

PARTE III

CULTURA E IDENTIDADE: O LUGAR DO ÍNDIO.

“Rompiendo con el círculo estéril que conduce de la identidad afirmada como esencia inmutable a su negación por integración en la fatalidad de la homogeneización, la reflexión actual plantea la identidad como una construcción que se relata. Este nuevo modo de pensar la identidad apunta a la crisis de las monoidentidades, y la emergencia de multiculturalidades que desbordan tanto lo étnico como lo nacional. La globalización económica y tecnológica disminuyen la importancia de lo territorial devaluando los referentes tradicionales de la identidad”¹ (Barbero, 2002:35).²

Situando o “lugar do índio” na trama que se tece nos fios da cultura e identidade, neste momento enfoco este vaivém de índios entre as malocas e os centros urbanos, um cenário também animado pela incessante chegada de migrantes não indígenas, oriundos de outras partes dos Estados Nacionais. Ora, segundo Canclini,

a expansão urbana é uma das causas que intensificaram a hibridação cultural. (...) Passamos de sociedades dispersas em milhares de comunidades rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (op. cit. p. 285).

Por um lado, as diversas marcas da colonização efetivaram nas sociedades do sul da Venezuela e do norte do Brasil um processo lento, eficaz e desigual de hibridação cultural e, mesmo que a utilização dos idiomas *pemón taurepang*, *arekuna* e *makuxi*, como percebi que

¹ “Rompendo com o círculo estéril que conduz a identidade afirmada como essência imutável a sua negação, por integração na fatalidade de homogeneização, a reflexão atual delinea a identidade como uma construção que se relata. Este novo modo de pensar a identidade aponta para a crise das monoidentidades e à emergência de multiculturalidades, que transbordam tanto o étnico como o nacional. A globalização econômica e tecnológica diminui a importância do territorial, desvalorizando os referentes tradicionais da identidade”. (Tradução Burgardt)

² Extraído da obra compilada à luz das apresentações do II Simpósio “Venezuela: tradição na modernidade”, intitulada “Los Rostros de la Identidad” (Os Rostos da Identidade), publicada pela Universidade Simon Bolívar, Caracas, em conjunto com a Fundação Bigott.

são utilizados com muita frequência, com amparo no Diploma Legal, a pureza de uma cultura indígena não passará de uma ficção (utopia). Por outro lado, esta utilização (ou retomada), dos idiomas indígenas, tornam-se condição *sine qua non* para a retomada da própria cultura e para a consolidação da unidade destas etnias, diminuindo as condições desiguais das trocas interculturais e ao mesmo tempo fortalecendo a identidade do autóctone, propiciando as condições necessárias para que estas culturas indígenas não venham a desaparecer, mas, se auto-afirmar, aproveitando o “novo” da cultura não indígena. “O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural” (Bhabha, op. cit. p. 27).

As marcas da cultura do colonizador por um lado, o interesse e a curiosidade em relação aos aspectos culturais indígenas por outro, criaram esta interseção geradora do hibridismo que, na verdade, tem sido uma marca muito forte na identidade do habitante dos Estados de Bolívar e de Roraima, identidade esta que tem na cultura o entendimento de “toda uma forma de vida material, intelectual e espiritual, onde se encontram propostas de mudança e resistência a essas propostas, e mais, as alterações efetivamente produzidas” (Bresciani, op. cit. p. 38). Além do mais, os aspectos migratórios vêm fortalecer ainda mais a efetivação destas alterações culturais, incluindo novas matrizes que emergem dos fenômenos migratórios. A mídia tem tido um papel importantíssimo em todo este processo uma vez que, nem as mais isoladas malocas podem prescindir de um aparelho de TV com antena parabólica ou de rádio em ondas curtas, muito menos os modernos aeroportos podem esquecer o artesanato indígena em suas dependências, a atrair os turistas que chegam ou que saem da cidade. “A mídia se transformou, até certo ponto, na grande mediadora e mediatizadora e, portanto, em substituta de outras interações coletivas” (Canclini, op. cit. p. 289).

Penso ser interessante verificar até que ponto a retomada destas culturas tem contribuído para fortalecer os aspectos identitários não só do índio residente na ambiência urbana (Ciudad Bolívar e de Boa Vista), mas, também, do próprio índio do Canaima e da TIRASOL. Tais aspectos vão construindo sentidos, a partir dos quais se pode mergulhar na vida social, ou seja, nas encenações cotidianas, principalmente nas articulações que fazem emergir as claras representações do imaginário, sejam elas reproduzidas pelo discurso oral, escrito, ou iconográfico e que vêm questionar estas sociedades sobre uma aparente crise de identidade. Segundo Hall, “um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe,

gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (2001:9). Isto vem explicar a surpresa de se encontrar a conhecida deidade *pemón* no aeroporto internacional da Ciudad Bolívar (foto 38) e na fachada de um bar em frente a El Paseo (foto 43) ou, então, a surpresa de assistir uma partida de futebol em uma maloca da TIRASOL, entre dois times indígenas, onde um destes utilizava a camiseta do Boticário (patrocinador da equipe).



Foto 42 - Cia de Turismo CANAIMA – Aeroporto Internacional de Bolívar. (Foto Burgardt)



Foto 43 - Restaurante CANAIMA – Ciudad Bolívar. (Foto Burgardt)

Ora, os exemplos acima, se por um lado vêm demonstrar o propósito de dar voz ao índio, através de inúmeros símbolos que substituem o discurso midiático e as falas cotidianas em circulação, por outro demonstram um exemplo de como a hibridação cultural se faz presente em pequenos detalhes do cotidiano urbano. Não desconhecendo a polissemia de que se reveste a noção de cultura e levando-se em conta algumas das características deste estudo, o diálogo de Laraia ao retomar a clássica leitura de Tylor, convida a pensar a cultura como “este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade u hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (Tylor, apud Laraia, op. cit. p. 25).

É bem verdade que dos trinta anos finais do século XX ao tempo presente, algumas iniciativas de ONGs, Igrejas e uns poucos projetos governamentais ligados à educação, patenteiam sintonias em relação à identidade do autóctone. Não poucas vezes, porém, estes movimentos são interpretados de forma errada e, na maioria das vezes, por questões de cunho político-ideológico, o movimento indígena, fomentado por estas organizações, é acusado de buscar uma certa independência em relação ao Estado Nacional.

Há tantos anos ouvindo a pérfida e cínica argumentação dos poderosos, estamos habituados a fingir que acreditamos neles, para disfarçar nossa tibieza. Sabedores disso, eles nos mandam agora outros “missionários” e outros “cientistas”, para de novo protegerem tribos “independentes”. E, outra vez, transige-se. E se suspende a construção da BR-174 e da BR-364 para não criar problemas “ecológicos”. E nos rendemos às pressões para demarcar a “Terra Ianomâmi” (Menna Barreto, op. cit. p. 75).

As chamadas “tribos independentes” são, na verdade, uma forma pela qual alguns autores expressam sua aversão à chamada “autodeterminação dos povos indígenas”. Aparentemente, esta repulsa interfere no senso comum, pois, as correntes políticas de tendência mais reacionária invocam a questão da soberania nacional, o que vem causar os mais diversos conflitos na identidade cultural nacional, conflitos estes que ocorrem até mesmo porque em um determinado momento certos grupos dão um basta ao silêncio a que são levados pelo discurso fundador da nação, afinal, segundo Gómez, “los silencios identitarios generan tensiones conflictivas. Estas tensiones son acumulativas y crecientes, hasta llegar a ser acumulaciones explosivas”³ (2001:465).

³ “os silêncios identitários geram tensões conflitivas. Estas tensões são acumulativas e crescentes, até chegarem a ser acumulaciones explosivas”. (Tradução Burgardt)

Uma grande conquista das ONGs e Igrejas tem sido a retomada do idioma *makuxi* na TIRASOL. “Em meados da década de 70, poucos acreditavam que era possível reverter o quadro marginal ao qual estavam submetidos os povos indígenas. Com vergonha de falar a língua materna, sem terra para plantar e trabalhando como peões nas fazendas e garimpos”.⁴ As Constituições Federais da Venezuela e do Brasil facultam aos índios o direito de serem alfabetizados na língua mãe, o que também não deixa de gerar, na TI roraimense, alguns conflitos e reforçar o argumento das camadas antiindígenas que alegam uma “pseudo-independência das tribos indígenas”.

Não se pode descartar de vez, esta retomada do idioma *makuxi*, a exemplo do que já ocorre entre os *taurepang* e *arekuna*, como fator muito importante na construção da alegada autodeterminação, e no pensar a construção de uma *nação makuxi*, afinal, ainda não há notícias (que eu tenha apurado) de publicações literárias neste idioma, muito embora estas comunidades indígenas tendam a organizar-se, fugir ao passado decadente a que foram levadas pelo processo de colonização. Como no dizer de Anderson: “Por trás da decadência das comunidades, línguas e linhagens sagradas, tinha lugar uma mudança fundamental nos modos de apreender o mundo, que, mais do que qualquer outra coisa, tornou possível “pensar” a nação” (op. cit. p. 31). A autodeterminação, portanto, é possível, dentro de certos limites gerenciais, porém, a construção de uma comunidade política imaginada ainda é uma questão em aberto, para desfecho num futuro remoto.

Retomando os fragmentos discursivos do texto de Pablo Sérgio, chama-me a atenção a abordagem, entre outros aspectos, dos primórdios da presença dos portugueses no vale do rio Branco. Para uma melhor análise, seleciono o seguinte:

É verdade que desde a chegada da primeira leva de bois e vacas – trazidos no século 18 – com o objetivo de assegurar a presença militar na região, índios e não índios estiveram muito próximos. São infundáveis os indígenas que receberam o nome e sobrenome do colonizador. Afinal, pelo discurso, faziam parte da família do compadre (op. cit. p. 2).

Percebe-se que não houve necessidade da segregação racial nas relações entre o nativo e o invasor. O próprio sistema hierarquizado de relações sociais, herança portuguesa muito bem inculcada na sociedade do Brasil, já continha em si os mecanismos que garantiam a superioridade do branco. Sobre este aspecto, Da Matta escreve o seguinte:

Neste sistema, não há necessidade de segregar o mestiço, o mulato, o índio e o negro, porque as hierarquias asseguram a superioridade do branco como grupo dominante. A intimidade, a consideração, o favor e a confiança, podem se desenvolver como traços e valores associados à hierarquia indiscutível que emoldura a sociedade e nunca – como supôs Freyre – como um elemento do caráter nacional português (1993:75-76).

Esta proximidade entre índios e não índios, que aparenta não ter sido outra coisa senão, também, o resultado de uma das variantes da chamada “democracia racial brasileira”, fortalecida por estas *relações de compadrio*, veio ter seu sentido primeiro na própria reconstituição da identidade do autóctone. Atribuindo-lhe um nome, nome de branco, terá sido o primeiro passo para consolidação do apagamento de sua identidade. Transfigurando-se no decalque de uma identidade de branco, nela acaba por inscrever-se com mais deveres que direitos. A desvinculação cultural inicia-se desta forma como, de resto, aconteceu com os negros escravos. Se for complexo pensar sobre a questão da identidade, tanto mais parece sê-lo no caso do índio. Neste sentido, penso em Sodré e o convoco ao debate: “Dizer identidade humana é designar um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, constituído pela interseção de sua história individual com a do grupo onde vive” (2000:34). O caráter lento e progressivo da *interseção* a qual refere-se Sodré, ocorreu de forma eficaz, iniciando ainda no século XVIII, com as medidas “civilizatórias” tomadas pelos portugueses com relação aos índios (Diocese de Roraima, 1990:20), chegando ao (final) do século XX e início do século XXI como um processo, ao que tudo indica, ainda inconcluso.

