam a maior parte dos índios aldeados e, aqueles remanescentes seriam espalhados por outros aldeamentos portugueses no rio Negro (Farage, 1986 *apud* SANTILLI, 1984, p.17).

Vê-se que esta estratégia de ocupação humana a partir dos aldeamentos indígenas na região não teve muito sucesso em função das revoltas ocasionadas pelo trabalho forçado, pela mudança de costumes impostas pelos portugueses aos indígenas, dentre outras⁸.

Ao final do século XVIII, outras ações visando a fixação humana seriam tentadas pelo Governo Português. A nova estratégia prevê a introdução de cabeças de gado para criação extensiva buscando estimular tanto a parca população civil, como também a população indígena a permanecer nos núcleos instalados na região. A medida tinha também a finalidade de integrar a região do rio Branco ao mercado interno colonial e atender às necessidades da capitania de São José do Rio Negro com carnes e couro. A iniciativa de introduzir as primeiras cabeças de gado nos

⁸ Farage (1991) informa que o “processo de aldeamento implicava, ao contrário, uma fixação da população indígena, fixação pensada sob um conjunto de regras certamente alheio á estrutura social daqueles povos: como então explica o cronista Ribeiro de Sampaio [(1777)1872:251], os portugueses chegavam para fazer dos índios ‘homens civis, e homens chistãos’, ou seja, traziam uma proposta de ordem social onde não a supunham existir” (p.128-129).

campos do Rio Branco, segundo Santilli (1984; p.18), resultou na criação das fazendas nacionais. E foram essas iniciativas que deram um incremento na produção.

Barbosa(1994) menciona que:

Por ação da coroa portuguesa, fundaram-se as primeiras fazendas de gado da região no final do século CVIII, denominadas fazendas nacionais. Dividiam estas terras em três grandes áreas. A oeste, entre o rio Uraricoera e o rio Branco, fundou-se a Fazenda do Rei, a primeira delas e que foi batizada de “São Bento”, em favor de Sua Majestade. Desta seguiu-se a formação da fazenda “São José”, instalada próximo a fortificação militar, na parte leste do vale. A última fazenda foi a de “São Marcos”, criada no setor norte, entre os rios Uraricoera e Tacutú. Fundada ao final do século. Esta fazenda é a única que persiste até hoje, estando em poder atualmente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e funcionando como colônia agrícola(BARBOSA, 1994,p.129).⁹

Por sua vez, Amódio (1980; p.24) cita que a pecuária é responsável pela constituição do primeiro núcleo de povoamento civil na região, formado por gente vinda principalmente do nordeste, fugindo da grande seca de 1877, que assolou aquela parte do país. Dez anos depois da implantação das primeiras fazendas, afirma, este pesquisador que o número de fazendas na região chegava a trinta e duas (32), sendo que a maioria ficava localizada à margem direita dos rios Branco e Tacutu. Mesmo assim, reconhece o autor, tal medida não foi suficiente para atrair grandes fluxos de migrantes, como esperavam as autoridades portuguesas.

Santilli (1994) observa que os poucos colonos civis fixados na área dedicavam-se à exploração do *caucho* e *balata*, atividades que se mostravam mais lucrativas que a própria criação de gado. Sem trabalhadores para serviços nas fazendas, os indígenas ainda se constituem na principal mão de obra para o trabalho com o gado. As fazendas nacionais, administradas por militares, mostravam-se mais lucrativas que a de civis. E durante anos, o único povoamento do alto Rio Negro na região era Boa Vista.

Será somente nas duas primeiras décadas do século XX, menciona Santilli (1994, p.20), que a área começará a ganhar contornos de ocupação por migrantes e passa a ter um incremento mais significativo. Uma das razões é a elevação de Boa Vista a condição de sede municipal em 1926. O poder da elite local, formada por fazendeiros, é mais autônomo e, principalmente, amplia-se sobre órgãos da província e federais, que deveriam resguardar os direitos dos povos indígenas.

⁹ Há que se observar que hoje a fazenda São Marcos esta dentro das Terras Indígenas do São Marcos e é administrada pelos indígenas.

A criação do Território Federal de Roraima, em 13 de setembro de 1943, terá como consequência a diversificação da atividade econômica, com a exploração mineral de diamante e ouro na região dos rios Cotingo e alto Maú. A extração desses minérios acabaria por atrair grandes contingentes de migrantes para aquelas áreas. Assim, pouco a pouco novos contingentes de migrantes vão chegando à região.

Outro período importante será registrado no pós-1964 que é marcado pelo início das administrações militares nos territórios federais. Os anos de 1970 marcam a fase da implantação de políticas públicas pelo Governo Federal, visando a criação de malhas viárias, dentro do Programa de Integração Nacional. A ocupação humana da região ganha um incremento com o aumento da população de migrantes no Estado dentro da geopolítica do Estado Nacional de “Integrar para não entregar”. Ela se fará a partir da instalação de pólos de pecuária e agrominerais previstos no Programa Polamazônia, que atraiu muitos migrantes, especialmente garimpeiros que para a região vieram à região na década de oitenta (FREITAS, 1991; p.71-96).

Novas transformações ocorreriam a partir desta década com a criação do Estado Federado de Roraima. Precisamente, em 1988, quando o Território Federal é transformado em Estado verifica-se a retomada de vários projetos, já esquecidos, tais como: as grandes rodovias e hidrelétricas, voltadas à integração efetiva da região ao território nacional, como a construção de estradas, usinas hidrelétricas dentre outros, acirrando ainda mais a disputa pelos espaços e territórios.

Há que se considerar que para a conquista e ocupação do território foi necessário subjugar as populações indígenas e tornar a ocupação como algo necessário. Nota-se que as formações discursivas sobre o indígena em Roraima estavam fundadas nos ideais positivistas e evolucionistas disseminados no final do século XIX e século XX pela ciência ocidental e que se cristalizaram no imaginário popular sobre a ideia e condição do indígena na sociedade brasileira, passando a ser aceitos como uma verdade absoluta. Tais ideias também foram reproduzidas pelos colonizadores no Estado de Roraima.

Assim, no estado encontram-se na atualidade três formações discursivas principais em contraste: a primeira é aquela do pioneirismo, que propaga a ideia do pioneiro, desbravador, nacionalista que conquista e “desenvolve” as fronteiras da nação e considera o índio como “atravancador” do progresso (PROCÓPIO (1992) e transformam o indígena em estrangeiro dentro de seu próprio país. A segunda é a

que começou a se constituir a partir do discurso religioso na década de 1970, com base na Teologia da Libertação, assumida por bispos latino americanos, que busca a libertação dos oprimidos, baseado na autonomia dos povos e nos direitos humanos, responsável pela organização da sociedade civil na Amazônia (PORTO GONÇALVES, 2001), e uma terceira oriunda da crise ambiental e da ambientalização dos discursos dos novos movimentos sociais (LEITE LOPES, 2004). Os dois últimos vão revozear no discurso indígena e sustentar suas práticas discursivas sobre seus direitos.

3.3. A Reação Indígena

Embora, como diz Marx, a história seja contada pelo discurso do vencedor, há que se observar que o processo de ocupação das terras tradicionais indígenas não se deu sem luta e resistência. Vê-se historicamente que, mesmo que tenha havido guerras empreendidas contra o sistema colonial, massacres e escravidão de indígenas na ocupação humana da região, toda uma resistência foi empreendida para evitar a ocupação de seus territórios. Verifica-se que mesmo com toda opressão registrada e a dizimação de muitos grupos, os índios conseguiram sobreviver ao processo colonizador, enquanto sociedade culturalmente diferenciada.

Há registro de populações indígenas em praticamente todos os 15 municípios de Roraima: Boa Vista, Amajari, Pacaraima, Uiramutã, Alto Alegre, Bonfim, Normandia, Caroebe e Rorainópolis, Mucajaí. Iracema, Caracaraí, São Luís do Anauá e São João da Baliza), ocupando cerca de 40% do território. Por estarem habitando terras de interesse do governo estadual para implantação dos projetos de desenvolvimento citados anteriormente, os índios acabam sendo vistos como empecilho ao “progresso”, por alguns segmentos da sociedade local – representados, principalmente, por fazendeiros, comerciantes, políticos e garimpeiros.

Muitas táticas foram utilizadas para expropriação de seus territórios, como por exemplo, a recente divisão territorial observada a partir de 1994. O Estado neste período possuía apenas oito municípios. Através de uma decisão dos políticos locais, aprovou-se uma nova redivisão territorial para Roraima. Muitos dos novos municípios como Pacaraima e Uiramutã, embora estando dentro de áreas reconhecidamente indígenas (Brasil, FUNAI: 1998), foram elevados a condição de

município, o que teve como consequência muitos questionamentos e processos na justiça contra esta decisão.

A sede do município de Uiramutã, por exemplo, foi instalada dentro de uma comunidade indígena. Em função disso muitos conflitos se originaram desde então, o que motivou a Procuradoria Geral da República no Estado a entrar com pedido de Ação de Inconstitucionalidade junto ao STF, logo após a criação desse município

Há que se observar que são históricos os conflitos entre os indígenas e os regionais e migrantes que vieram para a região. Diniz (1972) observa, em seu trabalho de mestrado intitulado "*Os índios Macuxi de Roraima: sua instalação na sociedade nacional*", as diversas formas de espoliações utilizadas desde o período colonial até a década de 1970 pela sociedade regional para apropriação das terras indígenas. Os regionais representados especialmente pela força dos fazendeiros que na região conseguirão se fixar. O intuito sempre foi o de avançar sobre as terras indígenas, visto que o indígena até a constituição de 1988 estava fadado a ser integrado e diluído pela sociedade nacional¹⁰.

Dentro da sociedade colonial e nacional ao índio foi dado um papel subalterno situação vivenciada até as décadas de 1970-1980, onde houve uma posição mais clara e aberta das autoridades locais, nesse sentido. É célebre a frase do então governador do Território Federal de Roraima, Fernando Ramos Pereira, de que "*não será meia dúzia de tribos indígenas que impedirá o progresso de Roraima*" (ver Amódio, 1989: 61-62). Foi, também, a partir desse período que os índios assumem um papel mais ativo na luta pelos seus direitos, reunindo-se em associações.

Como observou Cardoso de Oliveira, em seu trabalho "A Crise do Indigenismo" (CARDOSO de OLIVEIRA, 1988, p. 24), sem ter mais para onde ir os índios pararam e começaram a resistir. A base do movimento teve origem no CIMI e nas escolas indígenas, criadas pela igreja católica, resultado de uma nova forma de pensamento sobre o homem, reflexo das Conferências de Medellín (1968) e Puebla

¹⁰ Embora a Constituição de 1967 em seu Art. 186 diz que: "é assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam, e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades deles"; e a Emenda Constitucional de 1969 em seu Art 198, garante que: "As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes", de acordo com BAINES (2008,pp:8-9), vai ser somente com a constituição de 1988 que "marca o fim das tentativas assimilacionistas e integracionistas do Estado, ao consagrar o Princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos".

(1979)¹¹ que assume um novo discursos e uma nova proposta de evangelização em relação às minorias étnicas.

Tal proposta, com forte influência nas ideias e discursos Marxistas e baseada na Teologia da Libertação, busca a construção de uma nova conscientização entre os oprimidos e objetivando sua libertação das opressões sofridas. Palavras como movimento étnico, pan-indigenismo, tradição, consciência e identidade farão parte dos novos discursos que serão produzidos a partir de então, em contraste com os discursos desenvolvimentistas de progresso, modernização, eficiência.

Os novos discursos são produzidos também pelos missionários católicos de Roraima reconfigurando sua opção política e religiosa. Vê-se que os missionários católicos, que desde o início dos processos de colonização, de uma forma ou de outra procuraram evangelizar os indígenas para assumir uma crença cristã e os mantiveram sob o jugo do colonizador durante séculos, passam por uma mudança discursiva, política e ideológica nas últimas três décadas do século XX. A partir desse período, haverá, em Roraima e no Brasil como um todo, um confronto de discursos referentes ao indígena entre o discurso oficial do Estado (representado por suas agências como a FUNAI e cristalizado no discurso do colonizador) de que o índio representa um obstáculo ao desenvolvimento da região e, portanto, deve ser “civilizado” e diluído entre a população e o discurso do pan-indigenismo e das identidades étnicas e direito das minorias dentro do projeto de nação.

Embora com todas as mudanças sociais e culturais que produziram mudanças discursivas a respeito do indígena, em Roraima o discurso construído a partir da política indigenista brasileira anterior a Constituição de 1988 ainda é hegemônico na sociedade regional, especialmente das autoridades políticas e empresariais roraimense, que consideram o indígena um empecilho ao progresso e projetos de desenvolvimento da Nação Brasileira.

Castro e Andrade (1998) mencionam que as políticas indigenistas tinham como pano de fundo a liberação dos territórios indígenas para o avanço do capital e fundamentava-se nos ideais de aculturação e assimilação cultural. Dizem esses pesquisadores que, ao tentar diluir o indígena dentro da cultura nacional, o Estado busca retirar desse sujeito o seu direito enquanto povo específico e, por sua vez, o

¹¹Cf. A Igreja na atual transformação da América Latina à Luz do Concílio : Conclusões de Medellín. Ed. Vozes. 1968. E, Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da Conferencia de Puebla. Edições Paulinas, 1979.

seu direito ao seu território. “Assimilado” o indígena não se irá se diferenciar da maioria da população brasileira e, sem representação política, torna-se um ser sem direitos coletivos como minoria, uma vez que “perdeu” a condição de indígena e aí também as políticas de assistência do Estado, ficando numa situação marginalizada e invisível diante do Estado. Esse tipo de discurso ainda é bastante utilizado e revozeados em Roraima para deslegitimar os direitos indígenas.

Nesse jogo discursivo, um discurso contra-hegemônico começa a se constituir, a partir da década de 1970, de base progressista, busca a construção de uma sociedade onde os indígenas passassem a ser sujeitos da sua história (MATOS,1997) e acredita que através da organização em movimentos sociais se libertassem da opressão imposta pelo Estado capitalista.

O reflexo desse novo discurso e forma de pensamento se efetivará nos projetos educacionais escolares das instituições mantidas pela Igreja Católica Apostólica Romana que passou a formar líderes com a finalidade de serem atores indutores e produtores da construção de uma nova sociedade para sua gente. A base desse movimento localizou-se nas malocas de Catrimani, Surumu e Maturuca. Foram, principalmente, nestes pólos que se formaram as principais lideranças que estão, hoje, à frente das organizações indígenas no Estado.

Serão os professores a perceberam a necessidade de organização e de constituir um novo discurso sobre o índio brasileiro e que irão se empenhar na constituição de uma escola reconhecida e genuinamente indígena (SILVA LIMA, 1993) como estratégia de manter viva a própria língua e os costumes indígenas, desconsiderados pela escola tradicional. O sucesso desse empenho resultou na criação do Núcleo de Educação Indígena, dentro da Secretaria de Educação do Estado de Roraima, em 1986. Em 1987 é criado o Conselho Indígena de Roraima - CIR, a primeira organização política indígena desse Estado.

Na atualidade, os indígenas de Roraima estão representados por 19 organizações indígenas, sendo algumas de âmbito regional e outras de âmbito local. No que se refere aos indígenas da cidade, hoje existem duas associações a ODIC, criada em 2005 e a KUWAI-KÎRÎ.¹²

¹² As organizações indígenas são: a APIR (Associação dos Povos Indígenas de Roraima-1987) e o CINTER (Conselho Indígena do Território Federal de Roraima-1987), que posteriormente deu origem ao CIR (Conselho Indígena de Roraima-1990) e a OPIR (Organização dos Professores Indígenas de Roraima-1990); a TWM (Sociedade para o Desenvolvimento e Qualidade Ambiental 1996), a SODIUR (Associação dos Índios Unidos de Roraima-1993), a ARIKOM (Associação Regional Indígena dos rios

Ideologicamente as organizações indígenas estão divididas em duas linhas de ações: aquelas que só acreditam na emancipação com a demarcação de suas terras em área contínua, sua afirmação enquanto indígena e a permanência da cultura tradicional dos ancestrais, bem como o direito a autodeterminação; e aquelas que querem a demarcação em ilhas. Isso tem fragmentado a luta do movimento indígena em Roraima, causando discussões e polêmicas, quando o assunto é demarcação. São índios das etnias: Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó, Wai-Wai-Waimiri-Atroari, Maiongong, Yerkuana e Yanomami.

Embora haja grande número de organizações em defesa da causa indígena, e muitas busquem a fixação dos indígenas nas comunidades, elas não têm conseguido conter a migração deles para a cidade de Boa Vista, questão esta que discutiremos no tópico a seguir.

3.4. A questão dos índios nas cidades brasileiras

A temática do índio e sua urbanização no Brasil assim como a presença dos indígenas nas cidades brasileiras são fenômenos antigos, que, aos poucos vêm avançando e mudando paradigmas da etnologia clássica a respeito dos indígenas. Tais questões têm sido durante algum tempo negligenciadas, em especial pela Antropologia, no entanto há uma indicação que começa a construir um novo campo de estudos. Neste sentido, procura-se entender como as revoluções políticas e sociais ocorridas nas últimas décadas afetaram, sobretudo, os indígenas que vivem na cidade, tendo como resultado a emergência de seus movimentos identitários.

Embora o tema Índios na Cidade estivesse presente nos estudos pioneiros de Cardoso de Oliveira (1968), realizados no então estado de Mato Grosso no final da década de sessenta do século passado, inaugurando este campo de estudos, o fenômeno da urbanização indígena manteve ausente em trabalhos acadêmicos brasileiros. Somente a partir do final da década de 80 é que a temática volta a

Kinô, Cotingo e Monte Roraima-1991) a ADMIR (Associação das mulheres indígenas de Roraima-1997) ALID/CIR (Aliança para Integração e Desenvolvimento das Comunidades indígenas-1999); a Associação Cultural dos Povos Indígenas de Roraima (1991); a MCBA (Mutirão Comunitário da Barata e adjacências), a ARIA (Associação Regional Indígena do Amajari-1996), ACB (Associação Comunitária do Boqueirão-1996), a ARIBAS (Associação Regional Indígena do baixo São Marcos-1997), APROMA (Associação dos Produtores Rurais da Maloca da Anta-1999), COOPAIR (Cooperativa dos Produtores Agrícolas Indígenas de Roraima-2000), a APTISM (Associação dos Povos Terra Indígenas São Marcos 2006); a AMIR (Associação das Mulheres Indígenas de Roraima (1998) (SIMONIAN, 2001; REPETTO, 2008); a HAY (Hutukara Associação Yanomami-2005); a ODIC (Organização dos Índios da Cidade-2005)(CAMARGO,1999;SIMONIAN,2001; REPETTO, 2008).

ganhar força na academia sob a orientação de Cardoso de Oliveira, com alguns estudos sobre a condição dos índios na cidade, especialmente no Amazonas, de Romano (1982), que trata dos Sateré-Maué em Manaus. Destaque também para o trabalho de Bernal (2009) sobre “Índios Urbanos em Manaus”, dentre outros.

No que se refere a questão dos indígenas em Roraima, existe uma literatura produzida sobre os índios não urbanos, que tratam desde os aspectos da organização política (CAMARGO, 1997; REPETTO, 2008), passando pela história de contato interétnico e fronteiras (DINIZ, 1972; FARAGE, 1991; SANTILI, 1994) e de línguas indígenas (SANTOS, 2006), até de questões sobre etnicidade, cultura, costumes e religião (CIRINO, 2000; OLIVEIRA e BAINES, 2005), para citar alguns. Todavia, a literatura acadêmica sobre os índios na cidade é incipiente.

Embora a presença de indígenas na cidade seja mencionada de forma implícita na obra de Diniz (1972) ao se referir aos índios Macuxi e suas relações com os fazendeiros que eram estabelecidas no ex-território de Roraima, o autor relata uma prática comum entre os fazendeiros e regionais, que era de pegar crianças indígenas para “criar”. Essas relações conhecidas como relações de compadrio se constituíam numa espécie de “adoção” que forjava um regime de servidão a que foram submetidas muitas crianças indígenas, sob o argumento de serem trazidas para a cidade para serem “criadas” pelos regionais como filhos ou para que pudessem estudar, no entanto, elas acabavam se tornando mão de obra servil na cidade. Tal relato é também descrito na obra de Santilli (1994). Muitas destas crianças foram criadas na cidade e aqui posteriormente se fixaram.

Um marco importante sobre os índios na cidade e sua urbanização é o trabalho realizado por Ferri (1990), sob o título “Achados ou Perdidos?”, que discute a migração indígena para a cidade e relata a condição vivenciada à época pelos indígenas que viviam na cidade de Boa Vista. O próprio título coloca a questão sobre se eles foram achados ou se encontram perdidos na cidade de Boa Vista, o que permitirá muitas interpretações futuras.

Esse trabalho pioneiro traz um quadro da condição do indígena vivendo na cidade, onde revela a precária condição de trabalho vivido pelos indígenas do sexo masculino com predominância em função subalternas como ajudante de pedreiro, vaqueiro, vigia, zelador, descarregador de caminhão, dentre outros. No que se refere à situação do trabalho feminino indígena, predomina o trabalho doméstico, função esta nunca remunerada devidamente (FERRI, 1990).

Novos trabalhos serão realizados após uma década do estudo de Ferri(1990), onde se percebe um aumento considerável na produção acadêmica (monografias, dissertações, teses e diagnósticos), no que tange à saúde, educação, discriminação e aos processos excludentes por que passam os índios urbanos. Santos (2007), por exemplo, discute as “Diferenças étnicas e o lugar do índio-descendente na escola em Boa Vista – Roraima”. Em Nascimento (2009), é discutida a temática da “Educação escolar em um contexto plural: políticas de reconhecimento e prática pedagógica em uma escola em Boa Vista/RR”. Em Souza (2009) é feita uma análise socioeconômica da população indígena de Boa Vista. Destacamos os trabalhos produzidos pelos próprios indígenas que vivem na cidade tais como “Diagnóstico da situação dos indígenas na cidade de Boa Vista” (2008), elaborado por membros da Organização dos Indígenas da Cidade- ODIC, e um relato da experiência amazônica dos índios urbanos na cidade de Boa Vista (OLIVEIRA, 2010).

3.5. A Organização dos Indígenas na Cidade-ODIC e a condição de vida dos índios cidade de Boa Vista

Embora não considerados pelo censo estatístico da Fundação Nacional do Índio, pela condição de não aldeados¹³, pelo menos outros trinta mil indivíduos de origem indígena vivem na cidade de Boa Vista, distribuídos em 43 bairros da cidade. Os dados são provenientes do Programa Braços Abertos, da Prefeitura Municipal de Boa Vista, referentes ao ano de 2003, que levantou naquele ano, indicadores socioeconômicos dos bairros da cidade quanto à situação e diversidade dos moradores (PMBV, 2003).