Não cabe aqui saber se o sangue que corre nas veias do habitante do Canaima e da TIRASOL é de índio. A complexidade relacional tem seu “sentido”. A troca que ocorre entre o sujeito e os referentes cria esta interseção, fortalecendo um novo aspecto da própria cultura, ou seja, renasce uma nova cultura caracteristicamente híbrida. O hibridismo cultural é trabalhado por Bhabha, no contexto das migrações, e é de grande significação neste estudo, uma vez que, conforme já fiz referência, por ser uma região onde sopram ventos caribenhos, a migração se torna uma das principais características culturais. Portanto, a afirmação deste estudioso não perde seu sentido: “Mais uma vez, é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência” (op. cit. p. 29). Tal como ocorriam no Canaima e na região orinoquenha, os fenômenos originados nos processos

⁴ Cf Raimundo Vanthuy Neto, padre da Diocese de Roraima, em palestra proferida aos Oficiais da 1ª Brigada de Infantaria de Selva, de Boa Vista, em julho de 2004, publicada no site http://www.cir.org.br/artigos_todos.asp.

de inculturação, já ocorriam no vale do rio Branco bem antes da chegada dos brancos. Segundo fonte da Diocese de Roraima,

quando os povos detentores dessas culturas são do mesmo tipo (número de população, técnicas, etc.) o contato é equilibrado e os escambos são recíprocos. Vimos realizar-se isso entre os povos indígenas que ocupavam as regiões do rio Branco antes da chegada dos brancos. Quando, porém, o contato, mais ou menos violento, acontece entre povos de tipo completamente diferente, e um desses é mais “forte” do que o outro, o escambo é menor, realizando-se, sobretudo, a passagem de elementos culturais do mais forte para o mais fraco (Diocese de Roraima, op. cit. p. 20).

Não significa, no entanto, um fenômeno observado apenas nos aspectos culturais que o indígena absorveu do não índio. Não poucas vezes ocorre em sentido contrário. Esta já citada absorção de traços culturais é, também, trabalhada por Canclini que a chama de *hibridação intercultural* (op. cit. p. 284).

Os autores citados parecem dialogar com a experiência empírica. Em 1998, em uma propaganda televisiva do ensino de Roraima, sob a responsabilidade do Estado, apareciam alunos, crianças e adolescentes, dançando felizes nos colégios, num ritmo semelhante ao do *boi bumbá*. Nesta dança folclórica, embora de origem não indígena, já foram inseridos detalhes coreográficos próprios do índio, havendo, portanto, não só uma apropriação no sentido de absorção de traços culturais indígenas na dança em si, mas também da dança incorporada pelo não índio, o que gerou o comentário de influente político local, declaradamente antiindígena: “isso até parece coisa de maloca”. Em certos aspectos, portanto, estas apropriações de traços culturais, criaram raízes efetivas e já não há como afirmar: *isto é cultura indígena e isto é cultura não indígena*.

Se por um lado há índios, e não poucos, que abandonam as malocas e passam a residir na periferia de Bolívar (mais ainda em Ciudad Guayana) e de Boa Vista, ou nas demais cidades do interior dos Estados, reconhecendo-se como “não índio”, para tentar livrar-se da miséria, há os que, conscientes de pertencer a determinadas etnias, identificam-se com estas e passam a trabalhar pela preservação da cultura, ainda que atravessada por hibridismos. Bhabha utiliza a expressão *invenção criativa*. Este hibridismo já está configurado, uma vez que todo o processo “civilizatório” incumbiu-se de impor traços culturais do não índio nas famílias indígenas que abandonam a terra e passam a viver nas cidades e, até mesmo, nos integrantes das demais comunidades indígenas que permanecem nas mais diversas TI. Se estes traços culturais do não índio foram impostos ao índio, não é a questão principal deste

trabalho. O fato é que o processo de hibridação já está em avançado estágio e as estratégias de resistência ou aceitação é que determinarão o resultado final deste processo intercultural.

A expressão *propalada harmonia*, utilizada por Pablo Sérgio, foi uma forma do jornalista mostrar a maneira como, geralmente, o contato intercultural é visto e reproduzido, conforme faz referência no mesmo artigo, no qual alega-se que o índio, em outras épocas, viveu em *perfeita harmonia com o fazendeiro*. As três últimas décadas a qual o autor se refere, foram as últimas do século XX, marcadas pelo trabalho dos Missionários da Consolata que, como já discorri, através da educação e do treinamento de lideranças, conscientizaram os índios sobre a possibilidade da reconquista de seu território, utilizando para isto a própria educação.

A grande novidade trazida pela Igreja Católica neste processo ocorrido na TIRASOL foi a idéia da “inculturação”, consubstanciada nas próprias linhas pastorais da Igreja da América Latina, divulgadas no documento de Santo Domingo: “(...) Promover nos povos indígenas seus valores culturais autóctones mediante uma inculturação da Igreja, para atingir uma maior realização do Reino (...)”. Segundo o padre Vanthuy,

uma das atividades mais recentes na nossa vida de missão é estabelecer um diálogo mutuamente respeitoso, baseado na igualdade entre as pessoas e as culturas. O diálogo inter-religioso pressupõe o respeito profundo pelas diversas concepções do sagrado, da origem e sentido da vida humana e a valorização das formas múltiplas de ritualizar a fé e alimentar as próprias crenças. A dimensão religiosa está presente em todos os aspectos da vida dos povos indígenas, em seus modos de ser, de pensar, de viver e de interagir.⁵

Se bem observado, o trabalho da Pastoral Indigenista não se resume apenas em catequese ou evangelização, mas, principalmente, no respeito à cultura do índio. Este, aliás, sequer é obrigado a ser católico. Este trabalho que, na TIRASOL é desenvolvido desde o início da década de 70 do século XX, foi um pouco mais demorado na região do Canaima. Pelo que percebi, a posição da Igreja de Bolívar é muito diferente da posição da Igreja de Boa Vista. Enquanto esta é presença marcante junto aos índios urbanos, mantendo casa de apoio e hospital indígena, aquela não se envolve com as questões indígenas.⁶ O trabalho dos Capuchinhos da Venezuela é diferente do trabalho dos missionários da Consolata do Brasil,

⁵ Cf Raimundo Vanthuy Neto, padre da Diocese de Roraima, em palestra proferida aos Oficiais da 1ª Brigada de Infantaria de Selva, de Boa Vista, em julho de 2004, publicada no site http://www.cir.org.br/artigos_todos.asp.

⁶ Cf informações que me foram prestadas pelo Monsenhor Pinto, da Catedral de Bolívar. Na ocasião o referido sacerdote não concordou em dar entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

apesar de ser evidente nos últimos anos uma nova postura entre os Capuchinhos do Canaima, passando a desenvolver ações semelhantes as dos missionários católicos brasileiros.

Os mitos da tradição oral têm servido para consolidar estas trocas culturais de forma menos desigual e, se em Boa Vista Makunaima é um herói mítico do qual descendem várias etnias de Roraima, entre elas os *makuxi*, a mais importante e numerosa deste Estado, na velha Angostura, hoje Bolívar, surgida do Orinoco, a primeira marca cultural indígena já está estampada no imaginário urbano. Refiro-me ao próprio nome do grande rio, chamado de Urinoku, pelos primeiros habitantes da região. Segundo Fernández, “creían que era la obra de un ser mitológico que ellos veneraban como Amalivacá; un hombre, semejanza de dios que llegaba a su lujuriosa tierra, procreaba y luego tomaba su curiara y se iba al outro lado del horizonte alentando en el alma colectiva del indio, la esperanza del retorno”⁷ (2000:9).

Eis aqui a importância dos mitos da tradição oral, da forma como são representados. Mesmo que estes façam parte apenas da imaginação dos antigos indígenas, mesmo que as narrativas míticas, em alguns casos, estejam enclausuradas na memória dos museus e obras histórico-antropológicas, de onde escapam alguns fragmentos que se ancoram no senso comum, no caso de Bolívar, o fato de o rio ter o nome original, confere uma grande importância ao aspecto cultural herdado do índio. Os mitos estão presentes em todas as épocas e em todas as sociedades. São formadores de cultura, são referenciais para os povos. Segundo Cassirer, “el papel de la magia y la mitologia en la sociedad primitiva se aplica no menos a las fases muy adelantadas de la vida política del hombre”⁸ (op. cit. p. 329). Portanto, fazendo coro com o grande estudioso, acredito que uma sociedade, por mais avanço tecnológico que possa ter, nunca poderá desprezar os aspectos culturais formadores da identidade, entre estes os mitos, até mesmo porque fazem parte do discurso que constrói a nação. Cito, por pertinência, uma colocação muito oportuna do jornalista Hugo Mendoza quando, referindo-se aos aspectos culturais de Bolívar, afirma: “Todo processo de formação da nossa cultura, de formação da nossa identidade, ocorre por etapas. Há culturas que são autóctones e culturas que nos foram transmitidas. Todo nosso processo cultural chega através do rio. É uma pluralidade de culturas que vai manifestando vários tipos de culturas”⁹.

⁷ “acreditavam que era a obra de um ser mitológico que eles veneravam como Amalivacá; um homem, semelhança de deus, que chegava a sua luxuriosa terra, procriava e logo tomava seus pertences e se ia ao outro lado do horizonte, alimentando na alma coletiva do índio, a esperança do retorno”. (Tradução Burgardt)

⁸ “o papel da magia e da mitologia na sociedade primitiva se aplica não menos nas fases muito adiantadas da vida política do homem”. (Tradução Burgardt)

⁹ Cf depoimento pessoal do referido jornalista, para subsidiar as pesquisas para elaboração desta tese.

A cultura de Bolívar, tipicamente caribenha, portanto, é enriquecida não só pelos aspectos herdados dos europeus, africanos e árabes, mas, também, pela importante herança cultural do índio da Guayana. Segundo Mendoza, ainda se referindo aos aspectos culturais e identitários da região de Bolívar, “o rio foi o principal veículo responsável pela transmissão de todos os aspectos culturais tais como o teatro, a pintura, a poesia, enfim, toda esta gama de nacionalidade que veio formar nossa raça e nossa identidade”.¹⁰ É interessante a posição do jornalista, uma vez que utiliza o termo raça, já não como um simples olhar sobre a “cor da pele”, mas, como todo um conjunto, o qual acredito chamar-se “cultura”. Se por um lado, a cultura européia tentou impor-se à autóctone, visando atingir uma homogeneidade, a resistência a este processo veio fortalecer uma heterogeneização cultural, colaborando para que hoje se considere uma redefinição da cultura regional, o que, aliás, Bhabha saúda com muito fervor: “Gosto de pensar que, do lado de cá da psicose do fervor patriótico, há uma evidência esmagadora de uma noção mais transnacional e translacional do hibridismo das comunidades imaginadas” (op. cit. p. 24). Esta redefinição cobra o aspecto da hibridação cultural, tão bem focado por este autor indiano, hibridação que Mendoza prefere referir-se como “falta de uma identidade cultural própria”,¹¹ referindo-se a este complexo cultural que caracteriza a sociedade bolivarense e que tão bem é representado nas telas e painéis que tive a oportunidade de analisar.

Por um lado, o processo de hibridação cultural a que tenho me referido, é fortalecido e dado a perceber na sociedade de Bolívar, pelas manifestações sociais sobre o “modo de ver o índio”, na ocasião em que se percebe a presença efetiva deste em todos os setores da vida social, guardadas as restrições sobre as quais já discorri. Há, porém, uma outra matriz cultural que passa a fazer parte da identidade regional, matriz esta que chegou à região através do rio, ou seja, a matriz caribenha que, a exemplo das matrizes européias, se fixaram nesta região durante o processo de colonização e já dá mostras de sua importância na formação da identidade bolivarense. Por outro lado, se em Boa Vista há uma tendência a reprimir o índio de forma indireta, aceitando-o como integrante da cultura regional quando este não é um “incômodo”, há também o que chamei em parte anterior de “sopro dos ventos caribenhos”, o que significa dizer que esta matriz cultural já se constitui em um novo item da identidade roraimense, pois, as evidências sinalizam para esta identificação. Percebo que há alguns fragmentos caribenhos muito importantes, dos quais, o simples nome de rua na capital de

¹⁰ Idem.

¹¹ Id, ibid.

Roraima pode ser considerado o mais modesto (foto 44), entre outros, tão importantes quanto os existentes na “Princesa do Orinoco”, o que evidencia com uma certa clareza a penetração desta matriz cultural antilhana no extremo setentrional do Brasil.

Se os hibridismos sofrem resistências, a identidade nacional tem sua parcela de influência neste resistir, uma vez que as raízes do discurso nacional estão muito bem fixadas no campo cultural e, neste contexto, a *soberania nacional* passa a ter um importante peso nas considerações sobre o caráter nacional, o que se pode perceber pelo papel que representam as Forças Armadas neste contexto, desde os primórdios das investidas de Portugal ao vale do rio Branco e da Espanha ao sul do Orinoco. Se formos analisar a obra de Benedict Anderson (Nação e Consciência Nacional), em que o autor relaciona o resgate do idioma vulgar com a criação de Estados Nação, seremos levados a pensar na possibilidade de um processo, ainda em estágio embrionário, de criação de uma nação independente no extremo norte do Brasil, principalmente quando algumas lideranças falam em *autonomia, autodeterminação, etc*, muito embora, em conversas com lideranças do Conselho Indígena de Roraima (CIR), obtive depoimentos que a idéia não é esta. O que se busca, de fato, segundo estas lideranças, é *apenas uma demarcação de terra em área contínua*, onde os próprios índios possam gerir seus negócios.



Foto 44 – A rua Caribe, no bairro São Vicente, em Boa Vista, é um exemplo dos notórios fragmentos caribenhos da sociedade roraimense (Foto Burgardt)

Há uma efetiva preocupação das elites locais em relação ao problema da autodeterminação dos povos indígenas, se estes podem ou não estar iniciando um processo de *construção de uma comunidade política imaginada*. A globalização que testemunhamos neste final de século não apagou a idéia de nação. Como afirma Anderson: “A realidade é muito clara: o “fim dos tempos do nacionalismo”, há tanto tempo profetizado, não está à vista, nem de longe. De fato, a *nation-ness* constitui o valor mais universalmente legítimo na vida política de nossa era” (op. cit. p. 11). Em relação ao termo *comunidade imaginada*, devo ressaltar novamente a posição de Anderson que, segundo ele, num espírito antropológico, propõe uma idéia de nação como limitada e soberana (id. p. 14). *Limitada*, por ter suas fronteiras definidas. *Soberana*, pela própria natureza do conceito de *soberania* (id. p. 15). São questões que se refletem diretamente na retórica fortalecedora da identidade cultural nacional, ou expressando-se nos mais variados discursos veiculados pela mídia e no senso comum, ou através do silêncio formador de sentido. Segundo Gómez, “un silencio identitario consiste en callar algo de uno, de lo que uno es, o de lo que piensa, o cree, o hace, o desea, o imagina, aunque quiera decirlo y deba decirlo, pero que, por alguna razón, no puede decirlo. Es también callar lo que uno tiene que decir de las cosas y de los demás. O decir algo diferente a lo que uno piensa”¹² (op. cit. p. 464). Percebe-se que a imagem do índio mostrada no falar dos entrevistados, a imagem romântica do autóctone, é mais cômoda para a nação. Por mais que se pense um indígena incômodo, que requer sua terra, que possui uma cultura diferente que deve ser respeitada, é importante que se diga *que ele vive na mata, que usa arco e flecha e que passa o dia caçando e pescando, vivendo do que a natureza lhe oferece*. É mais fácil e prudente falar o que se pensa de forma indireta, atacando as instituições que lhes prestam assistência (apoio ou tutela). Esta imagem, se por um lado faz parte da tendência natural do conjunto da nação: pensar uma nação homogênea; por outro desvia o foco de uma idéia de autodeterminação, entendida esta como uma fissão catastrófica para a nacionalidade.

Vimos, portanto, um outro aspecto da identidade: *a identidade nacional*. Esta já tem mostrado ao longo da história, sua importância, principalmente porque é a mais importante variante do *caráter nacional*. O caráter, não só tem sido, segundo Sodré “marcas distintivas do indivíduo humano” (2000:44), como também importantes traços característicos da identidade cultural nacional, onde a retórica da soberania nacional não deixa de exercer um papel importantíssimo, especialmente no contexto amazônico onde, conforme já fiz

¹² “um silêncio identitário consiste em calar algo de um, do que um é ou do que pensa, ou crê, ou faz, ou deseja, ou imagina, ainda que queira dizê-lo, mas que, por alguma razão, não pode dizê-lo. É também calar o que um tem

referência, as instituições políticas mantêm uma constante sintonia com os órgãos de defesa do território, o que não percebi ser muito diferente na Venezuela, onde a Guarda Nacional desenvolve operações constantes ao longo da rodovia El Dorado-Santa Elena de Uairén. A presença das Forças Armadas, em vários setores da sociedade limítrofe, na fronteira entre a Venezuela e o Brasil não deixa, também, de ser uma marca da própria cultura regional, pelo que significa a fronteira para a sociedade nacional e pelo que significa o trabalho das Unidades Militares ao longo de toda a região limítrofe, o que me leva a refletir, também, sobre a questão da soberania. É o que faço nas páginas que se seguem.

CAPÍTULO 1

FRAGMENTAÇÕES CULTURAIS E IDENTITÁRIAS: CARIBENHO, PORÉM, INDÍGENA.

Até esta parte, tenho procurado abordar a imagem do índio no meio urbano, em função daquilo que o índio tem representado para as duas sociedades em estudo, tais sejam, a Ciudad Bolívar (Venezuela) e o Parque Nacional Canaima; e a cidade de Boa Vista (Brasil) e a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, ao tempo em que analiso o contexto histórico destas ambiências nos últimos trinta anos do século XX e os primeiros cinco anos do século XXI. Afinal, estes últimos cinco anos têm sido reflexo de toda uma luta de trinta anos das comunidades indígenas desta região limítrofe, um pouco mais acirrada no lado brasileiro, uma vez que a mobilização indígena veio ganhar força no lado venezuelano após a luta dos *makuxi* já estar em processo de consolidação ao sul da Serra de Pacaraima, ao que tudo indica, pelas análises que pude proceder até aqui, por conta de um bem articulado trabalho dos Missionários da Consolata e de algumas ONGs.

Ao me referir sobre a questão da identidade cultural desta ampla região (“Ilha de Guayana”), refiro-me não apenas ao tipo humano resultante desta mescla de povos principalmente originários de três grandes matrizes culturais, tais sejam, autóctones, invasores europeus e escravos africanos, mas, às peculiaridades identitárias que desta mescla cultural frutificou e passou a se chamar “cultura caribenha”, tornando estes grupos distintos formadores de uma sociedade altamente heterogênea. Se, conforme assinalei, a noção de cultura sugere complexidades, não menos complexa é a questão identitária. Afinal, se há uma identidade é porque há uma cultura que a forma e que a modifica. Segundo Barbero, “la cuestión de las identidades culturales salta hoy al primer plano tanto del análisis de los procesos sociales como en la elaboración de los proyectos políticos. Y ello apunta a la crisis radical que atraviesan tanto los modelos de desarrollo como los paradigmas conceptuales desde los que esos modelos fueron legitimados e impugnados”¹ (op cit. p. 36). Percebo, então, que a chamada “crise de identidade” é uma reação natural às mudanças que ocorrem nas sociedades, ou em função das outras ou em função da própria situação interna que tendem a

¹ “a questão das identidades culturais está hoje no primeiro plano, tanto nas análises dos processos sociais como na elaboração dos projetos políticos. E ela aponta a crise radical que atravessam tanto os modelos de desenvolvimento como os paradigmas conceituais, desde que estes modelos foram legitimados e contestados”. (Tradução Burgardt)

apressar, ou a retardar as mudanças e as transformações que ocorrerem, frutos da própria relação dialética que há no interior de cada realidade social. “A identidade é evidentemente um elemento chave da realidade subjetiva, e tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais” (Berger e Lukmann, op. cit. p. 228).

A “crise de identidade”, que a meu ver pode-se pensar como uma variante do “processo de hibridação cultural” e mostra que este fenômeno está muito além da nacionalidade. Mostra um processo que reinstaura nos grupos humanos a sua vocação internacionalista, vocação esta que só não evoluiu nos tempos modernos porque foi sufocada pelo chamado “nacionalismo”. Não pretendo neste capítulo enveredar por maiores verticalizações sobre a questão nacional, mas, apenas ressalto o grande debate iniciado no final do século XX sobre esta questão, por vezes explosiva e que, se por um lado chama a atenção de estudiosos de vários continentes, por outro mostra que a comunidade caribenha não fica alheia ao tema, o que se pode perceber em alguns trabalhos que passaram a chamar a atenção. Segundo Gilroy “Aqui, também, o engodo do particularismo étnico e do nacionalismo tem constituído um perigo sempre presente” (op. cit. p. 37). Paupério, discorrendo sobre o conceito de nação, sobre o qual retornarei *a posteriori*, ressalta que

se a nacionalidade, entretanto, nos enriquece, humanizando os sentimentos regionalistas, de outro lado leva-nos à limitação, restringindo a nossa vocação internacionalista. O amor à pátria não deve, porém, banir de nós nem o amor da região menor em que nascemos, nem o amor da humanidade pelo qual nos unimos à comunhão maior dos homens, por intermédio dos sentimentos de simpatia internacional que devemos em nós desenvolver (1987:15-16).

Referi-me já à sociedade roraimense como uma “sociedade nova...”, tomando por base um “pequeno relato”, como, também, me referi à sociedade de Bolívar como tipicamente caribenha. A questão é o que pode levar alguém a se referir desta ou daquela forma sobre esta ou aquela sociedade? Quais os referenciais utilizados para estas colocações? Se Roraima é uma sociedade nova, conforme afirma o documento o qual consultei, significa que a história desta Unidade Federativa começa com a chegada dos primeiros colonizadores. E os índios? Se o Estado é chamado de “Terra dos Makuxi” ou “Makuxiland”, parece estar ocorrendo um grave esquecimento. Se Bolívar se caracteriza por ser tipicamente caribenha, significa o que? Os traços culturais vindos do Caribe, que já são destaque em todo o conjunto cultural da

região orinoquenha? Ou os ritmos musicais e as vestimentas coloridas que reproduzem os traços da cultura dos índios do tronco lingüístico *karib*, que se estabeleceram na região desde tempos imemoriais? Estas e outras questões se por um lado demonstram a complexidade dos temas relacionados à cultura e à identidade, por outro interferem de forma bastante significativa no estudo da questão dos processos de “hibridação cultural”, dando a conhecer em certas situações caracteres negativos e racistas, pois, ao considerar uma sociedade nova quando se sabe que índios habitavam o mesmo espaço há bem mais tempo, claramente aparece o traço identitário excludente que insiste em se deslocar na contramão da história. Conforme Bhabha,

cada vez mais, as culturas “nacionais” estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas. O efeito mais significativo desse processo não é a proliferação de “histórias alternativas dos excluídos”, que produziriam, segundo alguns, uma anarquia pluralista. O que meus exemplos mostram é uma base alterada para o estabelecimento de conexões internacionais (op. cit. p. 25).

O conjunto das falas, orais, iconográficas, jornalísticas e literárias, analisadas na parte anterior, dão uma mostra desta complexidade que abrange os campos identitários e culturais, campos estes que só se mostram nestes domínios culturais, que fazem parte do aparato do complexo imaginário da sociedade. É este que desvela o sistema simbólico, pois, ao mesmo tempo em que o forma, nele se insere através de seus mecanismos tecnológicos. “Enquanto sistema simbólico, o Imaginário Social reflete práticas sociais em que se dialetizam processos de entendimento e de fabulação de crenças e de ritualizações. Produções de sentidos que se consolidam na sociedade, permitindo a regulação de comportamentos, de identificação, de distribuição de papéis sociais” (Teves, op. cit. p. 64). Lembro-me de algumas obras de arte que encontrei em Santa Elena de Uairén que, apesar de não estar incluída em meu plano de observação, localiza-se no limiar do Canaima e é a sede do município de *Gran Sabana*, incluído quase em sua totalidade nesta área protegida. Refiro-me a alguns painéis espalhados nos muros de vários pontos da pequena cidade. Entre todos, que representam várias visões sobre o índio, dois me chamaram mais a atenção. Trata-se do primeiro painel, com três reproduções, onde aparecem em destaque a habitação típica dos índios *pemón* e um tamanduá, ambos com um *tepuy* ao fundo, onde a paisagem é a *Gran Sabana* e a última imagem do

painel é uma cachoeira, com altitude bem modesta (Foto 45). Não há registro sobre o autor e sobre o conjunto artístico há os dizeres “CUIDAR LO NUESTRO ES CULTURA!”.²



Foto 45 – Painel localizado em uma rua central de Santa Elena de Uairén, reproduzindo um fragmento cultural desta comunidade existente nas cercanias do Canaima (Foto Burgardt)

Um segundo painel (Foto 46), assinado por Martinez e datado em 2004, bastante semelhante ao primeiro, está localizado nas proximidades deste, em uma outra rua, onde os dizeres do anterior (CUIDAR LO NUESTRO ES CULTURA!) são repetidos, antecedendo ao registro do órgão responsável pela obra de arte, ou seja, o IMCA GRAN SABANA (Instituto Municipal para la Cultura y las Artes Gran Sabana)³. Neste, ao invés da habitação indígena, na imagem central há imagens de índios, portando alguns objetos de uso pessoal tais como arco, flechas, *zarabana*⁴ e artesanato, tendo ao fundo um salto, aparentando o Salto Angel, pela vegetação que está abaixo da queda e pela altitude. Há, também, aparente representação pouco fiel da Pedra Pintada, de Roraima, localizada às margens do rio Parimé, com uma riqueza imensa de inscrições rupestres ainda indecifradas. Nas imagens externas há flores, *tepuyes* e algumas cachoeiras.