A cidade tem se apresentado de forma paradoxal para os indígenas. Ao mesmo tempo em que é um lugar que representa o fascínio de consumo de bens industrializados bastante apreciados por muitos indígenas, por outro, representa um ambiente estigmatizante para o indígena. De acordo com Souza e Ramos:

Os índios urbanos reconhecem que morar na cidade é vivenciar diferentes dificuldades da comunidade de origem. No início, o índio chega sem a família para visitar o parente. Depois vem a mulher e os filhos sem ter casa

¹³Ao deixar a aldeia e inserir-se na vida da cidade os indígenas, oficialmente deixam de receber apoio e reconhecimento dos órgãos indigenistas como a FUNAI, uma vez ainda são vistos como “integrados” e “civilizados”, perdendo sua condição identitária. Na cidade são tratados como os outros indivíduos sem a proteção da FUNAI e do Estado.

própria para abrigados, nem trabalho porque o índio não está qualificado para o mercado urbano.[...] viver na cidade é viver com dinheiro no bolso. (2010, p. 56)

E acrescentam:

A experiência do índio que chega no espaço social é confusa por causa das diferenças de costumes e das regras da sociedade nacional. Algumas vezes, o índio na cidade incorpora e repete opiniões impostas pelos meios de comunicação sem questioná-las, sem mesmo buscar compreender qual é o seu papel como índio no ambiente urbano.

A precária condição de vida dos indígenas na cidade foi publicada no Diagnóstico ODIC Organização dos Indígenas da Cidade e organizada por Souza e Repetto (2008) que, além de detectar os problemas de ordem material (relativo à falta de moradia, emprego) de assistência do Estado como saúde e educação, apresentam a discriminação e preconceito como maiores problemas.

De acordo com esse Diagnóstico da ODIC, se identificou que grande parte dos indígenas que vivem na cidade estão residindo em bairros periféricos, surgidos de invasões e que apresentam problemas de infra- estrutura e saneamento básico:

Muitos dos entrevistados assinalaram que, ao chega à cidade, se alojaram em casas de parentes e amigos. Geralmente essas pessoas vivem em dependências alugadas, devido às dificuldades em adquirir uma casa própria no contexto urbano.

Na busca de melhores condições de moradia, muitas famílias se aventuraram em arriscadas invasões de terrenos baldios nas proximidades dos bairros estudados, como o Brigadeiro, que foi invadido no início de 2005. Aí muitas famílias indígenas se encontram , ainda hoje, em situação de abandono.

As famílias foram obrigadas a realizar perigosas ligações clandestinas para ter acesso à energia elétrica. A situação de abastecimento de água é muito pior : poços artesianos foram abertos, mas os veios subterrâneos de água se encontram contaminados pela Estação de Tratamento de Esgoto da CAER e por ter sido aberta no local, até 2003, uma lixeira pública (SOUZA e REPETTO, 2008,p.19).

No que se refere ao acesso à saúde, os indígenas reclamam sofrerem preconceitos nos postos de saúde e hospitais. Conforme registrado no diagnostico da ODIC:

A primeira e talvez a pior barreira é que muitos de nossos parentes não podem se expressar em suas próprias línguas porque têm dificuldades ou não entendem o português[...].

Outro fator que interfere n atendimento é a falta de medicamentos nos centros de saúde. Por isso, muitas vezes somos obrigados a adquirir os

remédios em farmácias particulares, mesmo não tendo recursos para isto. Quando não dispomos de recursos financeiros somos obrigados a interromper o tratamento (SOUZA e REPETTO, 2008,p.41).

Quanto a educação, o quadro não é diferente dos demais. Embora a educação para os índios seja vista como algo importante para sua vida, o preconceito e outras questões, como a necessidade de trabalho ou gravidez precoce (caso das meninas), acaba afastando-os dos bancos escolares. O preconceito e a discriminação são os fatores que mais levam os indígenas e deserdentes a abandonar a escola. De acordo com a ODIC:

Verificamos que nós, indígenas que moramos na cidade, temos dificuldades de receber uma educação de boa qualidade, pois os professores não são qualificados para ministrar aulas considerando o contexto social e cultural do indígena. Vários são relatos nos falamos das dificuldades que os estudantes indígenas enfrentam na cidade.

[...] Em relação à educação escolar, constatamos que temos dificuldades para concluir o Ensino Médio e para ingressar e permanecer no Ensino Superior. Também não há apoio de materiais didáticos atualizados e adequados para nossa realidade e, ainda faltam condições financeiras às famílias para acompanhar e apoiar seus filhos. Algumas escolas ficam a quilômetros de distância das nossas casas e nem sempre há transporte adequado.

Algumas jovens indígenas acabam engravidando durante a permanência na escola e, por não saberem conciliar atividades domésticas e escolares, por falta de apoio dos parceiros sexuais e das famílias e das instituições públicas, acabam abandonando a sala de aula, realizando o mesmo ciclo que seus pais, que por necessidade acabaram não tendo condições de estudar. (SOUZA e REPETTO, 2008, p.37).

Mas, segundo os indígenas, dentre as principais dificuldades da vida na cidade está relacionada aquela referente à questão do trabalho. Em virtude da falta de qualificação profissional e oportunidades, os indígenas são obrigados a trabalhar em sub-empregos, com longas jornadas de trabalho, onde seus direitos trabalhistas não são respeitados e os indígenas recebem salários abaixo da remuneração devida de acordo com as leis de trabalho. Denunciam ainda, neste diagnóstico, das dificuldades para o uso e acesso ao transporte coletivo, onde sofrem preconceito, violência e, muitas vezes, não têm condições de pagar os devida ao alto custo desse serviço em Boa Vista.

Estas são apenas algumas das condições denunciadas no documento publicado pela ODIC, referente à condição do indígena na cidade de Boa Vista. Ainda que a presença dos indígenas na cidade de Boa Vista não seja recente¹⁴, foi

¹⁴ Na literatura produzida sobre os índios de Roraima encontramos uma série de referências sobre a presença dos índios na área onde fica a cidade de Boa Vista. Levantamentos arqueológicos do

somente com os conflitos que marcaram as discussões pelo Supremo Tribunal Federal-STF, em torno da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que os índios da cidade buscaram visibilidade. Este momento histórico para os indígenas, como um todo no Estado, foi visto pelos índios citadinos como importante para se organizarem também na cidade e criar uma associação que defendesse os interesses dos indígenas na área urbana. Neste sentido é que surgiu a ODIC, Organização dos Índios da Cidade. Criada em 14 de agosto de 2005, é uma entidade não governamental sem fins lucrativos cujo objetivo maior é dar visibilidade e voz aos indígenas moradores da cidade de Boa Vista. É uma entidade que reúne indígenas de várias etnias e com histórias de vida bastante semelhantes no que se refere às dificuldades, à vida na cidade e ao preconceito.

A ODIC tem denunciado, a partir de então, a precariedade da condição de vida do indígena na cidade, revelada através dos dados contidos em um diagnóstico produzido por ela com apoio de um antropólogo da Universidade Federal de Roraima-UFRR, durante o ano de 2008, procurando compreender melhor a situação dos indígenas em área urbana (SOUZA e REPETTO, 2008). O documento publicado no mesmo ano, em forma de revista, revela a condição de precariedade da vida do indígena marcada por relações de exploração, precariedade do emprego, pelo preconceito, discriminação e abandono. Essa condição de abandono, de ausência de políticas públicas específicas, tem levado muitos indígenas à prostituição, envolvimento com drogas e também com 'galeras', situações que se constituem motivo de grande preocupação, especialmente das mulheres indígenas em relação a seus filhos que também moram na cidade.

Mudar essa condição é um dos principais objetivos da ODIC na atualidade. Neste sentido, a organização realiza palestras, oficinas, cursos, buscando congrega os indígenas em torno de uma luta única na cidade, revitalizando as identidades e a cultura indígena e buscando apoiar os “parentes”¹⁵ na busca de projetos e políticas

professor Pedro Mentz Ribeiro da Universidade Federal de Santa Maria - RS, realizado na década de oitenta em Roraima, indica a presença de índios Macuxi e Wapichana, vivendo onde hoje se localiza a cidade de Boa Vista no século XVIII. Estes teriam se refugiado na região das serras e de matas para fugir do avanço do colonizador Português[...] . Referências neste sentido podem ser encontradas na obra de Diniz, quando relata as relações de compadrio entre fazendeiros e indígenas. Muitas crianças indígenas eram dadas para o fazendeiro cria-las (DINIZ, 1972). Também Ferri (1990), em seus estudos sobre os indígenas vivendo na cidade de Boa Vista-RR, tratava da presença significativa dos índios na cidade.

¹⁵ Termo utilizado pelos indígenas para designar outros indígenas, mesmo que de etnias diferentes se tratam como parentes.

públicas que deem aos seus descendentes um outro lugar na cidade. Essa luta passa pela reconstrução da identidade tendo a cidade como lugar de pertencimento.

A Organização dos Índios da Cidade-ODIC, apresenta-se como uma entidade não governamental sem fins lucrativos cujo objetivo é dar visibilidade e voz aos indígenas da cidade de Boa Vista e também lutar pelos direitos dos urbanos (OLIVEIRA e SOUZA, 2010). Criada em 2005, a entidade vem buscando parcerias junto a instituições, como a Universidade Federal de Roraima, que, com apoio do Departamento de História, vem desenvolvendo projetos de oficinas culturais e debates sobre políticas de direitos indígenas.

De acordo com Agier (2001), os distúrbios identitários provocados pela globalização vão instaurar novos quadros de socialização e de expressão de sujeitos. Acrescenta ainda que “exemplos desse tipo são abundantes a partir dos anos 70. Em conflitos políticos, fundiários ou urbanos, movimentos identitários (...) inventam-se a si mesmos ao mesmo tempo que expõem sua “identidade cultural” como fonte de legitimação em face dos outros ou do Estado” (p. 22). O caso de alguns grupos indígenas que vivem atualmente na cidade de Boa Vista se enquadra na situação apontada por esse antropólogo.

Há indícios no imaginário nacional e até no regional que associam a ideia de índio voltada à vida na floresta e para a natureza em oposição aos “civilizados”, pessoas longe da tradição que moram na cidade, com a modernidade, um lugar liberto das amarras da tradição. Nessa polaridade, até pouco tempo não se cogitava atribuir uma outra categoria: a do “índio urbano”, “cidadino” ou “índios na cidade”. A ideia de índio na cidade perpassava a concepção de “assimilado”, “aculturado”, de um sujeito que perdeu sua condição de indígena. Na contemporaneidade, as Ciências Sociais e da Linguagem lidam com sujeitos que constroem uma identidade discursiva dizendo que “podem ser índio urbano sem perder a identidade”.

3.6. Lutando pelo direito de ser índio na cidade

Eliandro Pedro de Souza, jovem índio Wapichana, primeiro presidente eleito da ODIC, diz que: “(...) *temos consciência de que, nós indígenas, não estamos invadindo a cidade. Pelo contrário, foi a cidade que invadiu nosso território, os antigos territórios das comunidades indígenas (ODIC-2007,p10)*. Assim, na tentativa de reconstruir as memórias a partir do lugar, os índios da cidade partiram para a organização em 2005, apoiados pelo movimento de direitos humanos e o Movimento

Nós Existimos, associação que congrega movimentos, sindicatos e organizações invisibilizadas na cidade e criaram a Organização dos Índios da cidade.

Através da organização, os indígenas da cidade - que têm um total de 400 associados - vem realizando parcerias e desenvolvimento de oficinas em parcerias com algumas instituições. Uma dessas é Universidade Federal de Roraima-UFRR, que, através de professores ligados ao Núcleo Insikiram de Formação Superior Indígena-INSIKIRAM e do Núcleo de Pesquisas Eleitorais e Políticas da AMAZÔNIA-NUPEPA, todos ligados a esta instituição de ensino superior federal. A partir destas parcerias a ODIC, publicou duas obras: uma “Diagnóstico da Situação dos indígenas na cidade de Boa Vista-Roraima”, e outra, através do projeto de extensão Kuwai Kîrî: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista –Roraima, em 2009. A organização informa que vem buscando outras parcerias junto ao Ministério Público Federal, no que se refere aos direitos destes sujeitos, e a Prefeitura Municipal de Boa Vista Roraima para tratar de educação diferenciada e outras políticas públicas específicas para o indígena urbano.

A ODIC tem atuação em mais de 20 dos 50 bairros existentes na cidade com a realização de oficinas e encontros periódicos com seus membros, o que tem possibilitado as discussões sobre seus problemas na cidade, o passado e trajetórias comuns e rememorado a história dos índios com o lugar, cidade de Boa Vista, fortalecendo, assim, os laços identitários e a relação de pertencimento a um grupo. Nas oficinas de memórias partilhadas, descobriram um lugar comum entre os Wapichana e Macuxi na cidade de Boa Vista.

Indícios destes lugar foram encontrados no levantamento arqueológico feito pelo professor Pedro Mentz Ribeiro, da Universidade Federal de Santa Maria, na década de 1980. Ele localiza-se no bairro do Calungá, onde a forte presença de população indígena e onde também fica a sede da mais forte e combativa organização indígena de Roraima, o Conselho Indígena de Roraima-CIR. Ali, dizem os indígenas da cidade, “havia uma comunidade formado pelos indígenas moradores da região, conhecidas pelos mais antigos como Kuaipyre, em língua Wapichana, e Kuwai Kîrî, na Língua Macuxi, que significa “teso de buritizais e igarapés” (SOUZA e REPETTO, 2008).

Nas reuniões onde partilham memórias vão criando novas relações de pertencimento coletivo na cidade, antes não vivenciados em virtude da

individualidade urbana a que foram submetidos. Hoje reconstroem laços coletivos reconfigurando sua espacialidade na cidade.

De acordo com Oliveira e Souza (2010):

[...] os índios urbanos da região amazônica- roraimense apresentam aspectos da cultura de seus grupos étnicos muito próximos das tradições do passado. Eles revigoram a língua indígena nas trocas, durante os encontros com os parentes e nos deslocamentos que realizam no território que considerado ancestral. A memória oral revelou que o deslocamento entre as comunidades indígenas está presente na cultura destes povos desde os tempos antigos (OLIVEIRA e SOUZA, 2010,p. 62).

Ao revisitar e resignificar a história do lugar a partir da retomada das memórias coletivas partilhadas nos encontros realizados pela ODIC, nos diversos bairros da cidade de Boa Vista, verifica-se a reivindicação de um discurso fundador da cidade, conforme fragmento abaixo:

Faz-se necessário rediscutir a origem da cidade de Boa Vista a partir da presença das referidas malocas que antecederam a fazenda Boa Vista. Esse tema é relevante para os índios urbanos, pois indica a participação efetiva desse povo indígenas na origem da cidade (OLIVEIRA e SOUZA,2010,p. 63)

Neste sentido, observa-se que os indígenas urbanos da cidade de Boa Vista vem procurando reconstruir suas memórias coletivas a partir de trabalhos com narrativas, onde a cidade de Boa Vista aparece como um lugar de memória ancestral, espaço este que vem permitindo a muitos indivíduos destes grupos sociais reencontrar na memória um caminho com o passado do lugar e reelaborar o sentido presente buscando a construção de um outro futuro.

Nota-se o quanto narrativização das histórias e pertencimentos vem contribuindo na reestruturação das identidades, visto que, ao privilegiar, ouvir e escrever as narrativas de quem foi assujeitado historicamente nas narrativas da nação brasileiros, tiram do esquecimento os sujeitos interditados na “memória oficial”, contribuindo para a reconstrução de memórias coletivas e ressignificação identitária.

Constata-se que a partir da inserção dos indígenas no projeto Kuwai Kîrî: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima, esse projeto vem permitindo a construção de uma memória coletiva e de pertencimento e laços identitários entre o grupo indígena associado a ODIC e revelando novas formas de sociabilidade do indígena em ambiente urbano a partir da narrativização da experiência na cidade.

Vemos aí o sentido da busca por uma ancestralidade, de símbolos e histórias comuns, de uma língua, de muitos dos movimentos culturais, religiosos e étnicos na atualidade, numa procura de uma “essencialidade” nas narrativas sobre seu pertencimento. Talvez essa seja a razão de que, dentro dos sistemas simbólicos de um povo, a linguagem tenha sido o elemento de maior reivindicação para demarcação da diferenciação e da identidade, conforme já observado nos estudos de Silva (2000), Bauman (2005; 2003), Bhabba (2005) e Agier (2001).

Neste sentido, seguem as discussões estabelecidas nas Ciências Sociais diante dos efeitos da modernidade líquida (BAUMAN, 2005) na vida e as identidades das pessoas, que, no esforço por segurança, peregrinam em busca de “retorno” a lugares, de identificação e de pertencimento (OLIVEIRA, 1999). Tais movimentos são percebidos em diversos locais do planeta, cujos integrantes procuram nas memórias e lugares a possibilidade de reconstrução de suas identidades nos espaços hoje ocupados.

Embora nas Ciências Sociais, a Antropologia e a Sociologia tenham descartado a ideia das identidades fixas e da essencialidade das culturas, os movimentos identitários buscam, na ancestralidade e num “retorno” a tradição, elementos que sustentem sua reidentificação étnica e cultural.

A esse respeito Agier (2001) observa que:

Essa nova realidade social e política apresenta uma dupla interrogação à Antropologia. Por um lado (...) os movimentos identitários coletivos utilizam frequentemente conceitos e raciocínios tirados de monografias que foram consagradas à sua cultura ou à sua região de origem. Assim, legitimações identitárias são, no presente momento, pesquisadas nos arcaicos, diferencialistas de uma antropologia marcada durante muito tempo pela tendência a confundir a defesa dos povos com relativismo cultural. Por outro lado, esse novo objeto torna particularmente pertinente para a Antropologia Social a abordagem do que hoje chamamos construtivista e que permite dar conta dos processos identitários, e não apenas de seu contexto ou do que neles está, de maneira mais ou menos oculta, em jogo (p. 11).

Isto está dentro da perspectiva colocada por Bhabba (2005, p.21) sobre a questão da vida em trânsito e das identidades quando se refere à questão quando diz que:” O ‘direito’ de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contradição que presidem sobre as vidas dos que estão nas minorias”.

Situação similar à citada por esse pesquisador pode ser identificada junto aos índios urbanos da cidade de Boa Vista. É a partir da descoberta da trajetória diaspórica de seus ancestrais e de um lugar na cidade, que hoje os índios citadinos permitem-se dizer que são “Índios Urbanos sem perder a identidade”.

Esse discurso escrito em forma de artigo, pelas indígenas Wapichana moradoras da cidade de Boa Vista, Denise Almeida de Souza e Francisca Mesquita Ramos, pode ser encontrado no livro “Projeto KuwaiKîrî: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista –Roraima, organizado pelo historiador Reginaldo Gomes de Oliveira (OLIVEIRA,2010).

Souza e Mesquita mencionam que:

Os índios urbanos reconhecem que nós pertencemos a um grupo, a uma família que tem sua história, costumes, valores, cenas, cultura, que foram transferidas oralmente ao longo de várias gerações e que passaram por muitas experiências e desafios até chegarem ao que somos hoje. Toda essa experiência traz um enorme reforço em manter a nossa identidade e faz com que cada índio sintam-se como único e original no meio de um mundo urbano complexo (SOUZA e RAMOS, 2010,p. 56).

Os enunciados “ser índio urbano sem perder a identidade” proferido pelas índias Wapichana da ODIC, se, por um lado, pode aparecer ainda como um discurso transgressor na ordem discursiva oficial, pois se confronta ao discurso do Estado de que ser índio é morar “no lugar dado ao índio”, ou seja, as Terras indígenas”, por outro, apresenta-se um discurso contemporâneo e dentro do contexto pós-moderno, pois reconhecem elas o movimento e fluxo de identidades.

A apropriação do discurso, e a força que este tem denotado, mostra-se como instrumento vital para visibilidade ao grupo, desde que tem encontrado o espaço adequado para 'revozear' suas reivindicações. A universidade tornou-se então o espaço para ecoar esse discurso. Neste sentido, compreender as implicações do que está sendo dito pelo índio urbano pertencente à Organização dos Índios na cidade de Boa Vista – Roraima, torna-se um desafio para um analista de discurso, visto que ser índio na cidade e se reconhecer enquanto tal implica se expor a uma cidade que construiu e cristalizou discursos preconceituosos a respeito do indígena.

As discussões a seguir tratam de forma específica a questão em foco e constitui o núcleo central que se faz neste trabalho. O sentido discursivo do enunciado “ser índio urbano, sem perder a identidade”, das mulheres indígenas da/na cidade de Boa Vista, Roraima.

CAPITULO IV

VIVER ENTRE DOIS MUNDOS: O SENTIDO DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS DAS MULHERES INDÍGENAS DA CIDADE DE BOA VISTA/RR SOBRE DIREITO DE SER ÍNDIA URBANA

Nesta seção, buscou-se analisar as práticas discursivas de mulheres indígenas da ODC e o sentido produzidos pelos seus enunciados a respeito de sua identidade e quanto ao direito de ser índio na cidade. Procurou-se, assim, compreender o itinerário deste sujeito que toma para si este discurso, por que e onde se origina. Portanto, as análises buscam encontrar em suas práticas discursivas questões referentes ao sentido da identidade indígena dado por elas neste entre lugar de suas culturas, que é a cidade.

Para Agier (2001), as cidades se constituem em lugar de excelência para análise deste fenômeno, pois é nelas que se observa:

[...]o nascimento das novas etnicidades, para as quais o espetáculo da diferença cultural se torna não somente um tipo de objeto identitário, mas procura também um recurso político ou econômico para indivíduo e redes a procura de um lugar na modernidade (AGIER, 2001,P. 22).

A cidade, especificamente a de Boa Vista, Roraima é um espaço de alteridade, de encontros e desencontros entre indivíduos, culturas e pertencimentos étnicos, de redes familiares. Como disse Martins, a Amazônia é uma região da fronteira humano, da degradação do outro nos confins do humano (MARTINS, 1997, 162-3). Nesse espaço é possível observar como ocorrem as dimensões relacionais da identidade e como estas relações se alternam, alteram e se modificam, atingindo e transformando a vida social e cultural em seus mais variados aspectos. É um espaço de negociação e conflito entre culturas e as muitas e diferentes vozes que nela circulam.

A questão do direito do indígena na cidade se encaixa nas discussões feitas por Moita Lopes e Bastos (2010) sobre a necessidade de compreender o fenômeno dos novos fluxos, de movimentos e de identidades em trânsito. Observam eles que:

Tal visão, abandona a ótica da identidade (a da mesmidade ou do igual ao mesmo em oposição à outridade/alteridade, portanto), prestigiando uma lógica que, aos desvalorizar os tradicionais binarismos identitários bem delimitados, procura sentido nos espaços opacos, nos meandros pouco claros, nas fronteiras em que as ideias, as pessoas e, as culturas em fluxos se entrecruzam e se misturam. Lança, desse modo, um olhar para além da identidade, colocando sob foco o que não tem nome, ou seja, o que não está incluído nos lugares polarizados disponíveis (MOITA LOPES e BASTOS, 2010, p. 10).

Foi seguindo esta trilha que se buscou compreender a produção de sentido deste discurso situado nas fronteiras das identidades vivenciadas por estas mulheres. Conforme observa Hall (2000): “É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior das formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (p.109). Assim, tomando de empréstimo o questionamento de Foucault, também nos indagamos: “por que essas formações discursivas surgem em determinado lugar e não outro?”, num determinado período histórico e não outro?.

Para tanto, no percurso da pesquisa e do trabalho, se tomou como referencial analítico corpus de arquivos publicados pelos próprios indígenas da ODIC, bem como, material empírico coletado a partir de entrevistas feitas com seis mulheres indígenas pertencentes a esta organização, sobre a questão da identidade, de onde extraímos sequências discursivas de referência para observar e procurar sentido nesse discurso que repercute nas suas práticas cotidianas na medida em que vão se constituindo.

4.1. Mulheres indígenas: sujeitos da pesquisa

A transformação da condição da mulher e a redefinição social da família e da personalidade, de acordo com Castells (1996) vêm resultando em mudanças nos papéis das mulheres e dos próprios valores da sociedade. Um dos impactos mais importantes, por ele observado, está ligado a questão da transformação fundamental dos papéis dela na família e que vem colocando em questão a sobrevivência da família nuclear patriarcal. Não é nosso foco aqui discutir esta questão com maior profundidade, mas apenas destacar a importância da mulher e sua força na transformação social como um todo, para compreendê-la em seus processos discursivos.

A compreensão do papel da mulher neste novos tempos é fundamental visto sua importância e conquistas obtidas nas últimas décadas de onde saiu de uma condição de submissão e assujeitamento discursivo para assumir um novo papel político. Silenciadas e subjugadas historicamente, as mulheres levantam suas vozes e reivindicações e assumem papel político, organizando-se em movimentos e lutas em torno de suas demandas. Na Amazônia brasileira a condição das mulheres e sua importância, especialmente das indígenas, começa a ser conhecida nas últimas décadas do século XX a partir dos estudos sobre questões de gênero, etnicidade e relações de trabalho realizado nos últimos anos e o destaque que ganharam na luta política.

O silenciamento da historicidade das mesmas levou Alvares e D'Incão a fazerem um provocação se a "A mulher existe?" título do livro organizado por elas e publicado pela coleção Eduardo Galvão, que procura trazer um contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. A pergunta, dizem as organizadoras procura indicar:

[...] um caminho sobre a situação da mulher nas relações de gênero na Amazônia, tanto no passado quanto no presente, na sociedade urbana, na sociedade rural, na floresta, nos rios, nos igarapés e mares. Tomamos emprestado, como pretexto ao título, a interrogação de Freud quando , refletindo sobre a vida sexual dos homens, ele constata que a mulher ainda se encontra em "impenetrável obscuridade" e se pergunta se " a mulher existe (ÁLVARES e D'INCAO, 1995,p.IX).

A questão apontada por Álvares e D'Incão procura mostrar o quanto, embora para alguns a mulher pareça não existir, ela está presente em todos os aspectos e situações sociais cotidianas. Compreender de que modo essa mulher existe é uma das grandes questões da pesquisa sobre a mulher na atualidade.

Assim, neste trabalho, se buscou ouvir as vozes das mulheres indígenas e compreende-las a partir de suas práticas discursivas sobre identidades. Essas vozes que contam uma história pouco conhecida e que está relacionada aos processos de ocupação, colonização e subjugação de seu povo, especialmente delas e de seus filhos. Neste sentido, faz-se necessário compreender a formação identitária da mulher indígena em um tempo e um espaço ideologicamente marcado por uma imensa transversalidade cultural e analisar o modo de produção de sentidos relacionados à questão das identidades na pós-modernidade e as delimitações histórico-discursivas dessa indígena no espaço urbano de Boa Vista, Roraima. Por

isso a busca do entendimento do sentido de seus enunciados a respeito de ser índio urbano sem perder a identidade.

Há que se analisar que as mesmas têm presença marcante na ODIC e que são elas que vêm reivindicando, em suas práticas discursivas, o direito dos filhos às identidades ancestrais a uma escola democrática e plural. E buscam revitalizar o ensino da língua e das tradições mantidas pelos mais velhos para as gerações mais jovens, a partir de encontros e oficinas periódicas realizadas em vários bairros da cidade nos últimos dois anos. Elas veem na língua e na retomada de elementos das culturas ancestrais na cidade aspectos importantes para demarcar a identidade e a diferença entre ser e não ser índio neste espaço urbano.

Nesta direção, as análises ficaram centradas em duas discussões centrais: a) O sentido dos discursos dessas mulheres sobre a possibilidade de ser índia (urbana) sem perder a identidade e b) o discurso que surge a partir do Movimento “Nós Existimos”¹⁶, o qual reúne vários grupos e movimentos sociais na cidade o que permitiu a visibilização da voz dos indígenas na cidade e, conseqüentemente, a construção da ODIC.

Assim, metodologicamente, buscou-se localizá-las dentro de Formações Discursivas em que se inscrevem e produzem um levantamento da historicidade e espacialidade desse sujeito procurando entender as condições sociais e culturais que afetaram a sua produção discursiva a partir dos lugares ideologicamente marcados na ordem do discurso do indígena. E ainda, identificar as marcas e as conseqüências discursivo-ideológicas sobre esta mulher, por tanto tempo silenciada em seu mundo, transitando entre aparelhos ideológicos do Estado: família, escola, igreja, etc, e, por fim, compreender a formação identitária da mulher indígena em um tempo e um espaço ideologicamente marcado por uma imensa transversalidade cultural.

Dentro deste contexto é que se analisaram as mudanças e as novas produções discursivas de sujeitos, que fazem confronto com as ideias supostamente hegemônicas sobre identidades construídas e disseminadas pelos aparelhos ideológicos advindos do Estado Nação a respeito de sua identidade e condição

¹⁶O Movimento “Nós Existimos” é uma associação criada em 2005, com apoio da Diocese de Roraima e movimento de direitos humanos, cujo objetivo inicial foi dar apoio e fortalecer a luta em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O movimento está dentro da perspectiva da Justiça Ambiental. Reunindo diversos movimentos sociais e sindicatos da cidade de Boa Vista, esse movimento procurou criar uma rede de solidariedade e dar visibilidade aos excluídos da cidade, dentre eles os indígenas não aldeados vivendo na cidade.

enquanto indígena. São práticas discursivas que procuram ressignificar e reafirmar a identidade indígena, em construção na cidade de Boa Vista, e por sua vez provocam um deslocamento na ordem do discurso, sobre o lugar do índio na cidade, pertinente ao ser e o não ser índio.

Compreender o sentido desta fala tornou-se se um desafio para a pesquisa, visto que, ao dizer-se ser índio na cidade, e se reconhecer enquanto tal, implica para esta população o desafio para se impor em um espaço que construiu e cristalizou discursos altamente preconceituosos a respeito do indígena.

4.2. A condição social da mulher indígena em Roraima e em Boa Vista: do silêncio ao discurso.

A condição da mulher indígena dá-se a conhecer a partir dos anos noventa do século XX com o aumento de estudos de gênero e a condição dessa mulher, especialmente na Amazônia. Este fato tem sido explicado por alguns pesquisadores pelo motivo de os movimentos indígenas teriam sido conduzidos por lideranças masculinas no início de suas organizações na década de setenta. Diz, Monágas (2006,p.26) que: “somente a partir da década de 1990, as mulheres começam a criar organizações próprias para lutar por seus por seus direitos ‘ao lado dos homens de seus povos’, como preferem explicar sua participação” .

O surgimento de organizações de mulheres e a visibilização de sua luta está ligada a muitos fatores que podem explicar a questão. Acredita-se que o fortalecimento do movimento está ligado as mudanças culturais, especialmente no que se refere a relação de gênero, onde o valor das minorias - no caso das mulheres, especialmente as indígenas - dá-se a conhecer com o reconhecimento da especificidade desse sujeito com o avanço dos estudos de gênero e de legislações específicas de proteção da mulher nas ultimas décadas do século XX.

Foucault (2008), em seu trabalho a Ordem do Discurso, procura demonstrar as condições que levam determinados tipos de discurso a aparecerem em um lugar e não outro. Estas estão relacionadas a condições históricas e sociais. No caso das mulheres indígenas, tal processo revozeia as próprias condições históricas e sociais da nova condição da mulher na sociedade capitalista iniciada nos anos de 1960-70 com sua inserção no mercado de trabalho e as consequências sobre a configuração da família, bem como, as próprias relações de poder numa sociedade patriarcal que começa a desmoronar (CASTELLS, 2002: pp.169-277)

No que se refere às mulheres indígenas de Roraima, sua efetiva organização política e social remonta aos fins dos anos de 1990, embora seja uma luta que tem sido feita com enfrentamentos aos maridos, filhos e à própria sociedade e culturas patriarcais onde tem encontrado grande resistência e preconceitos. Um dos estudos pioneiros sobre elas foi realizado por Simonian (2001). Esta pesquisadora menciona que:

A participação das mulheres indígenas na política em contextos de aldeias, por certo remonta a tempos imemoriais. E, a sua importância política nas sociedades em que vivem pode ser detectado em muitas circunstâncias, conforme atestam as evidências arqueológicas, etno-históricas e antropológicas [...]. Assim, tanto nos embates cotidianos como nas lutas em conjunturas críticas, as mulheres indígenas tem marcado presença [...] Entretanto, problemas persistem quanto ao exercício e reconhecimento de sua liderança e representatividade em organizações formais, que sejam de natureza local, pan-indígena, ou interétnica (p.151)

Pode-se inferir que a participação das mulheres nos processos de organização política e resistência aos conquistadores tenha sido subestimada pelos historiadores. Embora afirme a pesquisador que pouco deu-se a conhecer sobre essas mulheres que viveram no período anterior a conquista portuguesa, a mesma ressalta que as pesquisas arqueológicas sobre a área não tem privilegiado as mulheres enquanto objeto de estudo, mesmo que evidenciem a grande importância social, econômica e cultural destas em suas sociedades. Diz Simonian (2001) que:

[...] dos tantos pedaços e peças de cerâmica encontrados na região e no Museu Educativo (sic) ¹⁷ do Estado de Roraima [...], pode-se inferir que estas indígenas eram, no mínimo, muito trabalhadoras, o que por certo tinha implicações sócio-políticas e ideológicas. Elas, possivelmente, seriam as responsáveis por parte significativa das atividades ligadas à agricultura, produção artesanal, casa e criação dos filhos (p.157).

Sabendo que na divisão sexual do trabalho nas sociedades indígenas as mulheres são responsáveis pela agricultura, coleta de frutos, produção de redes, cerâmica, cuidado com os filhos, dentre outras atividades, há que se observar que mesmo que os autores que tenham documentado o processo de conquista não trouxessem muitos detalhes a respeito do cotidiano destas mulheres, nem tampouco sobre sua participação nos processos políticos e decisórios, os fragmentos que se tem nestes documento, vão dar uma ideia da importância desta mulher, conforme relato do trecho abaixo transcrito.

¹⁷ Museu Integrado do Estado de Roraima

Sabe-se, no entanto, que, ao se expandirem em Roraima, os Karib atacaram os não-Karib e raptaram suas mulheres [...] Também foi documentada a prática de poliandria, a qual foi reprimida [...]. Se Helena Valero (1984) relatou o que de fato viu e viveu entre os Yanomami autônomos, por quem foi raptada na primeira metade deste século XX, a condição das mulheres junto a esta nação seria muito dramática à época e sua possibilidade de interferência em processos decisórios bastante restrita (SIMONIAN, 2001:pp- 157-8).

Menciona, ainda, Simonian que muitas mulheres indígenas foram raptadas e vendidas como escravas; tinham intensa participação nas trocas comerciais de forma indireta com holandeses na Guiana; foram dadas a casamento a soldados não índios a partir das políticas de ocupação do território por Lobo D'Amada; sofreram violências por fazendeiros e empregados demonstrando a relação desigual de poder “na qual as indígenas não são ouvidas e nem sequer conseguem falar sobre suas vicissitudes” (SIMONIAN, 2001: pp- 157-8).

É a partir destes fragmentos de relatos históricos que se pode construir um retrato da importância das mulheres indígenas de Roraima no envolvimento com o setor produtivo nas aldeias. Simonian (2001) diz que há relatos de que as Macuxi seriam responsáveis por 14 tipos de atividades como a produção de cerâmica, de cestarias para pegar peixe, redes de dormir, tipóias, enfeites, produção de fios de algodão, preparo da roça, colheita e carregamento de frutos da roça, comidas, bebidas, lenha, água, educação das crianças e saúde, entre outros. Observa ainda esta pesquisadora que:

[...]outras questões foram levantadas sobre as mulheres indígenas da Serra e do Lavrado, a maioria das quais revela uma posição social e muito subordinada. Muitas indígenas são referidas como sendo desposadas por criadores de gado, empregadas domésticas nas fazendas de gado, as meninas como sendo escravizadas em casas de família ou internadas em patronatos [...]. Mulheres também foram expulsas à força de suas casas pelos não índios, principalmente quando elas se encontravam sós [...]. ou seriam envolvidas em acusações de bruxaria (SIMONIAN, 2001,p.161).

A base do processo organizativo vai estar relacionada, nas análises da pesquisadora, com a persistência da violência e da discriminação, o que a leva a afirmar que :

À medida que os processos de expulsão e de violência se disseminam no Lavrado e na Serra [...] as mulheres passam, gradativamente, a ter seu papel político reconhecido. De todo modo, como essas mulheres tinham uma posição consolidada na economia local e família, a partir dos últimos anos setenta, elas assumiram a retaguarda do movimento em defesa das terras, enquanto os homens tomaram a frente no processo de resistência aos não-índios fazendeiros e garimpeiros [...]

O enfrentamento constante da violência e a embriaguez de familiares contribuíram para a tomada de consciência por parte dessas indígenas, particularmente acerca das muitas restrições que sobre si pesavam (SIMONIAN, 2001, p.162).

Portanto, são essas condições que teriam levado as mulheres indígenas de Roraima da região das Serras e do Lavrado a se organizarem politicamente em torno da luta pelos seus direitos. Em Roraima hoje existem pelo menos três organizações de mulheres: a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima-OMIR; Movimento Maria Guadalupe, ligada ao Conselho Indígena de Roraima; e a ADMIRR- Associação das Mulheres indígenas de Roraima- ligada as demais associações indígenas e as forças políticas não indígenas conservadoras (SIMONIAN,2001).

Ao se posicionarem como sujeitos dos discursos, as mulheres indígenas e suas organizações saem um pouco do silêncio a que foram submetidas e contam suas histórias bem como passam a denunciar as violências por elas sofridas. Em 2005, através da OMIR, lança uma cartilha¹⁸ intitulada “Em busca de um futuro sem violência”, na qual buscam prevenir e conscientizar as mulheres indígenas sobre os vários tipos de violência praticado contra elas e buscam através da conscientização tirá-las do silêncio e a ajudar a combater a violência contra elas.

Embora não se tenha estatísticas precisas , lideranças femininas de movimento indígenas informam que é grande a violência contra elas em Roraima, e dentre os principais tipos de agressão citados estão: a domestica, praticada pelos maridos e companheiros, registrada, na maioria das vezes, após o uso de bebidas alcoólicas. Tal fato as tem levado a realizarem uma ampla campanha contra o uso de bebida nas comunidades e a se negar a produzir Caxiri e outras bebidas típicas indígenas para os maridos.

Também são identificadas na cartilha outros tipos de violência sofrida pela mulher o incesto e abuso sexual, estupros, trafico de mulheres e meninas indígenas, racismo e desvalorização da mulher indigna, abuso de esterilização. Denunciam a

¹⁸ Disponível em <http://www.sof.org.br/arquivos/pdf/omir.pdf>. Acessado em 06 de nov.de 2011.

OMIR que o contato com a sociedade envolvente tem levado a quebra de muitas tradições o que vem desestruturando das antigas formas de vida e rituais indígenas:

As jovens não se resguardam mais na passagem de menina para moça. hoje as meninas querem ser adultas com 12 e 13 anos e os próprios jovens escolhem quem querem namorar. A moça foge com o rapaz e por isso há muita gravidez na adolescência e muitas mães solteiras, pois a maioria dos rapazes não assume a paternidade. (OMIR, 2005, p.10).

Analisando a questão do ponto de vista discursivo, observa-se a difícil transição cultural das jovens indígenas e também das mulheres para uma cultura não índia. O que na cultura indígena representa aspectos da tradição que precisam ser respeitados, na cultura e direito ocidental tal questão pode provocar muita polemica quando observado do ponto de vista jurídico. Não é nossa intenção fazer esta discussão neste trabalho e, sim, analisar a questão discursivamente onde determinadas formações discursivas influenciam formas de pensar e se relacionar com o mundo, observando o quanto esta transição pode ser difícil para estes sujeitos que incorporam elementos de outra cultura repercutindo assim e criando um discurso também híbrido, no qual se manifesta o choque entre diferentes hábitos culturais.

Tal fato demonstra a importância de maiores estudos sobre a questão visto que no que se refere à condição de vida mulher indígena na cidade, que longe da comunidade fica mais suscetível não apenas a violência no centro urbano, mas também a choques culturais. De acordo com Marineide Peres da Costa, educadora popular da Rede de Educação Cidadã¹⁹ é grande a violência contra a mulher em Boa Vista:

[...] a violência começa a partir do preconceito ,né. Mas a violência domestica ela existe. Mas se você for,lá ,[.],na Delegacia da Mulher tem muitas mulheres indígenas, que, que registram ocorrências mas elas não se identificam ainda como indígena. Então a gente tem essa dificuldade ainda de dizer quantas mulheres denunciaram, tem quantas mulheres que denunciaram e quantas foram lá, né. É muito difícil porque a maioria não se identificam como indígena. Que existe a violência existe,né! A violência domestica no dia a dia, tudo. Mas elas não se identificam na hora de denunciar os agressores. Elas não se identificam como indígena (fragmento de entrevista concedida por Marineide Peres da Costa, em 12de julho de 2011).

¹⁹ ARECID-Rede de Educação Cidadã foi criada no então do Governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. O trabalho é realizado articulado com o CIMI- Conselho Indígena Missionário em Roraima através do Movimento Nós Existimos, voltado a educação indígena no Baixo e Médio São Marcos e na cidade de Boa Vista.

Ainda de acordo com essa educadora popular, que também faz parte da Organização dos Indígenas da Cidade, o alcoolismo é um dos grandes fatores que causam a violência contra as mulheres de seu povo. Ela diz que a ODIC ainda não tem condições de fazer uma pesquisa mais ampla, mas sabe-se que existem muitos casos de estupro, bem como é grande o número de casos de prostituição na adolescência entre meninas indígenas.

No Diagnóstico produzido pela ODIC (SOUZA e REPETTO, 2008), as marcas do preconceito e da violência contra a mulher indígena estão presentes em muitos depoimentos de mulheres publicados no documento, como este aqui reproduzido:

Já sofri demais aqui. Eu já apanhei três vezes. O meu vizinho me bateu de facão no meu quintal e outra vez ele me bateu de pedra. Eu fui na Defensoria mas nunca ele compareceu na Defensoria e mandei cancelar a ocorrência. [...] ele me chamou de todo tipo de nome. O preconceito aqui é muito forte (p. 49)

Há também denúncias sobre assédio sexual no citado trabalho, conforme pode se constatar em outro depoimento denuncia de mulher indígena, aqui também reproduzido do Diagnóstico da ODIC (SOUZA e REPETTO, 2008).

Alguns padrões eram legais, só que os maridos delas eram salientes comigo, eles queriam me agarrar. Uma vez queimei a barriga de um, ele que me pegar pelas costas e eu o queimei. Ai eu falei para a minha patroa. (p.49)

Esses depoimentos denunciam a condição vivida pela mulher indígena em Boa Vista que, muitas vezes, é obrigada a se submeter a determinadas violências no trabalho, nas relações sociais cotidianas para viver nesse espaço. Ainda de acordo com o diagnóstico da ODIC, muitas mulheres são arrimo de família na cidade:

Várias das famílias entrevistadas possuem uma renda mensal inferior ou equivalente a meio salário mínimo. Sendo compostas por crianças e adolescentes, na maioria dos casos as jovens indígenas entre doze e dezessete anos, são as responsáveis por suas casas e pela guarda dos irmãos. Nestas famílias, as mulheres entre quinze e dezenove anos têm pelo menos um filho. Essa situação impede estas jovens de viverem situações próprias à idade e as obriga a assumir uma responsabilidade para a qual muitas vezes não estão preparadas (SOUZA e REPETTO, 2005,p. 48).

Essas realidades são partilhadas pela grande maioria das mulheres que vivem na cidade. Mães solteiras, separadas ou casadas com regionais, enfrentam o preconceito, a discriminação e as precárias condições de existência relacionadas a saúde, a alimentação, moradia e educação.

4.3. Da pesquisa

Embora o contato com a Organização dos Indígenas na Cidade de Boa Vista tenha se dado durante o ano de 2009, onde se pode conhecer o Eliandro Pedro de Souza, indígena Wapichana, um dos principais articuladores e responsável pela criação da organização dos indígenas na cidade, os primeiros encontros com as mulheres indígenas da organização ocorreu durante o final do ano de 2010 e primeiro semestre do ano de 2011, onde participamos de reuniões para explicar a pesquisa e intenção da investigação, bem como para conhecer de perto um pouco mais a realidade dessas mulheres e, assim, posteriormente gravar as entrevistas.

Estas foram coletadas a partir de gravação em fita K-7 e feitas muitas vezes, em reuniões marcadas pelas próprias mulheres indígenas da ODIC sob a coordenação das lideranças do movimento no bairro do Caranã, no bairro Aracelis Souto Maior e também uma entrevista foi feita na Casa Joao XXIII, onde está localizado o Movimento Nós Existimos. No que se refere as entrevistas, destaque-se que elas foram semiestruturadas, abertas e parcialmente direcionadas e onde se buscou levantar a trajetória de vida destas mulheres até chegarem à ODIC, o sentido da identidade indígena na cidade para elas, o sentimento relacionado à vida neste entrelugar, a luta dentro da ODIC e as dificuldades na cidade.