O que estes painéis podem representar para a identidade cultural desta região? Será que estes têm algo a ver com o Caribe? Em primeiro lugar chama a atenção sobre o turismo,

² “Cuidar o nosso é cultura”. (Tradução Burgardt)

³ “Instituto Municipal para a Cultura e as Artes Gran Sabana”. (Tradução Burgardt)

⁴ A *zarabatana* trata-se de um tubo de bambu, com o qual se sopra um dardo, normalmente com veneno, colocado na parte posterior deste tubo. Pode-se utilizar como arma ou como instrumento de caça.

aparentemente já consolidado como característica cultural da região ao norte da serra de Pacaraima. Todos estes painéis chamam a atenção para as belezas naturais do Canaima. As atividades turísticas têm sido responsáveis por uma boa arrecadação pela administração da *Gran Sabana*, cujo Alcalde Ricardo Delgado, indígena da etnia *pebán*, administrou o município até o final de 2004. Percebe-se que a pintura dos painéis em Santa Elena de Uairén foi estimulada por este administrador. Sobre o turismo ecológico na região dos *tepuyes* já discorri na primeira parte desta Tese. Além do mais, os turistas são originários de várias partes do planeta e os índios que os acompanham recebem um treinamento especial, incluindo o aprendizado de vários idiomas estrangeiros. Em segundo lugar, a própria atividade turística ao tempo em que rebate a tese que a criação de Parques Nacionais e demarcações de TI colaboram para o isolamento do índio e para a criação de unidades autônomas, reforça o argumento que o “ser diferente culturalmente” além de não ser um perigo, cobra a devida atenção e requer o respeito do outro.



Foto 46 – Painel de autoria de Martínez, localizado em uma outra rua de Santa Elena de Uairén, reproduzindo um outro fragmento da cultura regional (Foto Burgardt)

As atividades turísticas, como uma das peculiaridades da cultura caribenha⁵ sobre a qual estou chamando a atenção neste trabalho, podem não fazer parte da cultura indígena, mas o processo de mudança cultural já está em andamento, ou seja, as trocas culturais já ocorrem nas

⁵ Ninguém no Brasil desconhece o potencial turístico das ilhas caribenhas e em Roraima, durante o período de férias, multiplicam-se as viagens para a Ilha de Margarita (Venezuela).

ambiências do Canaima e em suas cercanias, porém, a exemplo das ilhas caribenhas, ainda com um alto grau de desigualdade⁶ e, ao que parece, com um certo grau de irresponsabilidade por parte das empresas encarregadas de operar tais projetos, até mesmo pela dificuldade que estas têm de controlar o contato entre os turistas e as populações autóctones. Segundo o texto do MOIIN, “la difusión progresiva en toda América del Sur de una peligrosa ideología del turismo a nivel interno y externo, en forma indiscriminada hacia las zonas indígenas, no toma en consideración los cambios sociales, económicos, culturales y ecológicos que está causando o que puede causar a la población receptora de ese contingente humano”⁷ (op. cit. p. 142).

Os painéis, portanto, ao reproduzirem o índio em primeiro plano e os *tepuyes* e as cachoeiras ao fundo, ao tempo em que fortalecem a imagem do autóctone, ressaltando sua presença nesta sociedade limítrofe como sujeito cultural, reafirmam as belezas naturais como atrativo às atividades turísticas, o que já implica em algumas trocas entre culturas diferentes. O painel apenas sendo analisado em função do índio junto do *tepuy*, passa ao observador a imagem romântica do “bom selvagem”, do “defensor da natureza” que vive de acordo e dependendo desta, ou seja, imagem forjada no meio urbano. Segundo Martins Rodrigues, “a simbolização não depende apenas do pensamento mas também da experiência cultural compartilhada, pois é através dela que os valores culturais ultrapassam os limites do lugar de sua produção e ganham extensividade, traduzida sob a forma dos símbolos pertencentes ao imaginário urbano (op. cit. p. 73). Visto, no entanto, pela ótica da hibridação cultural, sobre a qual estou a refletir, estas imagens podem significar o início de uma mudança identitária, importante, cujo pressuposto é o turismo ecológico e a influência que este pode exercer sobre as comunidades indígenas. Podem estas imagens significar um alerta partindo de outro *lugar de fala*, mas, com propósito semelhante ao alerta emitido pelo MOIIN.

Durante minhas observações na pesquisa de campo, pelo que percebi na ocasião de meu convívio com os índios *pemón* que acompanham os turistas, o autóctone leva muito pouca vantagem nestes projetos, pois, somente uma minoria preenche as condições necessárias para o emprego nas companhias de turismo, como guias. Os demais continuam desenvolvendo suas atividades tradicionais, ora contando com as benesses assistencialistas governamentais, ora

⁶ Cf colóquios com Rose Mary Allen, na ocasião de sua fala na Universidade Federal de Goiânia, em julho de 2002, durante Seminário do POROCAD, válido para os Créditos em disciplinas do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

⁷ “a difusão progressiva em toda América do Sul de uma perigosa ideologia do turismo a nível interno e externo, de forma indiscriminada no interior das áreas indígenas, não leva em consideração as mudanças sociais, econômicas, culturais e ecológicas, que está causando ou que pode causar à população receptora desse contingente humano. (Tradução Burgardt)

com o apoio de ONGs,⁸ como se percebe ao longo da rodovia El Dorado-Santa Elena de Uairén (foto 47). Para o MOHIN, o turismo, visto com uma certa suspeição pelos Missionários Capuchinhos do Vicariato do Caroni,⁹ é uma ideologia utilizada como forma de enganar os indígenas: “Introducida la ideología del turismo dentro de la etnia y la comunidad, y si resulta rentable, los Estados propiciarán en una segunda etapa la expropiación de las mejores tierras de acuerdo con su ubicación estratégica, por parte de los mayoristas del turismo norteamericano y transnacional, hasta convertir al nativo en un extranjero y en un obstáculo”¹⁰ (op. cit. p. 142). Muito embora este documento esteja a se referir sobre a questão do turismo de forma geral como tem ocorrido na América do Sul, o fato do Canaima estar protegido da cobiça por ser um Parque Nacional e o governo venezuelano insistir na retórica do aproveitamento apenas pela população autóctone, não deixa de ser um alerta sobre esta hipótese, uma vez que a terra não é demarcada para os indígenas que, acabam tendo a posse, mas, não a propriedade. Este debate, por outro lado, ainda está por ocorrer ao sul da Serra de Pacaraima, uma vez que já há projetos de exploração do turismo ecológico na TIRASOL, projetos estes elaborados antes mesmo de haver uma consulta às comunidades indígenas que nela habitam¹¹ e que serão os principais sujeitos a sentirem o reflexo destas trocas culturais que poderão advir.

⁸ Cf depoimento pessoal de um índio *arekuna*, na rota do Monte Roraima, em entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁹ Cf depoimento pessoal do padre Jesús Garcia, deste Vicariato, em entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

¹⁰ “Introduzida a ideologia do turismo dentro da etnia e da comunidade e se resulta rentável, os Estados propiciarão em uma segunda etapa a expropriação das melhores terras, de acordo com sua localização estratégica, por parte dos maioristas do turismo norte-americano e transnacional, até converter o nativo em um estrangeiro e em um obstáculo”. (Tradução Burgardt)

¹¹ Cf pude observar em reunião realizada no SEBRAE de Boa Vista, em 1997, quando a Prefeitura de Uiramutã promoveu reuniões onde os debates giraram em torno da viabilidade destas atividades para Roraima..



Foto 43 – A imagem retrata a vida difícil dos índios do Canaima os quais, se não estão nas atividades turísticas, são obrigados a desenvolverem atividades tradicionais ou engrossarem os efetivos das mineradoras nas cercanias do Parque Nacional, quando não optam pela mineração clandestina no interior deste. (Foto Betancourt)

Com relação a possibilidade do desenvolvimento de projetos voltados para as atividades turísticas nas TI, Shirley Rodrigues enumera vários pontos positivos, entre os quais o desenvolvimento sustentável: “Neste processo, as comunidades indígenas podem adquirir especial capacidade de aplicar parâmetros conceituais da cultura tradicional em diferentes formas de sobrevivência, diante da modernidade” (2001:21). Na forma, porém, como esta autora apresenta os aspectos que caracterizam a melhoria da qualidade de vida do índio do Canaima, consequência do turismo ecológico, percebe-se um certo grau de ufanismo, pois, se refere ao índio como proprietário de carros sofisticados, barcos com motores, aviões e helicópteros, incluindo rede hoteleira, hospitais, aeroportos, etc (id. p. 62), embora omitindo o fato de que tudo pertence às empresas de turismo, as quais não pertencem a estes. Os indígenas podem operar, mas, são apenas peças da engrenagem (funcionários mal remunerados, pelas informações que me foram prestadas pelos *porteadores* com os quais fiz contato na rota do Roraima), o que não descaracteriza uma notória, embora desigual, troca cultural entre o autóctone e a população *criolla*. Não deixa de chamar a atenção ver os índios operando aparelhos de GPS, telefones celulares via satélite, aparelhos de rádio tipo *walk talk* e lanternas sofisticadas, o que gera até os já conhecidos comentários de turistas: “eles não são mais índios”. Contrariando o depoimento de alguns índios *taurepang* com os quais conversei, esta autora afirma que “o dinheiro para manter esse padrão de vida, considerado de boa

qualidade, uma vez que satisfaz as necessidades das comunidades, vem do turismo, atividade que se tornou rentável na Gran Sabana, com a criação do Parque Nacional Canaima” (id. p. 63). O que esta autora entende por melhoria da qualidade de vida, o documento do MOIIN entende como um viés da integração forçada: “El indio será “integrado” a la sociedad criolla como cargador de maletas, limpiabotas y sus mujeres como prostitutas al servicio del llamado “desarrollo” nacional” ¹² (op. cit. p. 142-143).

Mas, se o turismo é um componente importante da cultura caribenha e este componente cultural já está incrustado na região da Guayana, o índio, gradativamente, vai se tornando sujeito deste processo que, de forma lenta, passou a envolver todos os povos do Canaima. Mas, e em Roraima, será que este processo já está em curso? Qual o papel do índio no contexto da “Terra dos Makuxi”? Para iniciar uma reflexão sobre o tema há a necessidade de um retorno à questão conceitual, a fim de que se retome a definição de “o que é o Caribe”, ou seja, quais as características culturais peculiares que formam a identidade da sociedade caribenha.