Em todos os discursos se encontraram traços comuns a respeito principalmente da compreensão de identidade, da importância da língua, da cidade enquanto um entrelugar das suas culturas. Abaixo se busca destacar sequências discursivas de referência onde se observar como esse discurso vai constituindo novas formações sociais, discursivas e identitárias dessas mulheres, buscando entendê-las na perspectiva dos fluxos, movimentos e trânsitos de identidade.

Há que se ressaltar que durante a pesquisa pode-se participar e acompanhar quatro reuniões da ODIC realizadas em diferentes bairros da cidade de Boa Vista, a convite da própria organização, onde se observava uma frequência significativa de sujeitos, em torno de mais de vinte pessoas, reunindo diferentes gerações, mas sempre com presença marcante de mulheres: avós, filhas e netas. Há que se destacar que a organização trabalha com 13 bairros, onde seus articuladores procuram trazer para o movimento os indígenas moradores do bairro e proximidades. As reuniões observadas aconteceram nos bairros União e Araceli Souto Maior.

Os encontros foram marcados por rituais como a recepção dos convidados por sessões de defumação e de boas vindas feitas pelos mais velhos em língua indígena e também pelas integrantes da ODIC, que se orgulham em se expressar na língua materna, embora tenham reaprendido a língua recentemente: ou a partir dos mais velhos da família que ainda preservam a língua, ou ainda, a partir de cursos de língua indígena feitos nos cursos oferecidos pela Universidade Federal de Roraima, conforme foi nos informado. As línguas faladas são principalmente a Wapichana e Macuxi, fala essa traduzida depois aos participantes não indígenas.

Os encontros de que se pode participar foram voltados especialmente para a discussão de problemas da comunidade, para divulgação e inclusão em programas sociais e educacionais do Governo Federal, como o da Educação Cidadã, dentre outros. Grande parte dos indígenas que participam das reuniões, em sua maioria procuram tirar dúvidas a respeito do Registro Administrativo de Indígena-RANI, emitido pela Fundação Nacional do Índio-FUNAI, com aval e reconhecimento pelas comunidades. Este documento é importante para os indígenas, visto que passam a ter acesso a políticas afirmativas como empregos e vagas em universidades na condição de indígena. Nos discursos, especialmente de mulheres, o RANI, pode significar oportunidades para os filhos e netos nas políticas públicas na cidade, que podem ter acesso enquanto indígenas.

A busca para obter o RANI, tem levado muitos indígenas à busca em suas comunidades de origem de parentes que os reconheçam enquanto indígenas para ter direito ao documento. Nessa “volta”, muitos têm se reencontrado com a cultura, costumes e principalmente com a língua materna.

O movimento da ODIC, e sua organização, tem merecido atenção de vários pesquisadores da região. Dos quatro encontros em que nos fizemos presente, em pelo menos três eventos, havia a presença de professores universitários, que realizam um projeto de Cartografia junto aos indígenas da cidade; de pesquisadores do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional, que pesquisam sobre a cultura material dos indígenas da cidade e outros. O movimento e sua organização tem merecido atenção de vários pesquisadores da região por se apresentar como um empreendimento inovador no que se refere à discussão das identidades na pós-modernidade.

4.3.1. Perfil das entrevistadas

Foram entrevistadas seis mulheres indígenas. Neste trabalho se fez a opção por manter o anonimato das entrevistadas, e, portanto, vamos fazer referência a elas a partir das Sequências Discursivas de Referência-SDR, identificando-as a partir das iniciais do nome. Para que se possa ter ideia destas mulheres, procurou-se traçar um perfil delas a partir da ordem em que foram feitas as entrevistas. Assim, num quadro geral temos: quatro casadas com não índios, uma separada também de um não índio e apenas uma ainda encontra-se solteira.

A maioria dos maridos tem origem nordestina. As faixas etárias vão de 30 a 65 anos. O nível de escolarização delas é bastante diverso, onde se pode encontrar: uma formada no ano de 2011 no Curso de Antropologia da Universidade Federal de Roraima; Outra é estudante de História do quinto período; e uma terceira terminou o segundo grau e se prepara para fazer vestibular. As outras três possuem pouca escolarização. Das entrevistadas, três são das etnia Macuxi e três da etnia Wapichana. Com relação a profissões, duas são donas de casa que buscam aposentadoria, três são autônomas e uma é educadora popular.

Nas narrativas de suas histórias pessoais, muita coisa em comum. Histórias de trânsito de lugares, de movimentos e de posicionamento num entrelugar interferente no perfil identitário e discursivo.

Entrevistada um: A partir de agora nominada como D.A	liderança indígena Wapichana na cidade. Idade, 30 anos, mãe de três filhas, grávida de um quarto. casada com regional, terminou o ensino médio e aguarda para fazer vestibular. Profissão: vendedora de cosméticos. Moradora do bairro união. Nasceu na comunidade da Sucuba e veio para a cidade de Boa Vista, com sete anos de idade em virtude da morte do pai por picada de cobra.
Entrevistada dois. A partir de agora nominada como MJ	Membro recente da ODIC, se identifica como índia pertencente a Etnia Macuxi. Nasceu no garimpo da Água Fria. Idade 64 anos. Mãe de dois filhos, casada com cearense. Moradora do bairro União. Veio a contragosto para Boa Vista com a mãe que se separou do pai indígena para ficar com um regional. Possui pouca escolarização. Foi criada “ em casa de família”, conforme suas próprias palavras, até se casar. Hoje busca aposentadoria como indígena. Mãe e avó.
Entrevistada três. A partir de agora nominada como M.D	se identifica como pertencente a Etnia Macuxi. Idade 65 anos. Moradora há 30 anos na cidade. Nasceu na região de Surumu. Diz que nunca conviveu numa comunidade. Foi criada em fazenda e depois trazida para Boa Vista pela mãe. Filha de pai amazonense é membro recente da ODIC, moradora do bairro União. Mãe de quatro filhos e avó.
Entrevistada quatro. A partir de agora nominada como N.M	Nasceu na Guiana Inglesa. Perdeu o pai quando tinha 13 anos, quando sua família a entregou para morar com um cearense. Trabalhou por muito tempo nas fazendas próximas a ponte do rio Uraricoera. Expulsa da ilha do Uraricoera por “herdeiros” da área, veio para Boa Vista há 30 anos. Mãe de seis filhos, separada. Idade 49 anos. Residente no bairro União. Possui grande liderança como articuladora no movimento.
Entrevistada cinco. A partir de agora nominada de M.P	Identifica-se como índia Macuxi embora tenha RANI como Wapichana. Mãe de duas filhas. Educadora popular do CIMI.. Casada com regional. Moradora do bairro São Pedro Estudante de História. Nascida na comunidade da Barata, perdeu a mãe ainda criança e veio com o pai para Boa Vista.
Entrevistada seis A partir de agora nominada J.A	Identifica-se como pertencente a etnia Macuxi. Bacharel em Antropologia Social. Idade 33 anos. Moradora do bairro Araceli Souto Maior. Solteira. filha de mãe descendente de Macuxi casada com indígena.

4.3.2 Das análises das entrevistas

Os exames das entrevistas se deram a partir do tripé da análise tridimensional proposta por Fairclough (2008), tomando o texto como estrutura, como prática discursiva e, ao mesmo tempo, como uma prática social. Conforme também já discutido anteriormente, conceituamos como prática discursiva “a dimensão do uso da linguagem que compreende os processos de produção distribuição e consumo de textos” (FAIRCLOUGH, 2008).

No que tange às sequências discursivas das entrevistas a serem analisadas, elas serão apresentadas sem modificações, em uma transcrição simples, visto que na Análise do Discurso se trabalha com sequências discursivas de referência de acordo com os objetivos da análise, no caso específico deste trabalho, elas estarão centradas nas práticas discursivas sobre identidade.

Entende-se que a “prática discursiva envolve processos de produção, distribuição e consumo textual, e a natureza destes processos varia entre diferentes tipos de discursos de acordo com fatores sociais” (FAIRCLOUGH, 2008, p.106-7). Assim ao analisar as práticas discursivas, o analista deve levar em conta que nesses processos estão presentes as condições de produção que incluem também o contexto sócio-histórico e ideológico. “a constituição discursiva da sociedade não emana de um livre Jogo de ideias nas cabeças das pessoas, mas de uma prática social que esta firmemente enraizada em estrutura sociais, materiais, concretas, orientando-se por elas” (p.93). Neste sentido, para perceber as mudanças discursivas é preciso “entender os processos de mudança como ocorrem nos eventos discursivos”.

Não sendo um jogo livre de ideias, mas enquanto prática social faz necessário então, perceber que as mudanças nas ordens de discursos só vão ocorrer na “medida que os produtores e os interpretes combinam convenções discursivas, códigos e elementos de maneira nova em eventos discursivos inovadores” assim, eles estarão, “sem dúvida, produzindo cumulativamente mudanças estruturais nas ordens do discurso; estão desarticulando ordens de discurso existentes e rearticulando novas ordens de discursos, novas hegemonias discursivas” (op.cit, p.129).

Pode-se assim inferir que estas condições de mudanças estão presentes no contexto em análise, vista a retirada de algumas desigualdades, assimetrias de

direitos e também do prestígio linguístico e discursivo de alguns grupos pela chamada Constituição Cidadã da República Brasileira promulgada em 1988. A partir dela, são abandonadas as ideias de aculturação e integração e o indígena passou a ser reconhecido como um sujeito de direitos à identidade, à língua, à cultura e a diversidade enquanto povo específico é exemplo de uma destas novas condições discursivas.

Como consequência deste fenômeno, que foi estudado por pesquisadores tais como: Turner (1993) nos seus estudos sobre os Kayapó; em Albert (2002) em seus estudos sobre o discurso ecológico de um líder Yanomami, e, mesmo, Maher (1996) em seus estudos com as professoras indígenas no Acre, observou-se como os sujeitos indígenas se apropriam de um discurso político e se repositionam na ordem do discurso, onde se assumem como sujeito de seu próprio discurso.

Esta é uma situação que tem um período histórico em que emerge na década de 1970, conforme já discutido nas seções anteriores onde discursos contra-hegemônicos começam a se constituir a respeito das minorias étnicas na América Latina, em uma nova formação discursiva baseada em ideais cristãos, de sujeitos da história de autonomia, de direitos sociais, coletivos e ancestrais e, até mesmo, ambientais, num contradiscurso às formações discursivas hegemônicas, até então, sustentadas pelo discurso do colonizador, da modernidade, da eficiência e do progresso, que colocou o indígena e outras minorias como os outros da nação.

Considera-se importante tal adendo em nossas análises, pois, como diz Orlandi (1999), “para que o sujeito seja sujeito é necessário que ele se submeta à língua. E é por estar sujeito a língua, ao simbólico, que ele, por outro lado, pode ser sujeito de” (ORLANDI, 1999, p.60). Desse modo, examinar a inscrição das mulheres indígenas que vivendo na fronteira da identidade e da cultura na cidade de Boa Vista, convivem com a experiência das identidades fragmentadas e se inscrevem numa formação discursiva da pós-modernidade, procura tornar-se sujeito de sua história, se faz necessário.

O fato das novas construções discursivas formatando novas identidades nestas mulheres - que por muito tempo permaneceram marginalizadas e silenciadas pela sociedade que as cerca tendo de viver entre dois mundos, ou seja, entre lugares - emergirem nesse contexto histórico da vida social em trânsito, em movimento, marca as sociedades pós-modernas. Trata-se de considerar as novas produções discursivas em uma região de fronteiras que perpassa o fenômeno

identitário, buscando compreender de onde se originam e a partir de que se formam esses “novos” discursos.

Embora tenham trajetórias comuns, ao longo das entrevistas, foi-se observando que, dependendo da escolarização, elas se apropriam de diferentes formações discursivas para definição de seu pertencimento e da ideia como indígena, conforme discussão a seguir.

4.4. Formações discursivas, sociais e identitárias das mulheres indígenas da ODIC: movimento, fluxos e trânsito do desencontro ao reencontro da cultura indígena.

Compreender o sentido das práticas discursivas sobre ser índio na cidade sem perder a identidade é buscar entender o que é identidade para esse sujeito, o que é perder a identidade, que aspectos coloca para caracterizar esta identidade discursivamente. É procurar entender um sujeito que vivendo num “entrelugar”, vivendo num contexto fora de sua comunidade, possuidor de uma identidade fragmentada, vem construindo uma identidade discursiva a partir de marcas que considera constitutiva de sua identidade.

Nos material coletado, encontram-se traços discursivos comuns de identidade entre as entrevistadas. Um dos mais marcantes foi a importância dada à língua materna e à aprendizagem do português; principalmente as dificuldades de transição dos idioma - movimento de abandono da língua materna, aprendizado do português e, mais atualmente o reaprendizado, a revitalização de algumas das línguas maternas; as expectativas com relação à cidade, bem como os valores adquiridos, agregados e rejeitados; o trânsito entre os dois mundos: da comunidade de origem e da cidade e seus valores; sobre a representação de identidade, dentre outros.

É na trilha desses pontos em comum que vamos buscar localizar inicialmente as formações sociais e discursivas e num segundo momento chegar às marcas identitárias dessas mulheres. Assim, trabalhou-se com sequências discursivas de referência, a partir da ordem das entrevistas, conforme destacado na tabela contendo o perfil delas. Optou-se por mantê-las no anonimato, visto que em nossas análises estamos estudando seus discursos.

O que vai se observar é que as construções discursivas das mulheres indígenas na cidade vêm se apoiando em antigas formações discursivas que vem sendo reavivadas e ressignificadas, buscando demarcar a diferença diante do outro,

o urbano, e demarcar a semelhança perante seus iguais - os índios das comunidades. Traços que no passado se procurava esconder, por muitos indígenas na cidade, buscando não ser identificado enquanto tal, como os linguísticos que tinham sentido negativo, como falar a língua, o que se pode observar nas sequências de referência abaixo destacadas:

[...] Na escola nos temos essa dificuldade. A dificuldade entre... criança, né? Criança ser discriminada. Que às vezes a criança não tem..., a maioria das crianças mora na cidade e alguns pais trazem a criança na cidade, como eu também sofri algum preconceito na minha infância com oito anos. Eu me sentia assim: um impacto prá mim; parecia um mundo diferente prá mim, né? Ver as pessoas diferentes né! língua mesmo. Que na comunidade você fala a sua língua e fala , né. Aí começou. Você enrolava o português, não sabia falar o português direito, né. Aí começava .Então as vezes vinha aquele preconceito. Ria da tua cara, zombava da sua cara, né. Não é porque ele não sabe, mas não sei o que? Então a gente tinha dificuldade, a gente conseguiu nosso espaço. E estamos aí para buscar espaço para nossos jovens, crianças, adultos também (D.A).

[...] Então outro dia eu cheguei e tem minha parente lá de baixo... E a meninazinha dela foi pro colégio: diz que aí tava falando a língua com as colequinhas dela de lá, né. Aí diz que as meninas disse assim; “professora, olha só o que essa menina? ,Como é,.. tá falando..., como é que tá falando? Olha o que ela tá falando? Fala aí? Aí ela falou!. Aí ela diz:” menina tú ainda é cabocla. Deixa de ser caboca. De caboca da maloca, ela falando a língua , gíria...larga de ser cabocla. Tá falando essa fala veia, feia, de cabocla da maloca”. Aí diz que a bichinha ficou toda desconfiada por causa disso. Eu me sinto mal. Por que isso aí é uma discriminação que estão fazendo com as crianças que tão falando o que é prá falar. Por que eles pedem mesmo. Eu vejo aqui que eles pediram os professores desse, na reunião. Pediram que é professores. Para ter professores para aprender a falar a língua. Isso aí. Se nos somos Macuxi ,Wapichana, o que nos somos, nós não podemos negar. Eu não nego o que eu sou, não, de jeito nenhum (M.D)

A questão acima colocada nos remete ao que já havia colocado Carneiro da Cunha (1987), no artigo “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível, que grupos em diáspora, ou intenso contato, reelaboram traços diacríticos de sua cultura ressignificando-a e acrescentando-a de novos elementos, transformando-a numa cultura de contraste e diferenciação. A língua por exemplo, enquanto sistema símbolo que organiza a percepção de mundo de um povo tem sido muito enfatizada nos movimentos de reconstrução identitária.

Vê-se que a transição de idiomas se constituiu em situações bastante marcantes negativamente na vida dessas mulheres, filhos e netos, na sua itinerância para a cidade. Pois, se em um primeiro momento significou uma marca negativa de sua identidade e hoje é utilizada como traço diacrítico da mesma, ao mesmo tempo

em serve para diferenciá-la no espaço urbano, serve também para criar laços de pertencimento aos parentes que moram nas comunidades indígenas.

Há que se notar que essas mulheres passaram por dois processos em trânsito. O primeiro referente ao contato com a língua portuguesa, o preconceito e o abandono da língua materna, experiência de forma mais forte na escola cujos discursos ideológicos enfatizam uma língua nacional em detrimento de línguas indígenas, uma relação traumática e de subjugação cultural. E um segundo movimento, que está relacionado ao retorno à língua materna, considerada neste momento como um dos traços identitários mais essenciais para constituir a diferenciação discursiva na cidade.

Situação similar a respeito da constituição da identidade do indígena na cidade vem sendo registrada em outras cidade brasileiras como Salvador, onde no estudo sobre “Música e territorialidade indígena na grande Salvador, Cunha (2008) observa que na constituição das identidades dos índios Kariri Xocó, chamados índios do nordeste brasileiro, a manutenção de algumas práticas ritualistas, como símbolo de coesão grupal, é fundamental para a constituição da etnicidade na cidade. Diz Cunha que na cidade:

Esta identidade subjetivada sofre cisões, na interação com os espaços dentro e fora da aldeia, quando o índio não consegue emitir signos de identificação étnica que capturem algum traço de reconhecimento na representação geral generalizada, ao mesmo tempo, em que quer continuar a ser reconhecido pela sua comunidade. A cidade oferece duplamente, de um lado o perigo da extrema estigmatização e de outro o da dissolução da identidade originária, tensionando constantemente a encontrar novas respostas: afinal o que é ser índio? (CUNHA, 2008, p.94).

Ser índio na cidade? A cidade se constituiu num paradoxo para as mulheres indígenas e suas famílias. Ela representa um enfrentamento diário para a sobrevivência bem como da subjugação cultural. Suas histórias discursivas estão marcadas por situações de assujeitamento: assujeitamento a formação discursiva masculina; assujeitamento ao discurso colonizador, assujeitamento a uma vida proletarizada.

A partir de suas falas é possível analisar o movimento entre lugares, entre não ser e ser indígena e as mudanças discursivas que se processam a partir do momento em que precisa demarcar suas diferenças enquanto grupo específico na cidade. Na cidade hoje elas precisam transitar entre os muitos discursos religiosos, do capitalismo, da diversidade e subjugação que encontraram. A cidade, embora um

ambiente de extrema adversidade constitui-se num desafio que precisa ser enfrentado:

Quando eu vim prá cá prá cidade foi muito difícil. Mas eu digo: eu vou vencer. Então mas aí é que tá. É outra visão, num é assim como aquele quando a gente morava(...) Aqui na cidade todo dia você tem que ter dinheiro para comer. Se você não tiver empregado...nem...mesmo só Jesus, só mesmo a misericórdia de Deus! Só porque tá, eu não tive oportunidade. Hoje eu vejo, a escola é só atravessar a rua já tá na escola e muitas vezes as crianças não valorizam. Não querem estudar. Devido assim de tantas coisas que acontece. Mas quando a gente quer vencer a gente vence. Aí né que só que... Eu fique por aqui. Eu fiquei trabalhando cuidando de crianças. Comecei assim arregaçando as mangas. Até hoje graças a Deus, eu não quer, mas é pior prá minha vida, pior que já passei. Agora eu quero melhorar e mais e mais. Então eu , eu converso com meu filho;" vamos arregaçar as magas. Vamos lutar , porque a gente também– não é porque a gente é indígena assim, que vamos se sentir prá baixo não.(NM)

Alguns indígenas vieram para a cidade pra que? Pra melhorar de vida, mas nesse momento a gente encontra barreiras que é dificuldade; que é : desemprego. O índio já começa a trabalhar como pedreiro. As mulheres indígenas já começam a trabalhar na casa de família. As vezes elas não conhecem seus direitos. Por motivo de ser com a aparência indígena. Aí os patrões nega seus direitos, não paga, enrola aquele tudo, entende? (D.A)

Na primeira sequência discursiva, observa-se que há a presença de elementos cristãos como determinante na fala. A percepção de sua condição na cidade marcada pelas relações de individualidade e competição. E a ideia de que somente a fé em um ser superior e uma luta intensa para vencer na vida. Não se denota o sentido de conformismo social, mas a necessidade de uma luta de conquista de espaço. Nota-se marcas de uma Formação Discursiva Cristã, com base da Teologia da Libertação: Deus, fé, e luta. No segundo enunciado percebeu-se o sentido do que é viver em uma sociedade de classes baseadas em relações desiguais de poder: trabalho na casa de família, não conhecem seus direitos, os patrões nega seus direitos, embora a cidade apareça com a perspectiva de melhora da vida.

O trabalho na casa de família (empregada doméstica) parece indicar para o indígena um dos afazeres estigmatizadores. Talvez por que nestas casas tenham sofrido, além da exploração econômica outros tipos de violência. Observe-se que no enunciado abaixo, uma das entrevistadas orgulha-se de nunca ter precisado trabalhar como doméstica.

Eu nunca trabalhei na casa de branco. Não nunca!. E eu não pretendo de... por isso eu tô chegando a 50 anos. Mas eu quero aprender mais (N.M).