Segundo Cabrera, a característica mais marcante desta sociedade é o fator “migração”, ou seja, o já citado “encuentro de los más variados grupos humanos en un mismo espacio” ¹³(op. cit. p. 149) e aponta o estudo dos movimentos migratórios como um passo importante para o entendimento das sociedades caribenhas (id. *ibid.*). Para Sahr, o Caribe é uma construção moderna e aponta três características desta modernidade, tais sejam: o racismo, consequência do escravismo; o capitalismo, herança do livre-cambismo do século XIX; e o nacionalismo, consequência das lutas pela independência (1993:46). São argumentos que não podem ser desprezados e se referem, principalmente às ilhas caribenhas, mas, estas características, no entanto, não são diferentes de outras comunidades latino-americanas. Um dos grandes problemas que se apresenta na questão conceitual é a questão do “ser ou não ser Caribe”, ou seja, qual a área geográfica a qual corresponde o Caribe? Considerando que este estudo não se limita simplesmente ao aspecto relacionado à geografia física, mas, é um estudo mais amplo por abranger os aspectos culturais definidores de uma identidade, sugiro, também, o diálogo com Hall, para quem a diáspora pode significar o ponto inicial para uma melhor análise, ocasião em que, se por um lado dialoga com Sahr na questão da modernidade, por outro dialoga com Cabrera na questão migratória: “A cultura caribenha é essencialmente

¹² “O índio será “integrado” à sociedade nacional como carregador de malas, engraxate e suas mulheres como prostitutas a serviço do chamado “desenvolvimento” nacional”. (Tradução Burgardt)

¹³ “encontro dos mais variados grupos humanos em um mesmo espaço”. (Tradução Burgardt)

impelida por uma estética diaspórica. Em termos antropológicos, suas culturas são irremediavelmente “impuras”. Essa impureza, tão frequentemente construída como carga e perda, é em si mesma uma condição necessária à sua modernidade” (2003:34). Há, por parte de não poucos estudiosos, conforme já pude observar em alguns Encontros de trabalho acadêmico, sinais de um certo ceticismo com relação à pertença caribenha da Amazônia brasileira, o que Cabrera explica com a seguinte colocação: “Hasta hoy existe mucha ambigüedad en la definición del Caribe debido a la inoperancia de las interpretaciones históricas, sociológicas, antropológicas y políticas, en general”¹⁴ (op. cit. p. 149).

Com relação aos aspectos migratórios que deixaram marcar profundas em Boa Vista, Rodrigues interpreta a sociedade roraimense em função do garimpo, ocasião em que dá pistas sobre a questão identitária desta sociedade, quando afirma que “em Roraima, este processo de construção de identidade se manifesta à medida que a atividade de garimpagem está colocada no centro das preocupações e também das ações dos diversos atores sociais” (op. cit. p. 106). O garimpo, conforme já discorri, teve e tem grande importância como atrativo de migrantes. Quanto a questão relacionada à migração indígena, se por um lado Rodrigues não deixa de reconhecer o fenômeno migratório do índio que busca a grande cidade, por outro não deixa de interpretar, também, a questão da resistência das populações autóctones que se opõem à saída dos territórios de origem. Segundo a autora “os índios reafirmam sua etnia, sua língua, sua história e se organizam para evitar seu processo de desterritorialização, lutam pela demarcação de suas terras, portanto, lutam para exercer a gestão de seu território [autodeterminação] e reafirmar sua identidade étnica” (id. *ibid.*). Não se pode minimizar, portanto, o fenômeno migratório como fato gerador de uma certa hibridação cultural e de uma nova identidade, identidade esta que pode ser o sinal para uma interpretação da cultura caribenha que já se desenvolve no extremo setentrional do Brasil, proveniente das sociedades da Guayana.

A partir da justificativa de Rodrigues sobre a resistência das etnias indígenas ao processo de desterritorialização, pode-se vislumbrar um diálogo com Cabrera que vê, também, nesta resistência, uma marca bastante forte que caracteriza substratos da cultura caribenha quando esclarece: “Nos importa destacar que, la cultura de los inmigrantes subalternos há mantenido su resistencia frente a la sociedad envolvente, echando por tierra todos los

¹⁴ “Até hoje existe muita ambigüidade na definição do Caribe, devido à inoperância das interpretações históricas, sociológicas, antropológicas e políticas, em geral”. (Tradução Burgardt)

vaticínios de aculturación y desaparición de sociedades a partir de la modernización”¹⁵ (id. p. 150). Ora, se no pensamento das duas autoras, há sinalizações sobre uma certa reação por parte de sujeitos culturais subalternos, que são colocados à margem da cultura dominante, é consequência da própria tendência da sociedade envolvente em projetar-se sobre a subalternidade, sufocando-a culturalmente. Ora, se existe grande quantidade de (i)migrantes excluídos é porque existem grupos de interesses distintos que promovem um processo cultural que os coloca na subalternidade. Desta forma as autoras estendem necessariamente o diálogo, com Bhabha: “A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações “neocoloniais” remanentes no interior da “nova” ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência” (op. cit. p. 26).

Ora, se pode pensar a cultura, também como “o conjunto de obras humanas” (Mello, 1986:41), o fenômeno das migrações não deixa de ter uma importância capital para que ocorram estas trocas culturais, o que acelera o processo de hibridação e fortalece o surgimento de novas identidades. Segundo Baines, “o Estado de Roraima, que tem 42% de seu território habitado por populações indígenas que somam cerca de 35 mil pessoas ou 16% da população total,¹⁶ estas enfrentam problemas que se agravaram nos últimos anos com a política e incentivo à migração desenfreada desenvolvida pelos governos federal e estadual, de colonos não-indígenas” (2001:10). Este processo migratório em grande escala ocorre tanto por migrantes que chegam em Roraima, principalmente em Boa Vista, vindo de diversas partes do Brasil, como por migrantes indígenas que, sem melhores perspectivas de vida ou por não estarem totalmente integrados no Movimento Indígena, passam a fazer parte do grande número de excluídos da capital roraimense, passando a viver nos bairros periféricos e a freqüentar lugares onde há concentrações de desempregados a espera de “serviços gerais”¹⁷ (Foto 48), o que alias, não é diferente na Ciudad Bolívar, embora em menor escala que a vizinha Ciudad Guayana,¹⁸ e que é ilustrado por um outro documento do MOIIN, ocasião em que os autores tecem críticas a uma certa burocracia que cria uma determinada classe, classe

¹⁵ “Nos importa destacar que, a cultura dos imigrantes subalternos tem mantido sua resistência frente à sociedade envolvente, deitando por terra todos os prognósticos de aculturação e desapareção de sociedades a partir da modernização”. (Tradução Burgardt)

¹⁶ Estas cifras foram apresentadas em 2001.

¹⁷ Jardinagem, por exemplo.

¹⁸ Cf depoimento oral de um taxista de Bolívar, em entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

esta que segue os padrões não indígenas e passa a explorar os próprios índios, que são obrigados a migrar para estas cidades: “(...) el sector mayoritario indígena, se vê obligado a emigrar y deambular por las calles, constituyendo cordones miserables alrededor de las ciudades y otros sectores desposeídos; (...) de manera pues, que la democracia colonial que hemos vivido, há acentuado la miséria, el éxodo, prostitución y cambios de patrones en la vida social del indígena”¹⁹ (1983:3).

A segunda característica caribenha que me proponho a refletir e, creio, a mais importante da “Ilha de Guayana”, pelo que se pode interpretar na literatura atual, é o fenômeno migratório e já faz parte da própria identidade cultural desta região e não é uma característica do período pós-chegada do europeu, mas, desde há muito tempo os índios *arawak* e *karib* já incursionavam às ilhas antilhanas.

La identidad cultural del Caribe es abordada desde el punto de vista de dinámicas internas locales que existen dentro de las sociedades. En este momento existen las premisas para abordar la identidad caribeña también dentro del concepto de la migración, principalmente las migraciones que ocurren ahora de las antiguas colonias a sus antiguas metrópolis o desde los países aun colonizados hasta el país colonizador²⁰ (Allen, 2003:178).



¹⁹ “(...) o setor majoritário indígena se vê obrigado a migrar e perambular pelas ruas, passando a fazer parte dos cordões de miséria na periferia das cidades junto a outros setores despossuídos (...) de maneira, pois, que a democracia colonial que temos vivido, vem acentuando a miséria, o êxodo, prostituição e mudanças de padrões na vida social do indígena”. (Tradução Burgardt)

²⁰ “A identidade cultural do Caribe é abordada desde o ponto de vista de dinâmicas internas locais que existem dentro das sociedades. Neste momento existem as premissas para abordar a identidade caribenha também dentro do conceito da migração, principalmente as migrações que ocorrem agora das antigas colônias a suas antigas metrópoles ou, desde os países ainda colonizados até o país colonizador”. (Tradução Burgardt)

Foto 48 – Praça Simão Bolívar em Boa Vista – ao fundo do busto do Libertador pode-se perceber alguns índios a espera de trabalho (Foto Burgardt)

Quando Mendoza alega que “falar sobre a identidade cultural de Bolívar é muito difícil, uma vez que se trata de uma mistura de culturas”,²¹ refere-se a uma das mais importantes características encontradas no contexto roraimense. O corso, o espanhol, o árabe, o negro e o índio, enunciados por este profissional de imprensa, os quais delinearam os traços identitários bolivarenses, estão presentes, também, ao sul da Serra de Pacaraima, refigurados nas presenças, do índio, do gaúcho, do paranaense, do maranhense, do cearense e do mato-grossense, que são as principais correntes migratórias que têm se deslocado para Roraima, atendendo ao chamado do governo deste Estado. Pode-se dizer que fazem parte do que Gilroy afirma ser, “as formas culturais estereofônicas, bilíngües ou bifocais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro” (op. cit. p. 35). A empolgação do garimpo entre os anos 70 e 80 do século XX (o eterno mito do El Dorado), a chamada “ocupação das últimas fronteiras agrícolas”, estimulada com o lema “Roraima: Terra de oportunidades”,²² em ambos os casos um bem arquitetado plano de ocupação dos chamados “espaços vazios”, ou das “terras de ninguém” (expressões encontradas nos Projetos PRODESUR e Calha Norte) tiveram uma forte contribuição para que esta região continuasse a fortalecer a identidade cultural caracteristicamente caribenha do fenômeno migratório, afinal, como no dizer de Sahr, “a migração é um dos mais marcantes fenômenos da vida no Caribe” (1995:221). As causas destas migrações são várias, mas, em muitos exemplos de famílias migrantes, pode-se perceber o desejo de um dia retornar à terra de origem. Segundo Hall, “a pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidade (...) podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor” (2003:28).

Além do mais, o fenômeno migratório não ocorreu somente nas últimas décadas do século XX. O intercâmbio migratório entre o norte do Brasil e as ilhas caribenhas é muito antigo, ou seja, a “mistura de culturas” a qual se refere o jornalista Mendoza, já vem ocorrendo desde tempos imemoriais, conforme já assinalai, quando os autóctones originários

²¹ Cf depoimento oral do jornalista Hugo Mendoza, em entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²² Este lema, ao que parece, é uma nova roupagem do mito do “El Dorado”, já não se referindo a ouro e sim aos grãos que poderão ser exportados, gerando mais lucro que o garimpo.

da Guayana já promoviam suas incursões às ilhas antilhanas, o que, possivelmente, tenha sido a razão desta grande região insular ter herdado o nome Caribe. Segundo Allen,

el Caribe siempre ha sido un área de intenso y constante movimiento de personas. Sus primeros habitantes procedían del continente americano y pasaban de isla a isla, luego fueron exterminados, la colonización impuesta desde los poderes europeos trajo consigo un gran flujo de personas: europeos y africanos trasladados de forma represiva, movimientos humanos por persecuciones religiosas o políticas”²³ (op. cit. p.179).

Considere-se o fato, também, que as migrações de caribenhos para o norte e para o nordeste do Brasil ocorreram com muita frequência. Segundo Cabrera, “negros de Haiti, de Estados Unidos y de Barbados fueron contratados a principios de siglo XX para trabajar en Pará, Belém y Manaus. Fueron miles los haitianos que participaron en la construcción de Porto Velho y muchos de ellos no retornaron a su país de origen”²⁴ (op. cit. p. 165). Há, portanto, uma nítida identificação cultural entre a “Ilha de Guayana” com as ilhas caribenhas e, aparentemente, além do turismo, a migração é o fator que mais tem marcado esta ligação cultural entre estas regiões.