Já para a outra indígena entrevistada, cujo sequência discursiva de referência é destacada abaixo, embora tenha trabalhado como doméstica e diga que tenha sido bem tratada, seu enunciado indica o sentido do porquê este trabalho ser renegado por elas:

Tive que trabalhar em casa de “família”. Me criei, acabei de me criar trabalhando em casa de família. Só que o pessoal que eu fui morar eram gente muito boas. {...} Foram com eles que eu fui morar. Eles são, ...eram gente muito boa comigo. Não tenho o que dizer deles, mas aí não é como a vida do interior. No interior é muito melhor prá gente

Note-se que na memória discursiva destas mulheres está presente uma história de assujeitamento, de uma infância “perdida” de terem que assumir tarefas domésticas ainda em tenra idade, onde muitas foram “dadas” pelas famílias para os regionais “criarem”. No enunciado aparece o sentido de ser “criada” por regionais: *Me criei, acabei de me criar trabalhando em casa de família.* Muitas dessas mulheres, ainda meninas, foram submetidas a um trabalho não remunerado em troca de comida e roupa, relações essas, às vezes, quase de escravidão e marcadas por violência: No enunciado nota-se indicadores de que nem todos eram bons: *Só que o pessoal que eu fui morar eram gente muito boas; eram gente muito boa comigo..*

Ao observar as sequências discursivas de referência acima, nota-se que essas mulheres vem acionando a rede de memórias para reconstruir suas histórias na cidade, procurando construir um lugar discursivo, dando sentido a sua história atual, ou seja, como diz Orlandi: “ para que o sujeito seja sujeito é necessário que ele se submeta a língua [...] é preciso que a língua se inscreva a história para significar. E é isso a materialidade discursiva, isto é, linguístico-histórica. No enunciado a seguir, um exemplo claro da inscrição do sujeito na língua e da resignificação de seu discurso.

Então agora. ..Agora que eu tô entendendo. A Denise aqui, com esse negócio de fazer, dessa reunião que eu tô entendendo agora. Mas que ela nunca ensinou prá gente o que era Macuxi, o que era...nunca ensinou...Eu agora até que tô gostando. Por que eu tenho os meus filho [...] Os meus filhos não! Os meus filhos já são tudo casado, mas tem uns que ainda querem estudar. Então tá na oportunidade de aproveitar. Eu acho até bom. Que eu quero educar mais os meus filho como indígena (M.D.).

Esse resignificar perspassa por uma mudança discursiva não mais de assujeitamento mas como sujeito de seu discurso. Nessa resignificação a língua

materna: de elemento discriminador, de “gíria”, vai se transformar num elemento diferenciador e identificador da especificidade da identidade de um povo. O aprendizado da língua materna se constitui hoje, para as mulheres indígenas da ODIC, o principal referencial identitário na cidade. Neste sentido, é de grande importância aprender pelo menos algumas palavras da língua, como formas de apresentação e cumprimento, como fazem questão de ressaltar nos rituais anteriores ao início das reuniões. Todas as mulheres entrevistadas afirmam que se orgulham de ter aprendido a falar pelo menos algumas palavras na língua materna, o que fazem questão de expressar, sempre que possível, nos encontros ocorridos nos bairros e realizados pela organização a que pertencem, mas ainda enfrentam resistência em seu trabalho em virtude do preconceito cristalizado a respeito do indígena:

O que a gente pode construir, aparece muito a questão da língua materna. A gente, eu fiz um curso. Não sou falante, não falo. Ai a gente fez um curso no Insikiran que abriu. Ai teve uma reunião no Caumé, foi bastante parentes. Uns velhinhos lá. Ai a gente resolveu cantar, eu resolvi cantar, eu disse olha eu não sou falante, mas eu tô aprendendo então eu quero cantar uma musica prá vocês. Quando eu comecei a cantar os velhinhos que estavam assim na frente, assim começaram a lagrimar. E, quando eu fui perguntar, então eles disseram que deixaram de falar por causa dos filhos, né. Porque faz muito tempo que eles moram aqui e quando começaram a passar para os filhos eles não aceitaram, nem os netos. Quer dizer aí já começa, sendo dos próprios filhos já excluindo nossa identidade. A gente cantou e ai sabe eu disse se vocês quiserem a gente começa a cantar de novo. Aí eles ficaram com vergonha (M.P).

Eu presenciei uma coisa assim. [...] porque tem um carguinho nem quer mais falar. Por que, tinha um professor lá. Ele disse assim, eu sou Wapichana. Ai quando eu fui falar com ele, assim prá ver se ele sabia falar Wapichana, ele não quis falar. Tu acredita que ele não quis falar Wapichana comigo. Ele não quis falar comigo, não quis não. Eu fiquei assim! (N.M).

Nas duas sequências discursivas acima encontram-se presentes duas questões que implicam muitos sentidos. A primeira está relacionada à resistência da família e filhos para a revitalização da língua. E a segunda, à questão do próprio reconhecimento de outros indígenas enquanto iguais. A segunda situação parece reveladora uma vez que no relato da mulher indígena no encontro com um professor Wapichana não houve um reconhecimento étnico que esperava. Duas questões podem estar presentes: a primeira, relacionada a ideia de alguns professores indígenas do não reconhecimento dessa mulher enquanto indígena por estar na cidade, ou possibilidade de não terem se entendido na própria língua materna.

Partindo do pressuposto de que na Análise do Discurso o sujeito não se constitui na fonte do sentido, não é o dono da sua fala, mas que ele incorpora a partir de um trabalho da rede memória que vai ser acionado pelas diferentes formações discursivas em jogo, representadas no interior do discurso, pelas diferentes posições do sujeito, consequências das contradições, descontinuidades e lacunas, pré-construídas contidas neste discurso, vê-se que as mulheres indígenas transitam de um discurso de assujeitamento para um discurso onde se percebem sujeitos de sua história.

Esses discursos remetem a formações discursivas diferentes em jogo: uma primeira baseada na Formação Discursiva Cristã, na linha da Teologia da Libertação, presente nas construções discursivas do CIMI e da própria opção da Igreja Católica em Roraima pela causa indígena, baseada no pensamento cristão e na ideia libertária presente também no pensamento de Paulo Freire, como se observa no fragmento a seguir.

Por que a igreja católica, [...] é continuar o nosso costume, o pajé as benzedeadas, todo nosso ritual que temos como indígena. Enquanto a evangélica ela tá tirando isso.(M.P)

A questão da educação popular, essa que a gente vem fortificando, a questão do nosso direito, tirando, mostrando, enganando eles no empoderamento da lei, do direito que nos temos como povos indígenas, através da educação popular baseada na metodologia freireana. Nós, os sujeitos que temos que ser nossos protagonistas, não ser objeto da história, mas o sujeito que somos nós povos indígenas. (M.P)

Noutra sequência discursiva de referência, vamos ter a presença de outra formação discursiva, está já incorporando elementos de um discurso acadêmico.

Minha família é tradicional católica.[...]. Minha mãe passou isso [...] por uma questão mais de colonizador, uma religião mais do colonizador. Crescemos, nascemos dentro de um igreja católica, indo para a igreja desde de pequeno e ai descobre, quando você cria, né, sei lá você com 25 anos, você tem aquele fé que parece inabalável. Aí você descobre um outro mundo, não um mundo paralelo, mas algo assim que esta fora desses limites que você conhece. Então, isso é muito instigante. Então descobrir respostas que tua primeira religião não te permite dar respostas e como lidar com isso? Como lidar com essa religiosidade com outro povo, com relação a espíritos, com relação ao que vai acontecendo e que você não consegue dar respostas. Então essa parte mística que hoje é mais interessante (J.A)

Esses discursos de referência remetem a uma conclusão de que essas mulheres vêm transitando em diferentes espaços sociais em Boa Vista e incorporando elementos desses discursos circulantes a respeito do indígena, como o

ambiente dos movimentos sociais com base católica e o acadêmico, com destaque ao espaço que o indígena ocupa hoje dentro da Universidade Federal de Roraima com a Licenciatura Indígena e outros cursos voltados a uma formação específica desta cultura.

Outros elementos são possíveis de serem encontrados como a compreensão desta mulher neste espaço por ela ocupado na sociedade regional e pelos seus descendentes:

[...] Eu tô chegando a 50 anos. Mas eu quero aprender mais. Era prá mim tá estudando, terminando meus estudos. Oh meu Deus, eu tenho vontade assim... se eu tivesse aqui estudado.(N.M)

[...] aqui as crianças vão para o colégio. [...] chega lá os bichinhos são mal arrecebido. E é pra conseguir uma farda é preciso a gente comprar, pagar. Por que se a gente não pagar eles não têm farda. Inda ficam reclamando se a gente não comprar um caderno para a criança. Ele vão sem cadernos. Se a gente não compramos lápis, eles não tem. É preciso a gente manter a criança com a gente, por que eles não tem coragem de dá nem a farda. Nem a farda! A gente tem que compra prá dá pras crianças - por que, enquanto a gente, a nossa cultura aí, esse pessoas, muita gente aqui dá, dá, como é que diz? Indígena oferece muita coisa boa prá, prá nossos filhos. (M.D)

Nos enunciados acima, como: se eu tivesse aqui estudado, Por que se a gente não pagar eles não tem farda, embora pareçam ter pouca relação, mas o sentido presente parece indicar a importância que a educação e a escola hoje têm para essas mulheres e seus filhos. O sentido que parece presente indica também traços de uma formação discursiva relacionada à escola, de que a educação escolar pode trazer um diferença para o futuro de seus filhos. Tal ideia se complementa com os outros enunciados, que vão indicar que as indígenas procuram fazer valer as brechas abertas pela democracia, levantando demandas negadas até o reconhecimento delas pela constituição de 1988.

Estudei dois anos aí, no cabelo de prata, mas ficamos sem saber, ficamos sem professor e aí eu tô esperando agora por aqui, né, vê se a ODIC dá essa oportunidade prá gente, da gente aprender ler, aprender alguma coisa, fazer alguma coisa da nossa vida, né. Procurando nossos direitos. Tamo nessa luta,ne!.(M.J)

Agora, minha netinha que está querendo ser, se registrar para entrar na faculdade como indígena. A minha neta mais velha, que é filha do meu filho. Ela tá querendo, mas o meu filho mesmo, não quer não. Não quer nem que diga que ele é filho de índio. Agora, ela tá querendo! Ela acha que por ela ter mais oportunidade, né. As colegas dela mesmo já conversaram muito isso com ela, que ela, como indígena, tem mais oportunidade de arrumar

alguma coisa. Por isso que tô batendo para tirar a certidão, a minha certidão e a dela. Da minha neta mais velha!(M.J)

Encontram-se nesses dois enunciados alguns sentidos referentes a construção discursiva da identidade para estes indígenas. Como foi dito acima, as brechas abertas pela democratização, bem como, as políticas afirmativas, abrem-se para os indígenas como oportunidades de estudar, de empregos e de benefícios dentro das políticas públicas até então negadas para eles enquanto povo específico. Permitem que saiam do anonimato e possam se beneficiar a partir da sua autoidentificação. Não se deve entender essa posição política como oportunismo mas oportunidade de se assumir como cidadão de direitos e fazer valer os princípios constitucionais.

4.5. O direito à identidade indígena?

A construção identitária discriminadora, presente ainda hoje nas práticas discursivas, vem sendo resignificada nas políticas públicas de inclusão indígena. Os povos indígenas, a partir da Constituição da República do Brasil de 1988, passaram a ter o direito à igualdade, à diversidade, embora ainda encontrem obstáculos para exercer seus direitos, especialmente numa cidade como Boa Vista, um espaço contraditório, vistas as diferentes formações discursivas e ideológicas que circulam a respeito deles.

As formações discursivas ainda hegemônicas no Estado, ainda estão baseadas no discurso colonizador e nacionalista, relaciona o indígena a uma imagem negativa que conforme a elite dominante representa “estar a serviços de interesses estrangeiros”, ou de emperrar o desenvolvimento do Estado. De tal ponto de vista, o índio seria culpado pelo “não desenvolvimento” de Roraima e estaria “mancomunado” com interesses internacionais. Por outro lado, encontramos também outra formação discursiva concorrente que vem se constituindo, a partir dos discursos acadêmicos e dos direitos humanos, representada por professores, intelectuais, advogados, juristas, movimentos sociais e religiosos num discurso pró-índio.

Os discursos, vinculados a esse segundo tipo de formação discursiva, vêm circulando socialmente e, dependendo do espaço social em que os indígenas estão inseridos, vão, aos poucos, incorporados por eles em suas práticas discursivas e passam a ser utilizados como estratégias nos projetos de construção identitária,

conforme observado por muitos autores citados neste trabalho. Nesses empreendimentos identitários, recorrem a valores ancestrais como a língua e rituais, ou em reinterpretação da cultura material para definir e demarcar a diferença no espaço em que se constituem esses novos discursos. Se as identidades são produtos de discurso, então analisar como se constroem e como os sujeitos se apropriam desse discurso é tarefa essencial a um analista de discurso.

Na sequência discursiva de referência apresentada a seguir pode se encontrar exemplos da questão discutida. Tomamos como ponto de análise a questão da ideia de identidade partilhada pelas entrevistas. Muitas delas se remetem a algumas formações discursivas, especialmente àquelas produzidas pela etnologia indígena antes dos anos de 1970 e que definiam a identidade, ou com base racial (herdada), ou a partir da cultura e seus bens materiais. Também é possível encontrar formações discursivas mais contemporâneas que tratam a identidade na perspectiva da autoidentificação.

[...] a gente não perde a identidade. Bom eu mostro nós indígenas temos a nossa cultura, a nossa personalidade, a comida. A gente não vai deixar de ser índio só porque tá na cidade. (D.A).

A gente nunca deixa de comer a Damurida na cidade, né? Principalmente na cidade a gente fala nossa língua. A gente tem Damurida, mas Caxiri a gente não fabrica. Mas a gente tem esse contato com as comunidades também né? A gente não vai deixar de ser, a gente não vai deixar nossa cultura, nossa tradição (D.A).

Nota-se que nestes dois fragmentos de discurso a ideia de identidade que aparece nas falas destas mulheres está relacionada, num primeiro momento, uma Formação Discursiva da Antropologia Estruturalista de Levis Strauss, que tinha a cultura enquanto definidora de identidade. A noção de cultura procura substituir a dos estudos raciais, que seriam as marcas irredutíveis de uma identidade (CUCHE, 2002). A manutenção de determinados aspectos da cultura material: hábitos alimentares e, inclusive, jeito de ser dariam sentido à própria construção da identidade. Quando a entrevista diz no enunciado: “*temos nossa cultura*” e “*a gente não deixa de comer a Damurida na cidade*”, parece indicar que seu entendimento de identidade é esses traços culturais servem como marcadores da diferença nesse espaço urbano.

Noutra sequência discursiva de referência, abaixo analisados, pode se encontrar elementos de outra formação discursiva que sugere a representação de outras mulheres indígenas pesquisadas a respeito das suas identidades:

Eu sou indígena, eu sempre soube desde os bisavós e tataravós né!. Então não tem como me excluir.

[...] ser índio na cidade foi quase uma descoberta. Embora a gente tenha os traços, né. Então, Você tem uma fisionomia. Você tem não tanto de fala. Por que tem gente que pergunta a você não tem aquele sotaque o modo de se expressar indígena. Mas tá muito caracterizado na tua fisionomia. Então desde criança a gente passa por alguns preconceitos, dentro de escola que é muito massacrante. (J.A).

[...] a minha mãe é Macuxi e se chamava Alzira Andrade de Magalhães. Ela era Macuxi, mas meu pai era amazonense, da, do rio Negro. Então eu nasci ali na região do Surumu. Nascida tá, na fazenda. ela nunca ensinou, nunca falou pra gente que a gente era Macuxi. Ela nunca falou, nunca ensinou pra gente. (M.J).

A formação discursiva no excerto acima sugere que a representação de identidade contida no discurso está ligada a questões relacionadas ao biótipo o que leva a inferir que se baseia em critérios raciais. Quando dizem: *“Embora a gente tenha os traços, né. Então, Você tem uma fisionomia, e, eu sou indígena. E eu sempre soube desde os bisavós e tataravós”*, sugerem essas mulheres em seus enunciados que a fisionomia, os traços indígenas, são demarcadores de diferença.

Pôde-se também encontrar uma terceira representação de identidade que indica compreender a identidade como auto atribuída.

Se nos somos Macuxi, Wapichana, o que nos somos, nós não podemos negar. Eu não nego o que eu sou, não, de jeito nenhum. (D.A)

Está representação parece se basear na a ideia das identidades contrastivas como aponta Carneiro da Cunha (1987) ao dizer que:

[...] Os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos sociais com os quais interagem. Existem enquanto se consideram distintos, não importando se esta distinção se manifesta ou não em traços culturais,. E quanto ao critério individual de pertinência a tais grupos, ele depende tão-somente de uma auto-identificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo pertence. Assim, o grupo pode aceitar ou recusar mestiços, pode adotar ou ostracizar pessoas, ou seja, ele dispõe de suas próprias regras de inclusão exclusão (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p.11).

O que se pode inferir a respeito da representação da identidade étnica nas narrativas das mulheres indígenas da cidade é que, embora partilhem de diferentes concepções sobre essa identidade, buscam forjar para si traços de reconhecimento, construindo suas interpretações sobre identidade e de alguma forma, inventando a diferença, assunto já tratado por Hobsbawn e Ranger (1997).

Como já foi discutido no capítulo teórico do texto a construção da diferença se dá na presença do outro e em oposição a este outro é que se vai construindo a identidade. Ela é produto das interações e dos contrastes e confrontos, sendo, portanto também social. No que se refere às mulheres indígenas da cidade de Boa Vista, percebe-se a construção de uma identidade em trânsito que se faz entre um passado, da comunidade de origem, ao presente, na cidade, buscando um futuro neste entrelugar que por tanto tempo circulou social e culturalmente.

Ao que parece, as mulheres indígenas que anteriormente negavam a diferença procurando se diluir no anonimato da cidade, hoje demarcam discursivamente essa diferença ao se dizerem índias na cidade e ao produzirem traços específicos de diferenciação.

Tal questão nos remete ao que observa Agier (2001), ao analisar como muitos movimentos de reconstrução identitária se apropriam de antigas categorias da etnologia ainda em circulação nos discursos sociais, fabricando novas identidades culturais híbridas que aparecem como naturais. Observa ainda, este antropólogo, que “ao decodificar os processos e resultados de sua busca, descobrimentos antes, inovações, invenções, mestiçagens e uma grande abertura para o mundo presente”, esses discursos vão se apoiar em conceitos “tirados de monografias que foram consagrados à sua cultura ou a sua origem”. (p. 11).

A questão acima discutida é um exemplo claro de intertextualidade discursiva como já foi observado por Fairclough (2008), quando afirma que os discursos não se produzem por si só. Eles circulam e sempre estão relacionados a outros discursos. Todavia aparecem como se fossem produções próprias e originais de um sujeito.

Aí quando[...] ele disse: era bom se você tirasse sua identidade indígena. Aí eu disse: caramba onde eu vou tirar que eu não conheço ninguém assim? Eu sei que eu nasci em Alto Arraia, município do Bonfim que seria a comunidade de Manauá. Então eu não tenho o meu vínculo. Aí eu pensei:, por onde é que eu começaria a fazer, buscar esse RANI?. Aí eu fui na comunidade [...] da Barata. Cheguei lá na cara de pau e disse; Tuxaua, olha eu vou querer tirar meu registro indígena?. Aí ele disse: mas como assim se eu não te conheço? Eu digo não te interessa, mas eu sou indígena e eu vou querer!. Aí ele ficou ASSIM. TÁ BOM, eu vou fazer esse favor para a senhora, já que esta se declarando indígena. Aí ele fez uma declaração. Aí ele disse: qual é o seu povo. Aí eu fiquei imaginando assim que seria esse

povo? Aí lembrei que minha vó fiava algodão e fazia rede. Eu achava que aquela tradição seria dos Wapichana, né. Aí coloquei no meu RANI que eu era Wapichana. Aí saiu tanto no meu RANI que eu sou Wapichana. Aí encontrei mais uns parentes e fui conversando, conversando e conversando. Aí uma tia me disse, não. A gente não somos Wapichana. A gente somos Macuxi lá das serras! Só que a gente veio descendo, né!. E o meu RANI é como Wapichana, mas eu me declaro assim,- como já descobri um pouco da minha trajetória- que eu sou Macuxi (M.P).

A sequência discursiva de referência acima é elucidativa, pois mostra movimento entre fluxos identitários por onde essa mulher transitou no encontro com sua identidade. Em seu enunciado aparecem elementos de sua procura de identificação-diferenciação entre as culturas indígenas: Aí eu fiquei imaginando assim *quem seria esse povo?* Aí lembrei que *minha vó fiava algodão e fazia rede. Eu achava que aquela tradição seria dos Wapichana, né.* Aí coloquei no meu RANI que eu era Wapichana. Aí saiu tanto no meu RANI que eu sou Wapichana. Aí encontrei mais uns parentes e fui conversando, conversando e conversando. Aí uma tia me disse, não. *A gente não somos Wapichana. A gente somos Macuxi lá das serras!*

Como mencionou Hall (2000, p.109), as identidades são negociações de rotas com a invenção, mas também com própria tradição. É um exemplo das identidades em trânsito. Uma mulher que transita entre duas formações discursivas uma que sofre pressão para não se diferenciar e, uma outra, onde não se assujeita e busca tornar-se sujeito do seu discurso.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste estudo foi de analisar as práticas discursivas das mulheres indígenas pertencentes à Organização dos Índios da Cidade, criada no ano de 2005 e que vem lutando pelo direito de viver na cidade e ter reconhecido o seu direito a uma identidade enquanto indígena em meio urbano. Tratou de tentar buscar os sentidos dos seus enunciados “ser índio urbano sem perder a identidade”, buscando compreender sua representação sobre identidade, sobre ser índio e o que quer dizer não perder a identidade num espaço urbano, bem como ainda localizar as formações discursivas que deram origem a este acontecimento discursivo e, por sua vez o surgimento de uma formação discursiva contrahegemônica aos discursos estabelecidos sobre o indígena no Brasil e especialmente os que vivem na cidade.

A escolha pelo discurso dessas mulheres está relacionada ao fato de que nos últimos anos, elas, que estiveram por tanto tempo silenciadas, assumiram-se como sujeitos do discurso e vêm se organizando politicamente, bem como, estão envolvidas nos muitos movimentos indígenas na luta pela identidade, como é o caso das professoras indígenas de uma forma geral. Esse movimento de reposicionamento do indígena no discurso agora é assumido pelas mulheres indígenas que vivem na cidade e compõem a maioria das filiadas à ODIC. À frente do movimento pode-se constatar a presença de estudantes universitárias e membros de movimentos populares de cunho libertador como as comunidades de base da Igreja Católica em Boa Vista, que, de uma forma ou outra, assumem formações discursivas de cunho científico e acadêmico, bem com, ligadas à Teologia da Libertação que deu origem a opção de parte da igreja católica na América Latina aos mais pobres e aos excluídos e tem como proposta a libertação dos oprimidos.

O trabalho se baseou na Teoria Social do Discurso de Fairclough, bem como nas discussões de Orlandi, Foucault e outras produções da área da Análise de Discurso, das ciências sociais e da linguagem, buscando compreender as origens das Formações Discursivas sobre o indígena e como esse discurso colonizador imprimiu um sentido de negatividade e de assujeitamento nesse povo, desde o Brasil colônia até os dias atuais. Procurou-se também localizar as origens das representações sobre identidade na modernidade e a revisão sobre elas ocorrida na pós-modernidade diante das transformações, econômicas, sociais, políticas e tecnológicas que retiraram determinadas interdições discursivas, permitindo um

reposicionamento do indígena no discurso e está compreensão do quanto tais representações são construídas socialmente no/pelo discurso, tendo uma dinamicidade específica.

No estudo verificou-se como as produções discursivas estão relacionadas ao modo de produção da sociedade e marcadas por relações de poder e assujeitamento dos lugares ideológicos ocupados pelos sujeitos. Está situação pode ser analisada no contexto histórico e social do indígena em Roraima que é cenário de intensos conflitos interétnicos e onde o indígena discursivamente se transformou num estrangeiro a partir dos discursos nacionalistas de grupos econômicos e políticos locais inseridos numa formação discursiva do colonizador enquanto defensor da nação e no discurso pioneiro das fronteiras, ou seja, o já-dito, sempre tentando prevalecer sobre o novo que se insurge.

Procurou-se mostrar como esse discurso se cristalizou na sociedade local, criando ideias e sentidos estigmatizantes sobre os indígenas e sua cultura e transformando determinados espaços, como a cidade, em como ambientes de extrema adversidade e preconceito para quem nela decidiu morar. Vivendo num entrelugar, entre o mundo da cidade e o da comunidade e não sendo reconhecidos nem pertencentes a um nem a outro, passaram a ser taxados de caboclos: uma identidade que não é mais indígena, mas também não “branca”, deixando os indígenas num entre lugar identitário.

A partir da localização desse sujeito em um lugar dos discursos hegemônicos a respeito da sua condição, tratou-se de situar as mulheres indígenas dentro desse contexto, visto que elas sofrem um duplo estigma: enquanto mulher e enquanto indígena em uma sociedade ainda baseada em relações patriarcais. Ao localizá-la, foi possível constatar, a partir de seus próprios discursos publicados em documentos escritos da ODIC, aspectos relacionados aos seus cotidianos marcados por situações de violência, marginalização e proletarização.

Num contato mais direto com estas mães, avós e filhas, foi possível perceber em suas narrativas o (res)sentimento e as marcas da violência sofrida por elas em ambientes de extrema diversidade: em suas sociedades primitivas e na cidade pelo enfrentamento das suas condições de produção. O (re)sentido dos seus discursos foi a forma que possibilitaria um reposicionamento, enquanto sujeitos e seus papéis, era preciso um “novo” discursivo para que essas mulheres se organizassem e se posicionassem enquanto indígenas urbanas.

Tal ideia esta relacionada aos novos direitos sociais e coletivos abertos pela democratização das sociedades, especialmente na brasileira após o ano de 1988, com a promulgação da nova Constituição da República do Brasil que reconheceu aos indígenas o direito a cultura, língua e território. Embora esse direito não tenha sido ampliado às populações vivendo nas cidades, as brechas deixadas pela democracia, bem como as novas discussões sobre identidades, têm permitido assumirem um discurso em relação ao seu direito étnico na cidade.

Em tais práticas discursivas elas sustentam, que, embora vivendo na cidade, não abandonam suas tradições. Assim se dá com a alimentação baseada em comidas de sua cultura; com os traços característicos de seu grupo étnico, que reconstroem laços identitários com as comunidades de origem; e a procura de reaprender a língua, considerada o traço mais marcante e demarcador de seu pertencimento étnico, bem como o auto-reconhecimento e enunciação de suas marcas definidoras de identidades, procurando demarcar e construir a diferença nesse espaço.

Reconhecem que a vivência do trânsito entre dois mundos: o do índio e o do não índio, onde há pressão dos maridos, a maioria nordestinos, para o abandono das marcas de sua cultura e sua inserção na vida urbana, mas suas narrativas permitem inferir um movimento de resistência dentro de casa, no sentido da permanência de seu pertencimento étnico e cultural indígena. A insistência nos enunciados da necessidade dos filhos se autoidentificarem como indígenas dá o sentido desse discurso.

Compreendem, essas mulheres, que hoje a autoidentificação e reconhecimento de um lugar social ativa direitos políticos, econômicos e sociais. Sabem elas que a existência das políticas afirmativas no Estado dá aos seus filhos oportunidades não acessíveis, caso se negam indígenas. Entenderam que hoje o sentido de ser indígena reverteu-se em uma identidade símbolo da/na Amazônia, frente ao interesse e à importância que o indígena ganhou nos discursos políticos ecológicos internacionais diante da crise do modo de vida da sociedade ocidental, visto que o modo de viver do indígena e populações tradicionais representa um modo alternativo de viver em melhor relação com a natureza e seus saberes sobre esta e a biodiversidade viram ativos econômicos para a bioindústria.

Desse modo, a constituição de um discurso sobre o direito indígena na cidade, visibiliza o indígena nesse espaço, onde as identidades indígenas são

valorizadas discursivamente na academia onde se (re)descobre a alteridade do habitante do Novo Mundo e se (re)discute esse sujeito. Nesse sentido, esse discurso das mulheres indígenas da Amazônia é revelador quanto ao papel que sempre exerceram em suas sociedades primitivas e nas “novas sociedades” em que se inserem, dando visibilidade aos processos históricos de luta e transformação social, bem como constroem nesse espaço novos modos de ser.

Hoje, percebe-se melhor que as mulheres indígenas e das populações tradicionais são responsáveis pela manutenção de conhecimentos sobre a biodiversidade, uma vez que são elas responsáveis por algumas atividades ligadas a agricultura e há que se rever o papel e a devida importância nos projetos de empreendimentos identitários observados na pós-modernidade.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. **Distúrbios identitários em tempos de globalização**. Mana, 2001. 7(2) 7-33,

ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**. Série Antropologia. Brasília, 1995.

ALVARES, Maria Luíza Miranda; D' INCÃO, Maria Ângela. **A mulher existe? Uma contribuição ao estudo e gênero na Amazônia**. Belém: GEPEM, 1995.

AMODIO, Emanuelle. **Índios de Roraima**. Centro de Informação da Diocese de Roraima- CIDR, 1989 (Coleção Histórico Antropológica 1)

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Imagens do Índio: Signos da Intolerância**. In: **Povos Indígenas e Tolerância: construído práticas de respeito e solidariedade**. GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi; VIDAL, Lux, BOELITZ, Fischmann (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

BAINES, Stephen Grant. **Identidades Indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988**. Série Antropologia, UNB, 2008.

BALÉE, William. **Biodiversidade e os índios Amazônicos**. In: **Amazônia: etnologia e História Indígena**. (orgs.) CASTRO, Eduardo Viveiros de e CARNEIRO da CUNHA Manuela. São Paulo: Núcleo de História indígena e do Indigenismo da USP; FAPESP, 1993-(série estudos).

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. **Ocupação humana em Roraima. I. do histórico colônia ao início do assentamento dirigido**. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Antropologia 9 (1),1994.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed. 2001.

_____**Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman. Rio de Janeiro Zahar ed., 2005.

_____**Vida líquida**. Rio de Janeiro Zahar ed., 2009.

BERGER, Peter L. e BERGER, Brigitte. **O que é uma instituição social?** In: Sociologia e Sociedade. (Orgs.) FORACCHI, Marialice Mencrini e MARTINS, José de Souza. Rio de Janeiro: LTC, 15ª edição, 1998.

BOA VISTA. Prefeitura Municipal. Secretaria Municipal de Gestão Participativa e Cidadania: **Pesquisa Censitária do programa Braços Abertos sobre a totalização da população na faixa etária de 16 a 70 anos segundo sexo e escolaridade, das famílias que possuem origem indígena por bairro**. Boa Vista, 2003.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte:Ed.UFMG, 2005.

BOGDAN, Robert e BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Coleção Ciências da Educação, Porto, Portugal: Porto Editora, LDA, 1994.

CAMARGO, Leila Maria. **T.W.M. – sociedade para o desenvolvimento comunitário e a qualidade ambiental**. (Monografia de Graduação em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia) Universidade Federal de Roraima - UFRR, 1997.

_____. **Os índios e a nova ordem de fronteiras: o caso Calha Norte em Roraima**. (Monografia de Especialização em Relações de Fronteira- Centro de Ciências Sociais e Geociências) Universidade Federal de Roraima, 1999.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

_____. **O índio no Mundo dos brancos**. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1972.

_____. **A crise do Indigenismo**. Campinas, ed. Unicamp 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível**. In: Antropologia do Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CASTELLS, Manuel. Fluxos, rede e identidades: uma teoria crítica da sociedade informacional. In: **novas perspectivas críticas em Educação**. CASTELLS, Manuel; FLECHA, Ramon, FREIRE, Paulo, GIROUX, Henry, MACEDO, Donaldo e WILLIS, Paul (orgs). Porto Alegre: artes Médicas, 1996.

_____. **O poder da identidade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v.2).

CHARAUDEAU, Patrick. Identidade Social e Identidade Discursiva: o fundamento da competência comunicacional. In: PIETROLUONGO, Márcia (org.) **O trabalho de Tradução**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2009, p.309-326.

CUNHA, Leonardo Campos Mendes da. **Toré- da Aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na grande Salvador**. Dissertação(mestrado). Programa de Pós Graduação em música.UFBA,2008.

CHIZZOTTI, Antônio. **A pesquisa qualitativa em Ciências Humanas e sociais: evolução e desafios**. Revista Portuguesa de Educação, ano/vol.16, número 002.Universidade do Minho. Braga, Portugal: 2003, pp.221-236

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “Boa Nova” na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapischana no século XX**. Tese (doutorado). Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC, 2000.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru, EDUSC, 2002.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito da natureza intocada.** São Paulo, NUPAUB: Hucitec, 2008.

DINIZ, Edson Soares. **Os índios Macuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional.** São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1972.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social.** Brasília: editora Universidade de Brasília, 2001,2008 (reimpressão).

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas do rio Branco e a colonização.** Rio de Janeiro, Ed. Paz na Terra- ANPOCS: 1991.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário de Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.

FIORIN, J.L. **Linguagem e ideologia.** São Paulo: Ática, 2007.

FOUCAULT, Michell. **A ordem do discurso.** São Paulo, Loyola, 1996.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio em Roraima. **Censo Indígena. Relatório de Atividades.** Boa Vista-Roraima, 2010.

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

FREITAS, Aimerê. **Políticas Públicas e Administrativas de Territórios Federais no Brasil.** Boa Vista: Ed. Boa Vista, 1991.

FREY, Klaus. **A dimensão político-democrática nas teorias de desenvolvimento sustentável e suas implicações para gestão local.** Ambiente & sociedade. *A m b i e n t e & S o c i e d a d e - A n o I V - N ° 9 - 2o Semestre de 2001.* Disponível em www.scielo.br/pdf/asoc/n9/16878.pdf. Acesso em novembro de 2009.

GONDIN, Neide. **A invenção da Amazônia.** São Paulo: Marco Zero,1994.

GONZÁLEZ, Leopoldo Jesús Fernandez e DOMINGOS, Tânia Regina Eduardo. **Linguagem, Sociedade, Cultura e Educação.** Cadernos de Antropologia da Educação. Petrópolis, RJ; Vozes,2005).

GONH, Maria da Glória (org). **Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais.**Petrópolis,RJ:Vozes,2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: **identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2000.

_____ **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2003

_____ **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: editora UFMG; Brasília; representação da UNESCO no Brasil ,2003.

_____ **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial**. Objetiva, Rio de Janeiro- RJ, 1997.

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

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo; Brasiliense, 2005.

LEITE LOPES, José Sérgio. **Sobre os processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas de participação**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, 2006. Ano 12 n. 25, p. 31-64, jan./junho

MAGALHÃES, Célia M. A análise de discurso enquanto Teoria e Método de estudo. In: **Reflexões sobre a Análise Crítica do Discurso**. Org. MAGALHÃES, Célia M. Belo Horizonte. Faculdade de Letras, 2011, pp-15-30.

MAHER, Terezinha de J. Machado. **Ser professor sendo índio: questões de língua (gem) e identidade**. Campinas, SP (s.n), 1996.

_____ **Políticas Linguísticas e Políticas de identidade: currículo e representações de professores indígenas na Amazônia Ocidental**. *Currículo sem Fronteiras*, 2010. v.10, n.1, pp.33-48, Jan/Jun.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O movimento pan-indígena no Brasil: a participação dos índios em assembléias e a formação de uma comunidade “imaginada” e uma identidade supra - étnica**. In: Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais- Instituto de Ciências Sociais – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia, Departamento de Antropologia e Centro de Pesquisa de Pós Graduação sobre a América Latina e Caribe da Universidade de Brasília, 1999.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MARTINEZ-ALIER, Joan. **O Ecologismo dos Pobres**. São Paulo: Contexto, 2007.

MELLO, Juliana Gonçalves. **Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré(Aruak) na Manaus Contemporânea**. (Tese de Doutorado da Universidade de Brasília) UNB,2009.

MENDES, Jose Manuel de. **O desafio das identidades**. In: Globalização e as Ciências Sociais(org.) Boaventura de Souza Santos.2ª ed. São Paulo, Cortez, 2002.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **As identidades que nos constroem: masculinidades em sala de aula**. In: Identidades Fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula. Campinas, SP: Mercado das letras,2002.

_____. **Socioconstrucionismo: discurso e identidades sociais**. In: Discursos de identidade. MOITA LOPES, Luiz Paulo da(org). Campinas, SP: Mercado das Letras, 2003.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da; BASTOS, Liliana Cabral(orgs). Para além da identidade: fluxos, movimentos e trânsitos. Belo Horizonte , Editora UFMG,2010.

MONAGAS, Angela Célia Sacchi. União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas na Amazônia brasileira. Tese (doutorado)-universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de pós Graduação em Antropologia. Recife, 2006.

MORIN, Edgar. **A noção de sujeito**. In: Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade. SCHNITMAN, Dora Fried (org.) Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do. Educação Escolar em um Contexto Plural: políticas de reconhecimento e prática pedagógica em uma escola em Boa Vista/RR. Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2009.

NUNES, Eduardo Soares. **Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre. 2010. , v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A Viagem de volta: etnicidade,política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**.Contra Capa Livraria, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (orgs). **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de, SOUZA; Eliandro Pedro de. Organização dos Indígenas da Cidade- ODIC. In: **Projeto Kuwai Kîrî: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima**.(org.) Reginaldo Gomes de OLIVEIRA. Boa Vista, Editora UFRR,2010.

OLIVEN, Rubem George. **A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil Nação**. Petrópolis, Vozes, 1992.

OMIR- Organização das Mulheres Indígenas de Roraima. Um futuro sem violência. Brasil, fevereiro de 2005

ORLANDI, Eni P. **Discurso Indígena: a materialidade da língua e o Movimento da Identidade.** (Orgs.) Eni P. ORLANDI, Marília Faço SOARES, Tânia C. Clemente de SOUZA- Campinas ,SP: editora da UNICAMP, 1991.

_____**O discurso: estrutura e acontecimento.** Campinas, SP, Pontes Editores, 1998.

_____**Maio de 1968:os silêncios da memória.** In: **O papel da memória.** Pierre Achard (org.). Campinas, Pontes, 1999.

_____**Análise de Discurso: princípios e procedimentos.** Campinas, SP: Pontes, 3ª edição, 2001.

_____**Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo.** Campinas, SP: editora da UNICAMP, 2008 (a).

_____**Discurso e texto: formulação e circulação de sentido.** Campinas, SP, 3ª ed. Pontes Editores, 2008 (b).

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso – uma crítica a afirmação do óbvio.** Campinas, Editora Unicamp, 2009.

PINTO, Jose Armindo. Garimpagem: contribuição ao desbravamento e ocupação da Amazônia. In; MATHIAS, Armin: REHAAG, Regine (Org). **Consequências da garimpagem no âmbito social e ambiental na Amazônia.** Belém: BUNTSTIFT/FASE/ KATALYZE, 1993.p.7-35.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2 ,n.3,1989,p 3-15

PORTO GONCALVES, Valter **Amazônia, Amazônias.** São Paulo: Contexto, 2001.

POSEY, Darrel. A. Consequências ecológicas da presença do Índio Kayapó na Amazônia: recursos antropológicos e direitos tradicionais. In: **Desenvolvimento e Natureza: estudos para uma sociedade sustentável.**(org) CAVALCANTI, Clóvis . São Paulo: Cortez: Recife, PE, Fundação Joaquim Nabuco, 2003. P. 177-194.

PROCÓPIO, Argemiro. **Amazônia: ecologia e degradação social.** Editora Alfa Ômega, 1992.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.** São Paulo; Fundação Editora UNESP,1998.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural.** São Paulo, Peirópolis,2005.

REPETTO, Maxim. **Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima.** Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

ROMANO, J. O. **Índios proletarios em Manaus: el caso de los Sateré-Mawé**

cidadinos. Dissertação de Mestrado em Antropologia - Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília. Brasília, 1982.

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

SANTOS, Jonildo Viana dos. **Diferenças étnicas e o lugar do índio - descendente na escola em Boa Vista-Roraima**. Dissertação de Mestrado em Educação Curso de Pós Graduação educação, cultura e desafios amazônicos, Universidade do Amazonas, 2007.

SANTOS, Manoel Gomes dos. **Uma gramática do Wapixana (Aruak)**: aspectos da fonologia, da morfologia e da sintaxe. Tese de Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas, IEL, 2006.

SIMONIAN, Lígia T.L. **Mulheres da Amazônia Brasileira: entre o trabalho e a cultura**. Belém: UFPA/NAEA,2001.

SILVA LIMA, José Nagib. **Educação Indígena em Roraima.- Rumo a constituição do Núcleo de Educação indígena**. Boa Vista. Monografia(especialização).UFRR- Universidade Federal de Roraima, 1993.

SILVA, Tomás Tadeu **A produção da identidade e da diferença**. In: identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ, Vozes, 2000.

_____. **Currículo e identidade social: territórios contestados**. In: Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação (Org.) SILVA, Tomaz Tadeu da. Petrópolis; RJ, Vozes, 1995.

SILVEIRA, Mario César Borges de; GANDRA, Edgar Ávila **Os outros da nação: índios e camponeses no discurso ruralista**. MÉTIS: história & cultura. 2009. – v. 8, n. 15, p. 121-136, jan./jun.

SOUZA, Denise Almeida de. & RAMOS, Francisca Mesquita. Ser índio Urbano sem perder a Identidade. In: OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (org.). **Projeto Kuwai Kîri: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima**, Boa Vista, Editora da UFRR, 2010.p. 53-59.

SOUZA, Ana Hilda Carvalho. **População indígena de Boa Vista: uma análise socioeconômica**. Dissertação de Mestrado em Economia. Curso de Pós Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em convênio com a Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2009.

SOUZA, Eliandro Pedro; REPETTO, Maxim.(orgs.) **DIAGNÓSTICO DA SITUAÇÃO DOS INDIGENAS NA CIDADE DE BOA VISTA- RORAIMA-ODIC**. Boa Vista, Roraima. Gráfica Ióris, 2007,67 p.

SCHNITMAN, Dora Fried. Introdução: **Ciência, Cultura e Subjetividade**. In: Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade. SCHNITMAN, Dora Fried (org.) Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

TURNER, Terence. De Cosmologia e Historia: resistência, adaptação e consciência social entre os Kaiapó. In: **Amazônia: etnologia e história indígena**. (Orgs) CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIRO de CASTRO, Eduardo. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

VILELA, Lúcia Helena de Azevedo. **Trânsito de fronteiras culturais e resistência: Larocque e a política do espelho entre mundo**. Disponível em :<http://www.nec.ila.furg.br/eloina/7.pdf>. Acessado em 07 de outubro de 2011.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução conceitual**. In: identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ, Vozes, 2000.

VII- APENDICE I

TERMO DE PARTICIPAÇÃO LIVRE E CONSENTIDA

Eu _____ declaro que desejo participar da pesquisa intitulada “Viver entre dois mundos: uma análise das práticas discursivas das mulheres indígenas da cidade de Bo Vista-RR sobre o direito de ser índio na cidade.”, desenvolvida por Leila Maria Camargo, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Maria do Socorro Beltrão e co- orientação do Prof^º Dr. Lourival Novais Néto.

Estou ciente que a pesquisa envolverá entrevistas e levantamento de dados sobre a Organização dos Índios na Cidade-ODIC.

Autorizo a utilização da entrevista na realização do trabalho e sua posterior divulgação.

Assinatura: _____

Nome: _____

Documento n^º. _____

APÊNDICE II

Universidade Federal de Roraima
Projeto/pesquisa: [mestrado]
Entrevistado: D.A
Entrevistador: Leila Camargo – LC
Local: Bairro União, Boa Vista-RR
Data da Entrevista: 16 de junho de 2011

Pesquisadora: Conte pra mim sobre sua vida e trajetória até chegar na ODIC e a principal luta da organização dos índios da cidade?

D.A. Bem... Meu nome é D.A Sou do povo Wapichana. Moro aqui na cidade trinta anos. Sou da Comunidade do Sucuba. Nasci lá, depois fui morar na comunidade [duvida]... Como é?... O povo que meus pais são... Meu pai, né, que é da Guiana, é de lá. [...] Mas já vivo há bastante tempo aqui... Tem essa mistura. Então, a ODIC, ela nasceu devido à necessidade do povo indígena. A D.A começou assim a conhecer os parentes através das nossas reivindicações mesmo. Questão de ser chamado “caboclo”, né. E nós que somos índios, somos diferentes. Nós, diferentes tribos, diferentes, culturas, diferentes. Cada povo tem sua cultura. Então a ODIC vem assim trabalhando... Reivindicação na sua luta, questão da documentação. E... A ODIC existe também por esse motivo, da realidade dos indígenas da cidade de Boa Vista. Porque eles moram nas periferias, ser chamado, essa discriminação, preconceito. E quando a gente vai, aí na FUNAI, ela diz que você já perdeu sua identidade. E a gente resgata nossa identidade, né. Com a ODIC a gente vai revitalizando nosso estatuto. O índio não deixa de ser índio porque saiu de sua comunidade. Ele vai ser sempre índio, né. O que a ODIC quer é que a gente seja respeitado, com dignidade, né. Que a gente tenha sua autonomia, seu trabalho. A ODIC vem lutando, essas questões de saúde, educação, moradia, desemprego, auxílio maternidade e documentação, aposentadoria. Esse ainda a gente não conseguimos. O que conseguimos tirar, ainda no momento, é o RANI, questão que ele tenha parentesco. E a maioria que a gente encontra no Estado de Roraima é o povo marginalizado. Também intensa comunidade da Guiana e outros mais. Então a ODIC vem reivindicando essa valorização da língua, da sua cultura. Patrimônio também, questão do artesanato. Nós da ODIC precisamos(...). Já é reconhecida através desses dois livros que a senhora já viu. Que a prefeitura reconhece que a ODIC é um ponto de defesa, é uma promotora, que defende direito dos indígenas na cidade. Então, a ODIC, ela desde dois mil e seis que ela tá nessa luta. E a D. tá aqui com o povo Wapichana, Macuxi, Ingarikó, Patamona, Wai-Wai, Yanomami também. Que a gente está buscando parceria com nossas organizações.