Percorrendo o interior de Roraima, percebi que há dois tipos de migrantes, tais sejam, aqueles que chegam com algum recurso, necessário para começar uma vida nova e os que chegam sem qualquer recurso.²⁵ “Cada una de estas migraciones tiene sus características específicas y produce un determinado impacto e influencia em la sociedad. Las consecuencias de estos movimientos no tienen únicamente connotaciones de orden económico, sino también implican profundas transformaciones culturales”²⁶ (Allen, op. cit. p. 180). Os migrantes que chegam ao extremo norte do Brasil sem qualquer recurso são os que mais sentem o impacto da mudança, pois, a distância do local de origem, local onde permaneceu o referencial familiar (país, avós, etc), nunca é menor que 2000 quilômetros e, as condições de retorno são muito

²³ “o Caribe sempre foi uma área de intenso e constante movimento de pessoas. Seus primeiros habitantes procediam do continente americano e passavam de ilha a ilha, logo foram exterminados, a colonização imposta desde os poderes europeus trouxe consigo um grande fluxo de pessoas: europeus, africanos trasladados de forma repressiva, movimentos humanos por perseguições religiosas ou políticas”. (Tradução Burgardt)

²⁴ “negros do Haiti, dos Estados Unidos e de Barbados foram contratados no início do século XX para trabalharem no Pará, Belém e Manaus. Foram milhares os haitianos que participaram da construção de Porto Velho e muitos deles não retornaram a seu país de origem”. (Tradução Burgardt)

²⁵ Não incluo nestes tipos o grande número de funcionários públicos que, pelas vantagens pecuniárias que recebem nas transferências têm escolhido maciçamente Roraima para trabalharem durante um período limitado de tempo. Pelo que pude observar estes, se por um lado não enfrentam os problemas do segundo tipo de migrantes, por outro se identificam cultural e ideologicamente com o segundo tipo.

²⁶ “Cada una destas migrações tem suas características específicas e produz um determinado impacto e influência na sociedade. As conseqüências destes movimentos não têm unicamente conotações de ordem econômica, mas, também, implicam profundas transformações culturais”. (Tradução Burgardt)

difíceis, pois, o transporte é limitado (o avião é muito dispendioso e o barco é muito dificultoso) o que vem causar uma perspectiva de fixação definitiva no local. Visitei alguns assentamentos localizados na estrada vicinal nº 7 da região da Serra do Apiaú, próximo à cidade de Mucajaí. Percebi que alguns trabalhadores se encontravam sem as famílias. Não concordaram em dar entrevistas, mas, o que pude apurar na informalidade das conversas foi uma tendência não apenas daqueles assentados, mas, de muitos agricultores de outros assentamentos do Estado: após um determinado período os filhos passam a necessitar de escolas, o que leva as famílias a procurarem um lugar para morar na cidade (na periferia). Por um ano o colono permanece sem a família, tentando prosperar no lote. Alguns não conseguem suportar esta situação e decidem ir para a cidade de Boa Vista, deixando o lote abandonado. Outro fator que pesa muito na decisão, segundo apurei em tais conversas, é a questão da saúde, a falta de postos médicos para atender estas populações. Segundo Sahr, “as redes espaciais e sociais das famílias caribenhas se estendem sobre grandes distâncias e dispõem através da troca de recursos materiais, financeiros e informativos sobre uma elevada integração sistêmica” (1995:222). Este fator familiar é chamado por Giddens “momento estrutural” (apud. Sahr, id. p. 222), e apesar de não apresentar fielmente este modelo no interior de Roraima, em alguns pontos há certas semelhanças como, por exemplo, as trocas de par. “No Caribe, a relação entre homem e mulher em grande parte não é de longa duração. Trocas de par são freqüentes. Muitas jovens têm o seu primeiro filho através de um contato sexual casual” (id. p. 223). Esta situação faz com que não poucas jovens tenham que utilizar as chamadas “estratégias de sobrevivência”, muito utilizadas no Caribe pós-abolição, estratégias estas que, para muitas mulheres, foi a única opção “para sobreviver en un médio hostile y hacer avanzar sus aspiraciones”²⁷ (Baró, 2004:65). Estas estratégias de sobrevivência já são muito comuns não só no interior de Roraima, mas, na própria capital do Estado²⁸ e, tal como nas ilhas caribenhas, “as estruturas familiares são bastante flexíveis, [o que faz com que se atribua] grande importância às associações familiares” (Sahr, op. cit. p. 223). Conversei com um sacerdote de Mucajaí, cidade próxima a Boa Vista, ocasião em que o eclesiástico se disse decepcionado com tal situação. “Temos que contar com os exemplos das famílias que vêm das regiões mais ao sul do Brasil, para que dêem o exemplo para este gente, pois, nossos

²⁷ “sobreviver em um meio hostile e fazer avançar suas aspirações”. (Tradução Burgardt)

²⁸ Cf depoimento de uma funcionária de um Escritório Despachante de Boa Vista, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta Tese, ocasião em que a referida depoente alegou que “o ter um parceiro é condição para me manter. Se um me deixa, tenho que arrumar outro”.

sermões de pouco têm adiantado”.²⁹ Entende, portanto, o sacerdote, que este fenômeno é mais comum nas regiões mais setentrionais do país.

Se por um lado há os migrantes que tentam a sorte sem a perspectiva de retorno às suas terras de origem, o mesmo não ocorre com aqueles que chegaram a Roraima para atender a convocação da “Terra de Oportunidades”. Estes, em um bom número, pensam em aproveitar o lucro das grandes colheitas (são grandes produtores rurais) e, talvez por esta razão, são aqueles que mais têm causado problemas às comunidades indígenas, conforme abordei na primeira parte. Penso que a grande questão é a identidade cultural. Enquanto aqueles migrantes assentados nos lotes não causam nem enfrentam problemas com os autóctones, talvez pelo fato dos lotes recebidos não se encontrarem próximos ou nas áreas indígenas, estes aparentam um certo grau de preconceito em relação ao habitante tradicional do local e, por coincidência, a maioria vem das regiões mais ao sul do Brasil. A questão do preconceito étnico é de difícil controle, o que não fica ausente do processo migratório, pois, segundo Allen, “en la emigración se entrecruzan aspectos como la identidad social que es determinada por la posición de clase, etnia, y sexo de los emigrantes”³⁰ (op. cit. p. 189). Nota-se nestes uma maior dificuldade em se identificar com o habitante tradicional e é neste ponto que surgem as expressões pejorativas, como o sentido negativo da palavra “caboclo” e as costumeiras “piadas de maranhense”. Segundo Hall, “essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência” (2003:28). Isto vem refletir na falta de compromisso com a própria comunidade regional. O próprio fato de terem adquirido junto ao Estado as terras (de propriedade dos índios) a baixo custo e a isenção de impostos por um determinado tempo, conforme já analisei, implica em apropriação indébita do patrimônio de outrem e transferência de recursos públicos para empresas privadas, recursos estes que poderiam ser utilizados em vários programas sociais, tais como escolas e postos de saúde nas proximidades dos assentamentos sobre os quais já fiz referência.

O problema da temporariedade do local de residência não impede que haja uma participação destes migrantes no processo de hibridação cultural e uma absorção mínima da cultura subalternizada. Segundo Cabrera, “la identidad en estas sociedades fronterizas es un

²⁹ Cf colóquio com um sacerdote de Mucajaí, na ocasião de uma visita deste a Boa Vista.

concepto que se está construyendo continuamente. Debido a la convivencia de los diferentes, a la alteridad, su naturaleza es el movimiento”³¹ (op. cit. p. 158). Esta afirmação da autora vem corroborar a idéia de uma “dialeção identitária”, dialeção esta que não permite que nem mesmo os mais preconceituosos grupos possam ficar imunes às trocas culturais. Neste aspecto, referindo-se a questão da transculturação entre grupos dominados e grupos dominantes, Hall acrescenta que “essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa” (2003:31).

Esta caracterização ficaria sem um componente que, ao que parece, é a interseção entre as etnias que compõem todo este complexo cultural caribenho, ou seja, a música. Este domínio cultural tem a magia de unir a todos. Dificilmente ocorrerá de existir migrante ou imigrante que não goste de assistir uma apresentação dos grupos de *boi bumba* ou de dançar o *calypso guayanez*. No domínio cultural da música ressaltado, nas melodias e nas letras, marcas significativas de uma cultura híbrida riquíssima, capaz de se impor como caráter fortalecedor de uma identidade emanada desta história de contato sobre a qual estou discorrendo desde o início desta tese. “De fato, se a trivialidade de práticas e de situações nas quais se funda a cotidianidade, insuprimível, encontra na arte uma forma privilegiada de suspensão, tanto no gesto criativo como na fruição, a essência da vida cotidiana, nas inquietações que nos suscita, pode também aflorar da manifestação musical” (Negrão de Mello, 1999:170).

Durante minha pesquisa, procurei nas vendas de CDROM de músicas regionais, imagens do índio, ou seja, procurando ver de que forma os cantores e compositores apresentam o indígena no domínio cultural da música. Em Bolívar descobri que os cantores nativistas e populares não falam sobre o índio em suas canções. Pesquisei não apenas nos referidos CDROMs, mas, também em três cadernos para aprendizes de guitarra, todos de músicas regionais da Guayana. O índio aparece uma única vez, na música intitulada “El Indio”, de autoria (letra e música) de Reinaldo Armas, cuja letra não deixa dúvidas sobre a imagem que o autor quer reproduzir do indígena, como, também, não há dúvidas quanto ao ritmo: sob o ritmo do *calypso*, da voz a alguém (o índio) que faz parte do povo excluído, desempregado, porém consciente que é um injustiçado da sociedade.³² Pude acompanhar a

³⁰ “na emigração se entrecruzam aspectos como a identidade social que é determinada pela posição de classe, etnia e sexo dos emigrantes”. (Tradução Burgardt)

³¹ “A identidade nestas sociedades fronteiriças é um conceito que se está construindo continuamente. Devido a convivência dos diferentes buscando a alteridade, sua natureza é o movimento”. (Tradução Burgardt)

³² Cf livreto “Tocando y Cantando con el Cuatro”.

execução desta música no CDROM intitulado “El iluminado – El Cazador Novato”.
Conforme Bhabha,

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 contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria”. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação (op. cit. p. 21).

Em Boa Vista os termos indígenas são constantes no grande repertório musical, especialmente nas obras de Zeca Preto e Newber Uchôa. O fato do índio não aparecer na voz dos cantores da Guayana, não significa sua ausência na música. Segundo Mendoza,

o *calypso guayanez* é um ritmo caribenho trazido pelos escravos negros para a Guayana, escravos estes que eram adquiridos para trabalharem nas minas de Callao. Este ritmo musical, caracterizado pelo uso de *marimbas*, *tambores* e outros instrumentos de percussão, sofreu modificações, adquirindo ritmo próprio adquirido pela fusão com os ritmos indígenas, especialmente da *mula* e na *parichara*, esta típica dos *pemón* e aquela típica dos *cariñas*.³³

O *calypso*, portanto, pode ser considerado um exemplo de como ocorre este processo de hibridação onde as minorias fazem a diferença, o que parece ser justificado pelas colocações de Bhabha, quando afirma que “a articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (id. p. 20-21). Segundo o jornalista, “este ritmo já faz parte da identidade cultural da região”³⁴ e é muito comum no “Carnaval de Callao”, local onde, praticamente, teve sua origem transfigurada. “En El Callao la danza y la música tienen sabor propio y es igual en Carnaval, en la Navidad y Año Nuevo, en los días patronales de Nuestra Señora del Carmen o cuando llega un personaje muy importante, pero es sin duda durante los carnavales cuando El Callao se transforma en señuelo nacional”³⁵ (Fernández, 2001:71). Nos últimos anos, percebe-se uma grande difusão deste ritmo no norte do Brasil, onde se multiplicam os grupos musicais de *calypso*, chegando inclusive às regiões mais centrais. Nas minhas pesquisas não tive muito sucesso na procura pelas origens desta dança. Pelo que percebi, em Boa Vista, onde era domínio absoluto do

³³ Cf depoimento pessoal do jornalista Hugo Mendoza, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

³⁴ Idem.

forró, há agora a opção caribenha, opção esta que une alegria, movimento e sensualidade. “Percebo que se o solo histórico dá o suporte, buscando no passado explicações sobre as semelhanças, o cenário do presente o ancora, patenteando ressonâncias de um Brasil tizado de matizes caribenhos” (Negrão de Mello, 2003:27).

Uma outra vertente musical muito difundida em Roraima e que, também, concorre em igualdade de condições com os demais ritmos que embalam as alegres noites de Boa Vista e que apresenta uma significativa influência caribenha é a *toada de boi*, típica do norte do Brasil, apesar de não ser originária desta região. Refiro-me ao ritmo musical que anima as encenações do *boi bumbá* e que, ao longo dos anos vem sofrendo uma grande influência musical do indígena amazônico e do negro caribenho, especialmente no conjunto da percussão. “Esse resultado híbrido não pode mais ser facilmente desagregado em seus elementos “autênticos” de origem. O receio de que, de alguma forma, isso faça da cultura caribenha nada mais que um simulacro ou uma imitação barata das culturas dos colonizadores não precisa nos deter, pois obviamente este não é o caso” (Hall, 2003:31). Conforme assisti em um bar de Manaus, (fotos 49 e 50) o *boi bumbá* é semelhante a uma ópera, pois, tem enredo e reproduz uma lenda: Um fazendeiro tinha um boi de estimação. O negro Francisco é um peão da fazenda e sua mulher Catirina, por estar grávida, sente um desejo de comer a língua do boi. Com medo de Catirina perder o filho que espera, caso o desejo não seja atendido, toma a iniciativa de roubar o boi e matá-lo. O amo, ao descobrir, manda os índios caçarem o negro Francisco, que busca um pajé para fazer ressuscitar o boi. O boi renasce e tudo vira uma grande festa. O imaginário indígena e detalhes religiosos dos índios, tais como, pajés e feiticeiros, foram incorporados com mais influência ao *boi bumbá*.³⁶

Quando se entende que o imaginário articula-se ao real e aos registros do simbólico, dando suporte às representações, aí mesmo estão as pistas para a reflexão ensejada pelas convergências aqui lembradas e que permitem mais uma vez referendar o alargamento de perspectivas na conceituação do Caribe e, os “novos sopros” veiculados dos *lugares de fala acadêmicos*” (Negrão de Mello, 2003:15).

³⁵ “Em El Callao a dança e a música têm sabor próprio e é igual no Carnaval, no Natal e Ano Novo, nos dias da padroeira, Nossa Senhora do Carmo ou quando chega uma pessoa muito importante, mas, é, sem dúvida, durante os carnavais que El Callao se transforma em símbolo nacional”. (Tradução Burgardt)

³⁶ Cf site <http://www.brasilfolclore.hpg.ig.com.br/boibumba.htm>.



Foto 49 – A personagem “cunhã poranga” é a índia mais linda da aldeia no enredo do *boi bumbá* (Foto Burgardt)

Este rico viés com que o domínio cultural da música vem contribuir para este estudo, não deixa de ser uma importante forma de representação da miscigenação, até mesmo pela importância que dá ao índio no contexto da trama. Além do mais, as referências ao negro cativo, típico do nordeste do Brasil e ao europeu, como etnia dominante,³⁷ são formas de reproduzir uma sociedade escravista e excludente. Há algumas personagens consideradas figuras centrais, entre elas o “fazendeiro”, os “vaqueiros”, os “índios”, o “pai Francisco”, a mãe “Catirina”, o “padre”, o “pajé”, a “dona Maria” (senhora da fazenda), a “cunhã-poranga” (a índia mais linda da aldeia), a “Sinhazinha” (filha solteirona do fazendeiro), entre outras figuras.³⁸ É mais uma narrativa de forma simbólica, de um sistema que, durante séculos, se encarregou de forjar um certo tipo de sociedade, na qual o grupo humano se integra e passa a se identificar. “A narrativa histórica, literária, mítica e, às vezes, uma língua comum integram a forma social constitutiva de uma identidade coletiva” (Sodré, 2000:117).

³⁷ Cf site <http://www.abrasoffa.org.br/folclore/danfesfol/boibumba.htm>.

³⁸ Idem.



Foto 50 – A “Sinhazinha” é uma outra personagem do enredo do *boi bumba* (Foto Burgardt)

Esta tradição foi levada para o interior da Amazônia por migrantes maranhenses que foram no século XIX por ocasião do ciclo da borracha. A influência indígena contribuiu para que passasse a ser denominado de *boi bumba* e, além da influência indígena do Brasil, sofreu a influências andina e começou a caracterizar a chamada *toada amazônica*.³⁹ Hoje, a tradição já está consolidada e, no último final de semana de junho, já é um verdadeiro carnaval em Parintins, no Estado do Amazonas, ocasião em que há uma competição profissional entre os dois *bois*, chamados Caprichoso e Garantido.⁴⁰ Tal como a difusão do carnaval carioca, a fragmentação rítmica do *boi* já tem levado o “Festival de Parintins” a ser difundido no mundo todo. Segundo Hall,

a proliferação e a disseminação de novas formas musicais híbridas e sincréticas não pode mais ser apreendida pelo modelo centro/periferia ou baseada simplesmente em uma noção nostálgica e exótica de recuperação de ritmos antigos. É a história da produção da cultura, de músicas novas e inteiramente modernas da diáspora – é claro, aproveitando-se dos materiais e formas de muitas tradições musicais fragmentadas (2003:38).

A competição profissional entre estes *bois* começou em 1966 e, desde então, só tem se sofisticado, contribuindo para a ascensão de cantores e grupos musicais, tais como a ex-banda de forró Carrapicho, que foi sucesso no Brasil e na França (levado pelo ator Patrick Bruel)

³⁹ Cf narra Silvio Essinger, no site http://www.cliquemusic.com.br/br/Generos/Generos.asp?Nu_Materia=3.

⁴⁰ Idem.

com a música *Tic Tic Tac*. Gravado por Fafá de Belém e pela cantora de *axé* Márcia Freire, a música *Vermelho* (hino do Garantido, composto por Chico da Silva) foi sucesso nacional no final da última década do século XX, revelando cantores como os *puxadores de toada* Arlindo Júnior e David Assayag.⁴¹

Além do conjunto das características culturais que sinalizam para uma identidade caribenha, onde se destacam o turismo, as migrações e os ritmos musicais, há a questão física relacionada ao Caribe. É difícil saber onde começa e onde termina o Caribe, considerando a posição apresentada por vários estudiosos e a constatação das múltiplas identidades que caracterizam os tempos pós-modernos e que, por pertinência, ressaltam na epígrafe localizada no início desta parte, aonde as palavras de Barbero, ao tempo em que corrobora a idéia que *este nuevo modo de pensar la identidad apunta a la crisis de las monoidentidades, y la emergencia de multiculturalidades que desbordan tanto lo étnico como lo nacional*⁴², fortalece o diálogo com Hall:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (2001:13).

Limitar, portanto, o Caribe às ilhas do Mar das Antilhas e à costa territorial dos países cujas praias se localizam no Golfo do México, na península da Flórida e do norte da América do Sul significa minimizar aspectos culturais de outras ambiências, porém, interiorizá-lo excessivamente nestes territórios corre-se o risco de banalizá-lo, ou seja, considerar qualquer outro conjunto cultural que apresente certas semelhanças corre-se o risco de uma “diluição identitária”. Gaztambide-Geisel, com muita propriedade declara que “existen en realidad muchos Caribes”⁴³ (2000:11) e propõe um reestudo sobre a divisão deste conjunto cultural, incluindo neste o sul dos Estados Unidos e o norte do Brasil, fundamentando sua argumentação nas questões do escravismo e das grandes plantações (Burgardt, 2003:91). Creio que esta releitura proposta pelo estudioso deve partir da presença indígena neste contexto cultural, o que viria reafirmar esta mescla de culturas evoluídas em função do contato entre importantes matrizes étnicas, contato este que, se hoje é sinalizado pelo viés do turismo e das migrações, que representam esperanças de tempos melhores, é o legado de um

⁴¹ Idem.

⁴² “este novo modo de pensar a identidade aponta para a crise das monoidentidade e para a emergência de multiculturalidades, que desbordam tanto o étnico como o nacional”. (Tradução Burgardt)

⁴³ “Existem na realidade muitos Caribes”. (Tradução Burgardt)

processo colonial violento e exterminador. Segundo Hall, “o que denominamos Caribe renasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial” (2003:30). Percebe-se que, mesmo que este autor não enuncie o autóctone como integrante da cultura caribenha, subentende-o nas marcas da “expropriação” e do “genocídio”, corroborando desta forma para a sinalização do importante aspecto da hibridação cultural. Se o foco de seu trabalho é direcionado para o Velho Mundo, até entendo sua posição em não considerar o indígena em uma outra argumentação referente à cultura caribenha, quando afirma que “a distinção de nossa cultura é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais africanos, asiáticos e europeus” (id. p. 31).

Não há argumento que venha a ter alguma facilidade em contestar as marcas africanas na formação do “Caribe cultural”, como, também, penso que não se deve minimizar a influência dos aspectos levantados por Gaztambide-Geisel como formadores da cultura caribenha, nos espaços geográficos por ele indicados, oportunamente ratificados nas palavras de Negrão de Mello quando, após uma pesquisa elaborada sobre o tema, a autora afirma que “entre as reinterpretações acionadas pelos “novos sopros” conceituais, esta pesquisa considera, conforme venho enfatizando, a visibilidade do Caribe como categoria sócio-histórica e cultural que advém da constatação de semelhanças entre territórios marcados pela herança escravista e pelo sistema de *plantation*” (2003:17). Ora, além de mostrar certas semelhanças, não refuta a estudiosa a idéia que a região caribenha tenha evoluído destas heranças culturais, porém, acima disto se refere ao Caribe como uma categoria sócio-histórica e cultural, ou seja, um grupo humano construído e evoluído graças ao trabalho produzido por uma dinâmica cultural a que ficou sujeito ao longo dos processos de colonização e pós-colonização, o que me leva a insistir na consideração do turismo, da migração e da música como os três grandes pilares culturais produzidos no contexto desta dinâmica onde o índio, a exemplo do europeu e do africano, se insere como um dos sujeitos de todo este processo, sujeito este que, se perde a importância cultural pela extinção na região insular, ganha pela resistência que empreende na “Ilha de Guayana”, a ponto de refigurar certos caracteres identitários importantíssimos da sociedade regional.

Neste sentido, levando-se em conta uma problematização atual e tão importante como o são os estudos caribenhos, convida, a meu ver, a agregar com a devida ênfase, as matrizes

indígenas. De algum modo, embora modesta, posto que nos limites da presente tese aspira sinalizar a importância de ampliar o leque de enfoques de modo a abrigar os “vários Caribes”.

Pensar na questão indígena remete aspectos como autodeterminação e articulações entre identidade nacional e soberania. É o que apresento a seguir no viés da ambiência das fronteiras.

CAPÍTULO 2

NAÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL: RELEITURAS.

3.2.1. Nação: diálogos necessários.

Abordei no capítulo anterior os fenômenos mais importantes, verdadeiros pilares de sustentação, que caracterizam culturalmente a chamada “Ilha de Guayana”, ressaltando os aspectos que fortalecem uma identidade que, apesar de “impura”, é própria, considerando algumas variantes do processo de hibridação cultural, porém, tendo na migração (forçada ou não) o pilar mais importante deste vetor que reconheço como “identidade caribenha”. Nela estão traços culturais do negro antilhano e, no cenário aqui considerado, marcas do índio originário das regiões da Guayana e da Amazônia, configuradores das fragmentações identitárias que caracterizam os tempos pós-modernos. Antes de refletir sobre a “nação” como “comunidade imaginada”, de Anderson, acho conveniente comentar esta noção a qual Batalla, define como “poblaciones que comparten la idea de un origen común, así como ciertas características culturales, pero que además constituyen una unidad política con grado mayor o menor de autonomía; de hecho, la condición de unidad política llega a ser el criterio único y así se habla de la nación mexicana haciendo abstracción de su diversidad étnica”¹ (op. cit. p. 9). Vejo aqui o problema da unidade política como a grande questão que tem enriquecido um certo debate acadêmico, principalmente quando se coloca a questão da identidade cultural. O critério da origem comum e de certas características culturais pode ser aplicado a todas as nações, porém, o critério da unidade política nem sempre, pois, há nações que não a possuem, como por exemplo, os “curdos”, os “ciganos”, entre outros. Grau parece utilizar o mesmo critério de Batalla quando se refere à questão da identidade nacional, uma vez que supervaloriza a base territorial, que, segundo ele, pode sofrer variações ao longo do tempo. Segundo este,

en efecto, una sociedad nacional se expresa en su gestación a partir de la frontera de su respectivo Estado, estando referida a su determinado territorio geográfico. Este basamento territorial no es un marco inmutable, puesto que es una construcción humana

¹ “populações que compartilham a ideia de uma origem comum, assim como certas características culturais, mas que, além disso, constituem uma unidade política com grau maior ou menor de autonomia; de fato, a condição de unidade política chega a ser o critério único e, assim se fala da nação mexicana, fazendo abstração a sua diversidade étnica”. (Tradução Burgardt)

neohistórica que expresa avances o contracciones en su devenir temporal. Por ello, el nacionalismo puede construir identidades en función de viejas o nuevas percepciones de su territorialidad, que desborda el sustrato geográfico físico originario ² (2001:97).

A meu ver, estes dois exemplos justificam as grandes dificuldades que ainda se colocam diante da questão dos processos de “hibridação cultural”, o que deixa à mostra os grandes óbices para se vencer a resistência aos novos paradigmas que ora tendem a surgir na pós-modernidade. Muito embora este autor não esteja, no fragmento discursivo que escolhi para tecer estas considerações, definindo o termo “nação”, está, porém, colocando alguns dos principais pontos onde tais resistências são latentes, ou seja, quando apresenta uma nação se expressando a partir de uma base territorial, deixa subentendida a noção de *soberania*, enquanto que ao afirmar que as identidades podem ser construídas a partir do *nacionalismo*, a questão se torna mais grave, uma vez que este se configura no excesso que deforma o sentimento nacional.

Para um olhar mais atento, porém, aos aspectos que justificam os sinais da formação de uma “nova configuração nacional”, pretendo iniciar minhas análises não a partir de um conceito fechado de nação, mas, de considerações sobre idéias que podem sinalizar uma proposta conceitual onde considero a cultura como o ingrediente fundamental para a existência de uma nação, uma vez que, pelo que se pode avaliar nos conceitos anteriores, o discurso moderno nunca conseguiu definir a entidade chamada “nação” e, pelo que me proponho a discorrer neste capítulo, me desobrigo de enveredar por maiores verticalizações, até mesmo porque considero o “nacionalismo” o grande problema das tentativas, a meu ver frustradas, de se conceituar a nação, o que justifico na leitura de Anderson:

o ‘nacionalismo’ é a patologia da moderna história do desenvolvimento, tão inevitável quando a ‘neurose’ no indivíduo, trazendo consigo muito da mesma ambigüidade essencial, uma capacidade implícita semelhante para degenerar em demência, enraizada nos dilemas do desamparo imposto à maior parte do mundo (o equivalente ao infantilismo, para as sociedades), e em grande medida incurável (Nairn, apud Anderson, op. cit. p. 13-14).

A frustração das tentativas as quais me refiro dizem respeito à ambigüidade que o autor se refere, muito clara nos conceitos emitidos nos tempos modernos, nos quais os argumentos

² “Com efeito, uma sociedade nacional se expressa em sua gestação a partir da fronteira de seu respectivo Estado, estando referida a seu determinado território geográfico. Esta base territorial não é um marco imutável, visto que é uma construção humana neohistórica que expresa avanços ou recuos em sua sucessão temporal. Por ele o nacionalismo pode construir identidade em função de velhas ou novas percepções de sua territorialidade, que desborda o sustrato geográfico físico originário”. (Tradução Burgardt)

de um modo geral cristalizam idéias naturalísticas (religião, raça e língua) que remetem ao chamado “grupo fechado” (Bonavides, 1993:77), que não poucas vezes tem causado um notório sentimento xenófobo, em completa desarmonia com as novas noções que caracterizam o discurso pós-moderno, onde a interação entre a identidade cultural de fragmentados segmentos sugere uma idéia de unidade nacional das diferenças.

Há uma grande dificuldade em separar algumas noções, tais como, “nação”, “identidade”, “cultura”, uma vez que todas estas terminologias fazem parte de uma mesma trama simbólica. Segundo Hall, “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação” (2001:48). Considerando que “nação” é um sentimento que nos torna capaz de uma identificação com um (ou mais) grupo, as palavras do estudioso vêm corroborar para a impossibilidade de considerar a nação como “grupo fechado”, uma vez que qualquer pessoa que se identifique com um certo grupo, pode vir a fazer a opção por se integrar a ele. O que ocorre é que a transmissão das características identitárias da chamada “nação” são muito eficientes, porque repetitivas e processadas nas mentes desde a infância, cuja eficácia se explica pela via da cultura, na qual já está inserida a idéia de nação. A nação, segundo Hall, “não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos - *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *idéia* da nação tal como representada em sua cultura nacional” (id. p. 49). A questão da nação não ser apenas uma entidade política, talvez tenha sido a causa do grande pecado do chamado “nacionalismo”, uma vez que este submeteu os aspectos culturais aos fins políticos, quando não aos econômicos, cujos reflexos ainda se fazem sentir na história recente do mundo, o que Hobsbawm chama de “xenofobias e políticas de identidade” (1995:545).

Retomando o pensamento de Anderson, ressalto a expressão a “nação como comunidade política imaginada”, com a qual o autor tenta resolver o problema conceitual, explicando que “ela é *imaginada* porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão” (op. cit. p. 14). A questão dos anônimos compatriotas que, vez por outra se dão a conhecer, normalmente em noticiários ou reportagens, não deixa de ser muito bem colocada pelo autor, uma vez que o termo “compatriota” não se refere apenas aos indivíduos que nasceram em uma determinada

comunidade,³ mas, todos que estão ali e que, de uma forma ou de outra comungam das mesmas aspirações e fazem parte de tudo aquilo que este grupo humano produz e que, conforme ressaltai na parte anterior, Tylor chamou de “cultura”. Os indivíduos, portanto, mesmo sem tomarem conhecimento quem são os demais componentes de sua comunidade, sabem, no entanto, que estão unidos por laços que, na maioria das vezes, nem eles percebem, mas que, no dia a dia estão sempre presentes nos símbolos, nos discursos, enfim, no conjunto das representações. Segundo Hall, “as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas, também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (2001:50). É o *discurso*, portanto, que tem importância fundamental na articulação desta comunhão de anônimos, discurso este que, assim como resalta as diferenças entre os grupos, ocasião em que o nacionalismo substitui o sentimento nacional, fomenta a unidade nacional, não aquela idealizada ainda nos tempos modernos, mas, a unidade da diversidade, incluindo todos os segmentos e etnias, configurando a diferença cultural. Esta, “como uma forma de intervenção, participa de uma lógica de subversão suplementar semelhante às estratégias do discurso minoritário” (Bhabha, op. cit. p. 227-228).

Uma outra abordagem de Anderson é sobre a questão crucial dos limites da nação. Segundo ele “a nação é imaginada como *limitada*, porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais encontram-se outras nações” (op. cit. p. 15). A questão da finitude de uma fronteira, apesar de elástica, como escreve Anderson, abrange uma outra questão, a da soberania como fator relativo da nação. Se uma nação está sujeita a alongar a fronteira de seu Estado, significa que, visto o problema pelo outro lado, a nação também está sujeita a ter esta fronteira encolhida. Entende-se, portanto, que a nação não necessariamente fica enclausurada dentro de um determinado território e, assim como há caracteres culturais em determinados espaços geográficos, estes podem existir em outros. Não necessariamente a existência de um território delimitado é condição para a existência de uma nação. É a chamada dinâmica cultural que, além de promover a manifestação dos mesmos aspectos culturais em diferentes partes, e aqui reside o certo ceticismo de alguns estudiosos em aceitar o Caribe longe das ilhas

³ Tenho feito referência ao termo comunidade seguindo o exemplo de Anderson, o que pode aplicar-se, também, à sociedade, desconsiderar as diferenças entre um termo e outro que pode pesar na diferença entre Nação e Estado. Entende-se este como uma “sociedade política” e aquela como uma “comunidade política”. Esta é definida por Anderson, aquele por Dallari.

antilhanas, responsabiliza-se pela sua transformação o que, ao invés de representar um perigo, enriquece o conjunto cultural da nação, ao tempo em que o expande. Vejo o fenômeno da migração como importantíssimo para estas trocas e um dos fatores mais delicados a ser vencido para um efetivo desenvolvimento das culturas nacionais híbridas. Os processos culturais formadores de identidades, responsáveis pela evolução de uma nação, tendem a ser produzidos nos chamados “entre-lugares”, ou seja, na interseção das diferenças culturais, conforme escreve Bhabha: “Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade” (op. cit. p. 20). Percebe-se aqui uma das grandes questões que aflora o problema conceitual de nação visto por tratadistas pós-modernos: os estrangeiros e toda a bagagem cultural que carregam consigo. Segundo Caballero, “en lo que nos concierne, rechazamos la existencia de caracteres nacionales fijos e inamovibles, y nos proponemos demostrar, estudiando el caso venezolano, que la Nación es una creación histórica y en modo alguno inmanente⁴ (2001:197).

Segundo Anderson, a nação é, também, “imaginada como *soberana*, porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído” (op. cit. p. 15). A questão da soberania talvez seja o ponto mais polêmico desta questão. A meu ver não existe nação que não seja soberana. Estados nascem e desaparecem do conjunto político. Nação não nasce nem desaparece, mas, evolui. Se, como ressaltai no parágrafo anterior, as fronteiras podem desaparecer, não significa que a nação também desapareça. A soberania territorial é questionável, enquanto que a soberania nacional não o é. Os tratadistas nacionalistas confundem os leitores ao vincularem a soberania nacional a um território e é esta a causa de estar ocorrendo hoje, tanto de um lado ou de outro de qualquer fronteira, uma certa dificuldade dos nacionais aceitarem novos paradigmas que tendem a surgir de “soberania”.

Os Estados-nação impõem fronteiras rígidas dentro das quais se espera que as culturas floresçam. Esse foi o relacionamento primário entre as comunidades políticas nacionais soberanas e suas “comunidades imaginadas” na era do domínio dos Estados-nação europeus. Esse também foi o referencial adotado pelas políticas nacionalistas e de construção da nação após a independência (Hall, 2003:35).

⁴ “No que nos concierne, rechazamos a existência de caracteres nacionais fixos e irremovíveis e nos propomos demostrar, estudando o caso venezuelano, que a Nação é uma criação histórica e de modo algum imanente”.

Finalmente, segundo as incursões de Anderson na questão conceitual da nação, esta é “imaginada como *comunidade* porque, sem considerar a desigualdade e exploração que atualmente prevalece em todas elas, a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo horizontal” (op. cit. p. 16). Apesar desta preocupação de Anderson em definir a nação como uma “comunidade” onde mesmo os excluídos fazem parte dela, pois, sentem que estão incluídos, pelo menos quando o time que representa a nação (ou de beisebol ou de futebol) dá um sentimento de alegria ou de frustração momentânea, não deixa o autor de receber uma crítica de Bhabha com relação a este conceito de “comunidade imaginada”, não pelos aspectos que estão sendo abordados até aqui, mas, no tocante à origem da “consciência nacional”. O grande debate entre os dois tratadistas se fortalece a medida em que se percebe que esta consciência proposta por Anderson emerge nos tempos modernos, enquanto que Bhabha, reconhece que “as grandes narrativas conectivas do capitalismo e da classe dirigem os mecanismos de reprodução social” (op. cit. p. 25), porém a crítica àquele fica por conta do fato de que estes mecanismos “não fornecem, em si próprios, uma estrutura fundamental para aqueles modos de identificação cultural e afeto político que se formam em torno de questões de sexualidade, raça, feminismo, o mundo de refugiados ou migrantes ou o destino social fatal da AIDS” (id. *ibid.*). Não creio que são fáceis de serem refutadas as razões de Bhabha, considerando o diálogo com outros estudiosos, tais como Canclini e Hall, porém, os argumentos de Anderson não podem ser tão facilmente desconsiderados, uma vez que, a meu ver, foi uma verdadeira “ponte” entre os tempos do nacionalismo e os do hibridismo, sem querer dizer que o nacionalismo deixou de existir e que o hibridismo é uma realidade nova. O que proponho é uma nova abordagem sobre a questão da identidade cultural nacional utilizando novos referenciais teóricos.

Ainda segundo a tentativa de