Leila Camargo: No livro do Projeto Kuwai Kîrî, que trata da experiência amazônica dos índios urbanos em Boa Vista-Roraima, você e a Francisca, escrevem sobre ser índios urbanos sem perder a identidade. Você pode explicar melhor?

DA: Assim, nós dar... Assim... A gente não perde a identidade. Bom, eu mostro, nós indígenas temos a nossa cultura, a nossa personalidade, a comida. A gente não vai deixar de ser índio só porque tá na cidade. E a maioria das pessoas diz: “Não vê? Já perdeu a identidade”. E isso nos machuca bastante porque a gente se identifica como indígena, e a gente nunca vai deixar de ser índio.

LC: Como é que é ser índio na cidade?

DA: Olha, eu morei até os sete anos na Comunidade da Sucuba. Lá era uma coisa boa porque você plantava e cultivava tudo. Mas devido, assim, meu pai faleceu lá mordido por uma cobra. A gente viemos porque lá era difícil. Assim, não tinha assim políticas públicas voltadas para a comunidade na questão da agricultura. Não tinha isso. Cada um se virava, cada um por si mesmo. Não tinha escola próxima... Assim... Uma merenda adequada para os alunos. Não tinha umas coisas assim para trabalhar. Entende. Era difícil... Questão da estrada. Agora já tá melhor, né. Alguns indígenas viram para a cidade pra que? Pra melhorar de vida. Mas nesse momento a gente encontra barreiras que é dificuldade, que é desemprego. O índio já começa a trabalhar como pedreiro. As mulheres indígenas já começam a trabalhar na casa de família. Às vezes elas não conhecem seus direitos, por motivo de ser com a aparência indígena. Aí os patrões nega seus direitos, não paga, enrola aquele tudo, entende... Então a ODIC vem defendendo esse povo. Vem esclarecendo, buscando mais parceria com a Defensoria, Ministério Público, com a Universidade. Então a ODIC vem defender o nosso povo.

LC: O que muda na vida do indígena que vem para a cidade? Como é a vida do índio na cidade? O que o diferencia do índio que mora na comunidade?

DA: O índio tá na comunidade, ele tem, assim, uma vida diferente do que do índio urbano, do que o índio urbano. O rural você vai na roça, tem sua comunidade, tem seu compromisso com o seu povo. Agora na cidade não. A gente vê, assim, o nosso povo a distancia no Estado de Roraima. Assim, Boa Vista, como vamos dizer, assim: fomos à cidade que veio a nós. Veio a prefeitura, veio o governo, veio comprando o Estado, migrou para todo mundo. E aí todo mundo começou a ir para as comunidades. E aí veio aquele conflito. Às vezes o impacto é tanto na comunidade, quando a gente vai lá, vai lá, enquanto na cidade também tem essas duas diferenças.

LC: Quando vi na comunidade as pessoas dizem...

DA: Que você não é mais índia.

LC: Por quê?

DA: Porque você se veste como branco, maquiagem, tudinho. Você não come mais a comida que é a Damurida. Mas a gente nunca deixa de comer a Damurida na cidade, né. Principalmente na cidade a gente fala nossa língua. A gente tem Damurida, mas Caxiri a gente não fabrica. Mas a gente tem esse contato com as comunidades também né. A gente não vai deixar de ser, a gente não vai deixar nossa cultura, nossa tradição.

LC: Com relação à escola?

DA: A escola nós temos essa dificuldade. A dificuldade entre... Criança, né... Criança ser discriminada. Que às vezes a criança não tem, a maioria das crianças mora na cidade e alguns pais trazem a criança na cidade, como eu também sofri algum preconceito na minha infância com oito anos... Eu me sentia assim, um impacto pra mim, parecia um mundo diferente pra mim, né, ver as pessoas diferentes, né... Língua mesmo. Que na comunidade você fala a sua língua e fala, né. Aí começou você enrolava o português, não sabia falar o português direito, né.

Aí começava. Então às vezes vinha aquele preconceito. Ria da tua cara, zombava da sua cara, né. Não é porque ele não sabe, mas não sei o que... Então, a gente tinha dificuldade, a gente conseguiu nosso espaço. E estamos aí para buscar espaço para nossos jovens, crianças, adultos também.

LC: Que tipo de escola vocês querem?

DA: Nós queremos uma escola diferenciada. Como na prefeitura municipal e no Estado, a gente pretende, assim, alcançar nossa meta nesta questão da educação, que é o principal, educação, preservar sua cultura, tipo língua materna, não deixar morrer. Nós queremos assim, tipo alfabetização cada língua: Wapichana, Macuxi, Patamona... A gente não tem isso, se a gente aparecer, eles vão dizer: “Isso aí é gíria que eles fala.”

APÊNDICE III

Universidade Federal de Roraima

Projeto/pesquisa: [mestrado.]

Entrevistado: MJ

Entrevistador: Leila Camargo – LC

Local: Bairro União, Boa Vista-RR

Data da Entrevista: 16 de junho de 2011

Leila Camargo: Me fala um pouquinho da sua história. Como foi sair da sua comunidade e vir para Boa Vista?

M.J: Eu vim pra Boa Vista com a idade de doze anos, porque minha mãe largou do meu pai. Largou o meu pai por um cearense. Aí ela veio para cá. Aí teve que tomar nós pelo juiz do meu pai porque ninguém queria vir com ela, queria ficar com ele, onde a gente morava mesmo, no interior. Aí ela foi no juiz e conseguiu tomar a gente. Aí viemos morar aqui com ela. Aí meu pai morreu, meu pai morreu... Aí ficamos morando até agora com ela. Aí a gente vive nesta luta. Eu lutando pra ver se eu aprendo ler e até agora não consegui nada. Tenho muita vontade de aprender ler, mas até agora não consegui. Estudei dois anos aí, no Cabelo de Prata, mas ficamos sem saber, ficamos sem professor, e aí eu tô esperando agora por aqui, né, vê se a ODIC dá essa oportunidade pra gente, da gente aprender ler, aprender alguma coisa, fazer alguma coisa da nossa vida, né, procurando nossos direitos. Tamo nessa luta, né.

LC: Como foi que a senhora chegou até a ODIC?

MJ: Pela Denise mesmo. Ela convidou a gente. Aí a gente viemos pra cá. Começamos a fazer reunião aqui com o Eliandro. Aí o Eliandro diz que já me colocou como sócia, tal e tal. E assim foi tudo. E eu até agora estou por aqui vendo se daí eu me aposento, que eu já tô passando de aposentar. Mas ainda não foi atrás. Eu tô esperando pelo meu irmão pra tirar o atestado de óbito do meu pai, que ele tá lutando também pra tirar. Aí ele vai passar para a minha mão, aí eu vou lutar pra me aposentar.

LC: Como é que a senhora se identifica?

MJ: Como me identifico como?

LC: Na questão da identidade?

MJ: Assim mesmo, Maria José da Silva. Eu mandei fazer pelo INPS. Foi feito minha identidade, pra mim ter direito na maternidade, para ter o meu menino, esse que mora comigo.

LC: Como a senhora se identifica, como indígena, cabocla?

MJ: Como cabocla.

LC: Como cabocla?

MJ: É.

LC: O que significa ser cabocla?

MJ: É ser filha de índio, que o meu pai era índio.

LC: Como a senhora se sente?

MJ: Eu me sinto assim, não é porque eu sou cabocla, que não vou dizer que eu não sou. Ah! Eu sou, eu sou cabocla mesmo.

LC: O que a senhora trouxe da sua vida do interior para cá?

MJ: Eu não trouxe nada.

LC: Em termos de costume?

MJ: De costume como?

LC: Da comunidade?

MJ: Ah! De ser... Aqui é diferente. Na cidade é diferente da vida do interior, porque lá a gente tinha as coisa da gente, as coisinhas da gente, tinha tudo com fartura, né. E aqui na cidade a gente não tem nada disso. Tive que trabalhar em casa de "família". Me criei, acabei de me criar trabalhando em casa de família. Só que o pessoal que eu fui morar eram gente muito boas. Dona Palmira e seu Peri Magalhães. Foram com eles que eu fui morar. Eles são... Eram gente muito boa comigo. Não tenho o que dizer deles, mas aí não é como a vida do interior. No interior é muito melhor pra gente. Mas nós tivemos que vir. Nós não podia ficar lá. O juiz obrigou a gente, né. Tomou a gente para a mamãe. Aí ninguém podia ficar como papai. Aí foi o tempo que a mamãe morreu e aí estamos aqui até hoje, por aqui. Aí meu marido, minha casinha...

LC: Teu marido é?

MJ: É meu marido é cearense.

LC: O que ele dizia com relação a criação dos filhos?

MJ: Como assim? Não, porque ele veio aqui para Roraima e ele também diz que é Macuxi, né. Ele não pode nisso né, diz: "Ah! Porque eu sou cearense!" Não. Ele não diz. Meu marido não. Ele se identifica como Macuxi, mas até porque faz muito anos que ele mora aqui, né. E os filhos dele é daqui.

LC: Ele cria como urbano ou indígena?

MJ: Meu filho mesmo não quer ser índio.

LC: Por quê?

MJ: Porque não quer. Pensa que vem nessa reunião? Ele não vem não. Ele tem um pouco de sangue, mas não quer ser índio. Ele já estudou, já terminou. Agora tá querendo partir para a faculdade. Agora, minha netinha que está querendo ser, se registrar para entrar na faculdade como indígena. A minha neta mais velha, que é filha do meu filho, ela tá querendo... Mas o meu filho mesmo, não quer não. Não quer nem que diga que ele é filho de índio. Agora, ela tá querendo. Ela acha que por ela ter mais oportunidade, né. As colegas dela mesmo já conversaram muito isso com ela, que ela, como indígena, tem mais oportunidade de arrumar alguma coisa.

Por isso que tô batendo para ter a certidão, a minha certidão e a dela. Da minha neta mais velha...

APÊNDICE IV

Universidade Federal de Roraima

Projeto/pesquisa: [mestrado]

Entrevistada: MD

Entrevistador: Leila Camargo – LC

Local: Bairro União, Boa Vista-RR

Data da Entrevista: 16 de junho de 2011

Leila Camargo: Me fale um pouquinho da sua história?

M. D: A minha mãe é Macuxi e se chamava Alzira A. de M. Ela era Macuxi, mas meu pai era amazonense, do Rio Negro. Então eu nasci ali na região do Surumu. Nascida tá, na fazenda. Ela nunca ensinou, nunca falou pra gente que a gente era Macuxi. Ela nunca falou, nunca ensinou pra gente. Então a gente se criou, assim, na civilização. Mas ninguém nunca conhece uma maloca. Assim, nunca ninguém andou em maloca, não. Então a gente se criou assim na civilização, né, com os civilizados nas fazendas, andando. Mas ninguém nunca conheceu maloca, assim. Ninguém nunca andou em maloca, não. Só nas fazendas. Aí... A continuação aqui, que a gente veio embora pra cá e vieram dizer que a gente era Macuxi. Ela era Wapichana. Aí pensava que a gente era Macuxi. Aí é que eu fui entender o que era Macuxi. Que ela nunca ensinou a gente falar a língua dela. Ela nunca falou pra gente. Então agora... Agora que eu tô entendendo. A Denise aqui, com esse negócio de fazer, dessa reunião que eu tô entendendo agora. Mas que ela nunca ensinou pra gente o que era Macuxi, o que era... Nunca ensinou... Eu agora até que tô gostando. Porque eu tenho os meus filho, não, os meus filhos não, os meus filhos já são tudo casado, mas tem uns que ainda querem estudar. Então tá na oportunidade de aproveitar. Eu acho até bom que eu quero educar mais os meus filho como indígena. Como indígena. Aproveitar. Então, mas ele não faz questão. Até que eu faço questão. Que eu quero tirar o registro deles. Eles não faz não. Tem aquele... Que todos eles querem ser Macuxi? Então é isso que eu quero. E tem deles que vão pra aula, meus netos. Eu tenho meus filhos, meus netos pra educar nessa... Como é que diz? Na língua Macuxi. Então eu não sei muito bem ler, não. Eu sei um pouquinho, mas se haver oportunidade eu quero. Eu tenho vontade mais de aprender mais também. Eu tenho vontade, mas aqui num existe, como nós estamos aqui parado. Tem os meus netos aí que já fizeram curso, tem curso de faculdade, mas fica aí. Não tem emprego, não tem nada. Por que? Eles não oferecem pra eles. Como assim? O nosso, a nossa Macuxi... Como é que se chama? Indígena. Indígena não tem oportunidade. Até para tirar um registro duma criança eles não querem tirar .então eu tenho meu registro indígena. Aí então eu quero tirar o registro dos meus meninos tudinho como indígena pra aproveitar para por ele, para então dar para serem alguma coisa na vida. Porque eu estudava no interior mas era um dia de viagem no colégio e eu aprendi muito pouco. Mas eu tô desta idade, eu tô com sessenta e cinco anos, mas eu quero aprender ainda. Eu tenho muita vontade de aprender porque aqui as crianças vão para o colégio, eu tenho os meus netos aí. Tenho quatro netos. Vão para o colégio, chega lá o bichinhos são mal arrecebido. E é pra conseguir uma farda, é preciso a gente comprar, pagar. Porque se a gente não pagar eles não tem farda. Inda ficam reclamando se a gente não comprar um caderno para a criança. Ele vão, tem cadernos. Se a gente não compramos lápis, eles não tem. É preciso a gente manter a criança com a gente, porque eles não tem

coragem de dar nem a farda. Nem a farda. A gente tem que comprar pra dar pras crianças, porque enquanto a gente, a nossa cultura aí, esse pessoas, muita gente aqui dar... Como é que diz? Indígena oferece muita coisa boa pra nossos filhos. Então a gente tem que aproveitar. Eu tô gostando de tá. Eu não sabia o que era, mas através da Denise, da dona Nelina, eu agradeço muito elas. Eu tô começando a entender e eu tô gostando, graças a Deus.

LC: Por que é importante para a senhora construir essa identidade indígena? Fortalecer essa identidade indígena da senhora e dos seus filhos?

MD: Sim eu quero que fortalecer... A senhora tá falando pra adquirir mais né? E... Eu quero que fortalecer mesmo porque a minha identidade, dos meus filhos e dos meus neto é muito..

LC: Por que é importante aprender a língua? O que é que a língua significa pra vocês?

MD: Por que é muito importante. Por que nós somos Macuxi, wapichana, e são muitos assim. Então outro dia eu cheguei e tem minha parente lá de baixo... E a menininha dela foi pro colégio, diz que aí tava falando a língua com as coleguinhas dela de lá, né. Aí diz que as meninas disse assim: “Professora, olha só o que essa menina, como é tá falando, como é que tá falando? Olha o que ela tá falando? Fala aí?” Aí ela falou. Aí ela diz: “Menina, tu ainda é cabocla. Deixa de ser caboca. De caboca da maloca”, ela falando a língua, gíria, “Larga de ser cabocla. Tá falando essa fala velha, feia, de cabocla da maloca”. Aí diz que a bichinha ficou toda desconfiada por causa disso.

LC: Como a senhora se sente quanto a isso?

MD: Eu me sinto mal. Porque isso aí é uma discriminação que estão fazendo com as crianças que tão falando o que é pra falar. Porque eles pedem mesmo. Eu vejo aqui que eles pediram os professores desse na reunião, pediram que é professores para ter professores para aprender a falar a língua. Isso aí. Se nós somos Macuxi, Wapichana, o que nós somos, nós não podemos negar. Eu não nego o que eu sou, não, de jeito nenhum.

APÊNDICE V

Universidade Federal de Roraima

Projeto/pesquisa: [mestrado]

Entrevistado: NM

Entrevistador: Leila Camargo – LC

Local: Bairro União, Boa Vista-RR

Data da Entrevista: 16 de junho de 2011

Leila Camargo: Me conta um pouquinho da sua história?

N M. Sim. Olha, eu me criei na Guiana. Eu nasci na Guiana Inglesa. Eu me criei lá com meus pais. Mas só que eu [...] os parentes dos meus pais são aqui, da maloca do... Malacacheta. Mas também nesse tempo não sabia era de nada. Então foi um brasileiro daqui. Não sei se ele é [pausa] diz que os pais dele eram cearenses, os pais, os avós, não sei. Eu sei que ele foi pra lá... Foi me buscar lá. Eu não [dúvida] Eu não sabia nem falar português nem nada. Eu só aprendi a falar Wapichana e inglês que eu estudava lá. Eu estudei até a oitava série. Só que meu pai morreu, quando tinha treze anos me deixou e minha mãe. Então quando esse homem apareceu... Eu tinha... Aí eu fiquei com ele. Aí ele me trouxe para cá. Quando ele me trouxe pra cá eu sabia falar só Wapichana mesmo. Aí eu fiquei por aqui. Eu não sabia nem que rumo que eu andava. Aí eu trabalhava mais na fazenda com ele. A gente trabalhamos juntos, lutamos muito mesmo. Aí vivi esse tanto tempo com ele. Trinta anos juntos [admira-se]. Não é casado. Sou solteira mesmo. Não sou casada no papel nenhum com ele. Mas eu vivi tantos anos com ele. Tivemos esses sete filhos. Faleceu uma lá e aí ficou seis. Aí eu vim pra cá. Trabalhava na fazenda. Nessas fazendas aí. Aí quando eu fui morar, sei lá, no rumo do... Da Maloca dos Três Corações, aí que vai pra o rumo da Venezuela, né. Nós moremos lá na ponte do Uraricoera. Eu sei que trabalhei muito. Aí apareceu um assim... Como a gente é indígena... Eu não sabia nem ver o que era meu direito. Eu era uma pessoa assim, parece que assim, nem sei por onde começar. Eu era assim, eu fui criada numa família, assim aquela família assim simples. Mas era, tem que ter assim regras, tem que ter limites. Então eu não sou aquela pessoa que... [procura palavras] “Olha vamos ali” Aí eu vou... Então eu me sentia muito assim. Eu não tinha muito contato com os brancos assim. Eu era uma pessoa calada mesmo. Então eu ficava no meu canto. Quando apareceu uns pessoal civilizado mesmo dizendo que eu não tinha direito em nada. Eu tinha... Eu trabalhava na roça em... Meus filhos moravam aqui na cidade com a vó deles. Ela é até falecida já. Aí como eu trabalhava na roça, eu mandava coisas pra eles comer aqui, né, pra sustentar eles. Pra vê se eles aprendem mais do que eu. Porque eu... Quando meu pai morreu, eu não tinha oportunidade de nada. Eu tinha que ficar já com... Tinha que se juntar com um homem. Então, aquele... O pai dos meus meninos era um segundo pai pra mim. Então eu digo assim... Mas também eu não sabia era de nada. Então eles chegaram lá pra mim dizer que eu não tinha direito. Que eu tava, eu sempre levava meus parentes pra lá. Quando viram que eu plantava roça, milho, tudo que é de plantação, era tudo cheio de coisas de roça mesmo, então eles disseram pra mim: “Você não pode morar aqui. Nós somos herdeiros daqui”, que era uma ilha. Então, a ilha era do rio Uraricoera. Então eu fiquei assim. Esse meu marido mesmo não contou nada pra mim. Então eles chegaram e me pegaram assim, na surpresa mesmo. Aí eu tive que sair de lá e eu passei seis dias dormindo debaixo da ponte. Aí quando eu tive que vir pra cá, pra

cidade. Quando eu cheguei aqui na cidade, aí eu não sei nem por onde começar... O que é que eu ia comer? Como eu ia...? Aonde eu iria morar? Eu fui morar com a minha sogra. Passei muito tempo morando com ela, mas graças a Deus minha sogra era uma segunda mãe pra mim. Aí eu fiquei com meus filhos. Mas era todo tempo tratada assim, sogra sempre, assim, uma pessoa que não é valorizada. Então, aí um dia, um certo dia, um neto da vó dos meninos chegou pra mim assim: “Olha fulana, se tu”, porque meu marido andava muito por aí, nunca assim... Ele ficava por aí, sei lá, nunca vi... Sei lá, a gente ficava com a mãe dele. Porque ela nunca deixou faltar nada. Nunca deixou faltar comida. Que ela era aposentada já. Eu sei que eu fiquei. Quando a neta dela disse assim: “Olha N. tu nunca vai ter nada na sua vida se você ficar esperando pelo meu tio. Se você não cavar para ter alguma coisa na tua vida, você nunca vai ter nada”. Menino, quando ela me falou isso eu pensei assim: “Seja o que Deus quiser.” Aí eu tinha comprado já esses dois terrenos aqui [aponta para o quintal], assim como eu tô aqui até hoje. Já tô com dezesseis anos. Quando eu trouxe ela pra cá [referindo-se a filha] ela só tinha dois meses de nascida. Menina, aí foi luta. Aí eu disse: “Eu tenho que lutar. Eu tenho que ter minhas coisas.” Não foi fácil não. Não foi fácil minha vida. Quando eu vim pra cá, pra cidade, foi muito difícil. Mas eu digo: “Eu vou vencer.” Então, mas aí é que tá, é outra visão [referindo-se a vida na cidade]. Num é assim como aquele quando a gente morava. Aqui na cidade todo dia você tem que ter dinheiro para comer. Se você não tiver empregado... Em... Mesmo só Jesus, só mesmo a misericórdia de Deus. Só porque tá, eu não tive oportunidade. Hoje eu vejo, a escola é só atravessar a rua já tá na escola e muitas vezes as crianças não valorizam. Não querem estudar. Devido assim de tantas coisas que acontece. Mas quando a gente quer vencer, a gente vence. Aí né que, só que... Eu fiquei por aqui. Eu fiquei trabalhando cuidando de crianças. Comecei assim arregaçando as mangas. Até hoje, graças a Deus, eu não quero mais, é pior pra minha vida, pior que já passei. Agora eu quero melhorar e mais e mais. Então eu, eu conversei com meu filho: “Vamos arregaçar as magas. Vamos lutar”. Porque a gente também, não é porque a gente é indígena assim, que vamos se sentir pra baixo não. A gente tem que mostrar que somos capazes também, e tem... Olha, eu tenho uma filha, a mais velhas, graças a Deus, ela é muito estudiosa. Ela teve, cursou até faculdade. Ela foi aluna do professor Reginaldo. Ele até conhece ela, a É. Teve formatura, eu chorei quando vi, de orgulho. É tenho eu orgulho de ser índia. Eu não posso dizer que... Posso até morar dentro da cidade, mas mesmo assim, morando na cidade, no meio dos civilizados, no meio dos brancos, fazendo... Eu me sinto, eu me considero assim comigo. Mas só que muitos, muitos assim, você pode ver aquele barraquinho ali, muito simpleszinho, você pode dizer, entre lá mulheres que chegam, como assim dizer, você não é índia, você já é uma... Já nasceu... Eu nunca trabalhei na casa de branco, não, nunca. E eu não pretendo de... Por isso eu tô chegando a cinquenta anos. Mas eu quero aprender mais. Era pra mim tá estudando, terminando meus estudos. Oh meu Deus, eu tenho vontade assim... Se eu tivesse aqui estudado... O que me entristece mais é que eu cheguei aqui e não sabia nem onde era o colégio. Se eu pudesse... Olha, minhas colega que veio de lá, elas são professoras aqui na cidade. Eu quero isso pra mim. Melhorar para os meus filhos. Esses daqui tudinho são meus filhos [aponta para os filhos que acompanham a entrevista] Eles assim... Eu mostro assim... Como eles me respeitam, eu respeito eles, e eles tem que me respeitar. Eu sou uma mulher guerreira. Eu quero assim estudar. Nunca é tarde pra mim vencer, pra realizar meu sonho.

LC: Dentro dessa luta de vocês, a senhora poderia me definir o que é ser índia na cidade, ser índia urbana?

NM: Ah! Agora essa daí é complicado. Não é todos que aceita a gente assim como a gente é. Porque a gente é muito discriminada. Eu sinto às vezes, assim, eu vô assim... [pausa] Eu tive assim semana atrás em reunião na casa de cura. Vem muitos parentes que moram na maloca. Eu presenciei uma coisa assim. A gente nunca, até mesmo no meio dos nossos parentes, a gente não acha mais aquela cultura... A gente vivia unido, brincando aquela [pausa procurando palavras] aquele jeito de ser, que a gente brinca, a gente... Cada um... Só porque é professora, acha porque tem um carguinho, nem quer mais falar. Porque tinha um professor lá, ele disse assim: “Eu sou wapichana”. Aí quando eu fui falar com ele, assim, pra ver se ele sabia falar wapichana, ele não quis falar. Tu acredita que ele não quis falar wapichana comigo? Ele não quis falar comigo não, quis não. Eu fiquei assim...

LC: A senhora fala wapichana?

NM: Eu falo. Eu falo bem mesmo. Menino, eles entende tudinho. Essa mesma que tá formada, ela fala, ela fala wapichana. Se tu falar com ela, assim, um... [CANINA] Assim, ela fala tudinho. Tanto é que o professor Reginaldo já viu ela falando.

LC: O que mudou na sua vida aqui na cidade?

NM: Ah! Mim muita coisa. Prá mim muita coisa. Eu aprendido mais. Olha, coisa que eu... Eu não sabia fazer nada. Eu aprendi a temperar feijão. Eu não sabia nem o que era feijão. Eu comia só, onde eu morava na maloca, eu comia só Damurida. Eu comia só o que vem da roça, banana, mingau de batata, é farinha. Só isso mesmo. Aqui a gente come feijão, arroz. É tudo e outras coisas, comidas nos pratos mesmo. Verdade. Então, eu quero o de melhor pra mim. Eu já aprendi muitas coisas. Tem coisas que eu nem sabia, nem falar nem português. Agora que eu to falando aqui. Eu sabia só falar Wapichana. Quando eu falava pra ele, quando o meu filho, eu falava inglês, e ele falava português pra mim. Aí foi indo, até que um dia de repente, eu aprendi muita coisa. Hoje eu falo um pouco, não muito bem, mas graças a Deus.

APÊNDICE VI

Universidade Federal de Roraima
Projeto/pesquisa: [mestrado]
Entrevistada: MP
Entrevistador: Leila Camargo – LC
Local: Bairro União, Boa Vista-RR
Data da Entrevista: 12 de julho de 2011

Leila Camargo: Fala um pouquinho sobre tua história, M., até chegar no movimento, e sobre a luta de vocês hoje?

M.P Eu... Fiz um curso de técnico, né, de técnico de enfermagem, concluído em dois mil e cinco. E aí meu objetivo era trabalhar com os Yanomami, né. Aí quando eu tava já chegando no final do curso, me formei e tudo. E falei para meu marido que eu ia entrar pra área. Aí ele disse que eu teria que escolher, ou eu ficava com a família ou eu ia trabalhar na área Yanomami, então a gente ia se separar. O que aconteceu? Eu deixei de trabalhar com o que eu mais queria pra ficar em casa para, porque na época minha crianças era pequenas. Aí eu ouvindo o rádio da... Monte Roraima, né... Aí eu ouvi falando do CAMIC, CAMIC, CAMIC falando do apoio aos indígenas. Aí deu o endereço de nós existimos. Aí eu vim aqui. Aí quando eu cheguei aqui a primeira, cara que eu me dei foi Eliandro, que ele trabalhava no CMDH. Aí eu falei pra ele, né: “Não. É porque a gente tá formando uma organização, M., a ODIC”. Isso foi já no começo, já em dois mil e cinco. Aí já tinham feito todo o diagnóstico, já tinham né. Aí eu ajude a elaborar um pouco, também. Só que eu não participei das pesquisas, nas ruas, como ele fala, né, no livro. Aí ele disse: “Bom, se quiser participar...”. Ele deu o endereço que funciona lá no Cauamé, né. Eu comecei a participar. Assim eu sempre, nunca exclui a minha identidade de ser indígena. Mas eu nunca tive, nunca pensei que existiria, assim, um grupo que tava se formando especialmente para essa questão do indígena. Participei de todo o trabalho. Então desde dois mil e cinco, assim quando eu vi, que eu poderia, assim, no coletivo, ajudar realmente a construir a minha identidade indígena. Então desde lá eu nunca sair do movimento, cada reunião, cada vez que eu ia cada vez aprendendo mais. Mais estudando. Aí venho aquele interesse grande de saber o meu direito da cidade. Porque quando, quando eu me entendi de gente eu já morava na cidade. Eu nunca morei dentro de uma comunidade indígena. Aí quando... Aí ele disse: “Era bom se você tirasse sua identidade indígena”. Aí eu disse: “Caramba! Onde eu vou tirar que eu não conheço ninguém assim?” Eu sei que eu nasci em Alto Arraia, município do Bonfim, que seria a comunidade de Manauá. Então eu não tenho o meu vínculo. Aí eu pensei por onde é que eu começaria a fazer, buscar esse RANI. Aí eu fui na comunidade...Da Barata. Cheguei lá na cara de pau e disse: “Tuxaua, olha, eu vou querer tirar meu registro indígena.” Aí ele disse: “Mas como assim se eu não te conheço?” Eu digo: “Não te interessa. Mas eu sou indígena e eu vou querer.” Aí ele ficou assim: “Tá bom. Eu vou fazer esse favor para a senhora, já que está se declarando indígena.” Aí ele fez uma declaração. Aí ele disse: “Qual é o seu povo?” Aí eu fiquei imaginando assim quem seria esse povo. Aí lembrei que minha vó fiava algodão e fazia rede. Eu achava que aquela tradição seria dos Wapichana, né. Aí coloquei no meu Rani que eu era Wapichana. Aí saiu tanto no meu Rani que eu sou Wapichana. Aí encontrei mais uns parentes e fui conversando,

conversando e conversando, aí uma tia me disse: “Não. A gente não somos Wapichana. A gente somos Macuxi lá das serras.” Só que a gente veio descendo, né, e o meu Rani é como Wapichana, mas eu me declaro assim, como já descobri um pouco da minha trajetória que eu sou Macuxi. Então eu nunca sai do movimento, né. Já estamos em dois mil e onze e nunca... [...] a gente faz um bairro e a gente vai descobrindo mais, né. A necessidade de a gente poder levar pra eles, o nosso, que a gente pode construir, aparece muito a questão da língua materna. A gente, eu fiz um curso, sou falante, não falo. Aí a gente fez um curso no Insikiram que abriu. Aí teve uma reunião no Cauamé, foi bastante parentes, uns velhinhos lá. Aí a gente resolveu cantar, eu resolvi cantar. Eu disse: “Olha, eu não sou falante, mas eu to aprendendo. Então eu quero cantar uma música pra vocês.” Quando eu comecei a cantar os velhinhos que estavam assim na frente, assim começaram a lagrimar. E quando eu fui perguntar, então eles disseram que deixaram de falar por causa dos filhos, né, porque faz muito tempo que eles moram aqui e quando começaram a passar para os filhos, eles não aceitaram, nem os netos. Quer dizer, aí já começa, sendo os próprios filhos já excluindo nossa identidade. A gente cantou e aí sabe, eu disse: “Se vocês quiserem a gente começa a cantar de novo.” Aí eles ficaram com vergonha. Então quando a gente entra no movimento, assim quando a gente tem realmente um objetivo é muito bom. Agora em... Tá se perdendo.

LC: Por que você resolveu entrar pra ODIC?

MP: Como tem vários indígenas que ficam soltos, eu me achava no meio deles assim. Solto, sozinho. Porque em Boa Vista bastante indígena, né, mas são muito soltos. Então Eliandro me convidou. Eu sou indígena, eu sempre soube desde os bisavós e tataravós, né. Então não tem como me excluir. Então se eu dissesse que eu não sou... O que estou fazendo numa organização, se eu não estou me considerando (...)? O movimento só vai tendo força. Pronto dentro da minha própria casa com minhas filhas meu marido, ele não é indígena. Aí quando eu comecei no movimento, a participar, os amigos do meu marido disseram: “Mulher do Chico pirou. Ela só quer ser índia, né.” Aí a minha filha disse: “A mamãe, depois que tirou o registro de índia agora ela só quer ser índia. Ela tá em todas, onde tem os indígena ela tá no meio”. Quer dizer, elas falaram assim, mas eu escuto porque é desta parte e começa a discriminação. Se você não tiver o significado do que representa uma identidade para o ser humano, você tende a sair. Agora não, eles me dão a maior força. Meu marido, os meus filhos. Elas sempre tem vontade de participar. Só que elas trabalham o dia todo, e chegam o final de semana elas não tem pique. Então ser discriminada pela própria família é um grande desafio. Então quando eu me entendi por gente, a gente morava no São Pedro, perto da caixa d’água, a gente morava numa casa de madeira, casa de cavaco, né. Meu pai, ele, então depois, porque eu faço história, né, é que eu comecei a entender porque ele fez, ele optou por nos tirar de dentro da comunidade, dentro minha visão. Porque ele foi um dos primeiros funcionários do banco da Amazônia, ele já trabalhava neste banco, tava nós três, eu, ele e minha irmã, minha mais velha. Porque a nossa mãe morreu quando eu tinha um ano de idade. Na época foi o que ele me falou. Aí depois...

LC: Teu pai é indígena?

MP: Meu é, meu pai é indígena, mas pelo que eu vejo assim ele é um indígena negro. Misturado. Eu acho, né, hoje eu não sei. Ele era um indígena, mas era mais preto. Minha mãe era...
(fita deu problema e terei que refazer esta parte ?)

Entrevistado: MP
Entrevistador: Leila Camargo – LC
Local: Bairro Araceli, Boa Vista-RR
Data da Entrevista: 16 de outubro de 2011

LC: M., dando continuidade a nossa conversa sobre o trabalho da ODIC, eu gostaria que você falasse um pouquinho sobre essa questão da violência contra a mulher indígena em Boa Vista?

MP: Bom, a violência começa a partir do preconceito, né. Mas a violência doméstica, ela existe. Mas se você for lá na Delegacia da Mulher tem muitas mulheres indígenas, que registram a ocorrências. Mas elas não se identificam ainda como indígena. Então a gente tem essa dificuldade ainda de dizer quantas mulheres denunciaram, tem quantas mulheres que denunciaram e quantas foram lá, né. É muito difícil porque a maioria não se identificam como indígena. Existe a violência, existe, né. A violência doméstica no dia a dia, tudo... Mas elas não se identificam na hora de denunciar os agressores. Elas não se identificam como indígena.

LC: E o que você sabe sobre essa violência?

MP: A violência é mais a questão do alcoolismo. A questão do preconceito. E, Existe também a questão dos estupro ainda, mas ainda é muito... A gente não tem ainda esta visão. Mas que acontece, acontece. A questão da prostituição também. Acontece também. Mas ainda tá muito solto. A ODIC ainda não tem perna para trabalhar essa questão. Mas que existe, existe, mas tá muito solto ainda e não se identifica com a questão de ser indígena ainda. É uma questão que a gente ainda tem que trabalhar muito ainda.

LC: Com relação à prostituição que dados vocês tem?

MP: A idade destas prostituição que tem é na maioria de quatorze a quinze anos, né. Porque existe, existe. Mas a gente não tem exatamente tal lugar. Ela tá solta. A questão do Beiral também. Porque a maioria dos moradores do Beiral são indígenas, mas não se identificam, a gente sabe disso, é uma realidade. Mas a gente não tem totalmente como que tantas tem essa idade, mas é nessa faixa etária, quinze, dezesseis, dezessete anos.

LC: Com relação ao trabalho, a essa volta a tradição, a questão de alguns rituais indígenas que estão levando muitas mulheres a serem expulsas da comunidade?

MP: É porque na... Que eu te falei, é assim, porque existe um conflito muito grande dentro das comunidades indígenas, a questão é religiosa, é evangélica e católica, né. A evangélica, como eu tô trabalhando a questão baixo e médio São Marcos, a gente, eu to vendo de perto esta questão. A parte evangélica é uma questão econômica, né. Enquanto a evangélica quer tirar a tradição do nosso povo, a questão da nossa tradição, o pajé, as benzedadeiras, né, que a gente tem... E aí existe esta ligação. O caso que eu te falei, né, da senhora que trabalhava a questão do pajé, ela foi expulsa da comunidade, porque o pastor dizia que era coisa satânica. Ela foi expulsa da comunidade, que o pastor dizia que era coisa satânica, ela foi expulsa, queimaram a casa dela, perdeu o gado, e ela veio para Boa Vista. Agora eu

não tive mais contato com ela, mas eles estão tentando morar em outra comunidade. Mas que ela foi expulsa foi. Mas não pela católica, mas pelos evangélico. Porque a igreja católica, o costume dela é continuar o nosso costume, o pajé, as benzedeiras, todo nosso ritual que temos como indígena. Enquanto a evangélica, ela tá tirando isso. Então quando ela senhora foi expulsa da comunidade, foi esta questão que ela era pajé e o pastor disse que era satânico, e ela teria que... E ela tava usando magia negra, né. Então eu pergunto onde é que fica nossos costumes, nossa tradição? Porque nunca existiu magia negra. Então ela foi expulsa da comunidade dela.

LC: Como é que vai ser então a realização desse trabalho da rede solidária de educação com a ODIC?

MP: Essa... Essa é uma do ponto fundamental, a questão da rede de educação cidadã, né. A questão da educação popular, essa que a gente vem fortificando a questão do nosso direito, tirando, mostrando, enganando eles no empoderamento da lei, do direito que nós temos como povos indígenas, através da educação popular baseada na metodologia freireana. Nós, os sujeitos que temos que ser, nossos protagonistas, não ser objeto da história, mas o sujeito que somos, nós povos indígenas.

LC: Quer dizer mais alguma coisa?

MP: Não. Só agradecer, e que você venha mais conhecer o trabalho da ODIC, aproveitar.

APÊNDICE VII

Universidade Federal de Roraima

Projeto/pesquisa: [mestrado]

Entrevistado: – JA

Entrevistador: Leila Camargo – LC

Local: Bairro Araceli Souto Maior , Boa Vista-RR

Data da Entrevista: 15 de outubro de 2011

Leila Camargo: Me fale da luta de você sobre essa luta de vocês, sobre ser o direito de ser indígena na cidade?

J.A: Bom... O que é ser indígena, como você perguntou anteriormente, é tá na cidade mas não perde a questão da própria identidade de ser índia. Eu começo assim... Me apresentando como eu me descobri indígena, porque um pouco a gente nasce, quando a gente nasce numa família falante, mantém um vínculo com a comunidade, é uma coisa. Quando a gente já nasce numa família que já perdeu todos esses laços, que não tem mais a língua, que não tem mais alguns hábitos indígenas, que tá muito mais ocidental, nesse mundo mais moderno, também é complicado. Meus avós que eram indígenas vieram para a cidade... Tanto meus avós paternos que eram indígenas Macuxi e Wapichana... Minha avó materna é Macuxi, só que ela teve um pouco de receio de dizer se era ou não índia, devido porque não soube quem eram seus pais. Então ela foi criada de casa em casa, e ali ela foi sofrendo com a questão do preconceito. E um pouco daquela discriminação, de que índio não é uma coisa boa, índio é preguiçoso. E tudo, tudo... Então ela criou uma imagem pra ela mesmo que índio não era bom. Então ela começou a negar isso. Tanto que ela casou com maranhense, não queria que minha mãe casasse com caboclo. No caso, meu pai era filho de indígena e minha avó não queria isso. Então meus pais nasceram na cidade e nós já nascemos na cidade, também. Moramos no bairro Mecejana, minha mãe já morava lá também. Então ser índio na cidade foi quase uma descoberta. Embora a gente tenha os traços, né. Então, você tem uma fisionomia. Você tem não tanto de fala, porque tem gente que pergunta a você, não tem aquele sotaque, o modo de se expressar indígena. Mas tá muito caracterizado na tua fisionomia. Então desde criança a gente passa por alguns preconceitos, dentro de escola que é muito massacrante. Porque o indígena é burro. Então você não podia ter uma nota melhor. Então eu sofri com isso também. Então para me autoafirmar, eu tinha que ser melhor. Então em comecei a buscar, tirar boas notas. Então tem essa coisa, um pouco que a minha vó passou pra gente, não tem que ser melhor. Então índio não é bom. Então você tem que se melhor do que isso. Só que depois você começa a se questionar, vendo tua adolescência, tua juventude. “Ué! Então esses meus traços de onde vem?” Então a gente começa a ter uma indagação mesmo de saber quem somos... Como é que era nossa família, a fazer uma árvore genealógica, né, aquela coisa toda. E aí quando eu e a minha irmã, a J. também escreveu comigo o artigo, a gente começou a se perguntar, né. Começamos a instigar um pouco meu pai e minha mãe, e começamos a descobrir algumas histórias. Mas era um caminho muito distante. Então a minha entrada na ODIC, eu já conhecia o Eliandro de movimento com pastoral, então em dois mil e oito a minha irmã sentiu necessidade de estar com seus iguais, vamos dizer assim. Então buscar um pouco de compreender quem são os indígenas, como somos, os direitos que se tem. E aí foi eu comecei a ter um contato mais efetivo com a ODIC.

Isso em dois mil e oito, e de lá pra cá a gente vem acompanhado nas oficinas. E aí a gente está nessa luta.

LC: Com relação aos teus avós, da tua historia indígena, o que você descobriu quando começou a procurar?

Já: Uma coisa assim que eu gostaria de trabalhar muito é a questão da espiritualidade, que, por exemplo, o meu pai quando tinha nove anos começou a sentir determinados pesos, como os mais antigos falam. Ele se assustou com a mãe d'água. Porque pra eles ele era... Tem muito essa questão da cosmologia, do invisível, do canaimé, desses espíritos que estão por aí pelas árvores, pelo verde, e tudo mais... Então meu pai com nove anos começou a sentir... Meu pai é médium, só que para indígena isso tem outro significado, né. Então quando ele, os pais dele, os meus avós paternos começam a buscar um modo de equilibrar ele para se manter. Então eu descobri essa espiritualidade porque eles fizeram trabalhos. Os rituais mesmo deles de você ir no rio, e fazer uma oferendas e deixar, e não olhar pra trás pra ver o que você deixou... Mas que continuamente você tinha que fazer esse reforço, entendeu. E isso foi muito rico pra mim. Minha família não é tradicional católica. Minha mãe passou isso para minha mãe, por uma questão mais de colonizador, uma religião mais do colonizador. Crescemos, nascemos dentro de um igreja católica, indo para a igreja desde de pequeno e aí descobri, quando você cria, né, sei lá, você com vinte e cinco anos, você tem aquele fé que parece inabalável, aí você descobre um outro mundo, não um mundo paralelo, mas algo assim que está fora desses limites que você conhece. Então isso é muito instigante. Então descobrir respostas que tua primeira religião não te permite dar respostas e... Como lidar com isso? Como lidar com essa religiosidade com outro povo, com relação a espíritos, com relação ao que vai acontecendo e que você não consegue dar respostas? Então essa parte mística que hoje é mais interessante. Hoje a gente tem muito esta divisão, é um católico é um evangélico, mas muito no cristianismo. E esquece esse lado que é realmente esse místico, que é você fazer uma defumação que é para espantar os maus espíritos, você fazer um banho na casa. Provavelmente, eu não conheci os meus avós paternos. Só meu avô paterno eu conheci, só ate os sete anos e depois ele faleceu. Minha vó materna eu não conheci. Não conheci. Eu imagino que minha vó paterna tenha tido esse contato de banhar a casa, de dar banho, porque minha mãe tem. Desde onde surgiu isso? Porque dentro da igreja você não tem isso, esse lado mais místico, esse contato mais que a gente tá perdendo. Não é só a questão da língua. Hoje chegou me apresento [fala em Macuxi] pata caruepe J., consigo me apresentar, consigo pedir comida em Macuxi, tal. Só que é mais do que isso, não é só a questão da língua. Mas é entender esse outro lado, entendeu. Acho que isso é mais importante. Acho que é um lado que a gente precisa ter um diálogo maior, esquecendo um pouco esses princípios religiosos. Pra se despir um pouquinho, porque se não você não trabalha. Você vai com um olhar muito focado dentro do eu, você já aprendeu e esquece. Porque tem que tomar outra abertura. Então eu gostaria de trabalhar muito com a ODIC, com a dona Olivia, que é parteira, a manipulação da ervas, dos chás, dos aromas, isso não se aprende. É um contato com eles que você vai tendo, vai tendo. É riquíssimo e você precisa aproveitar.

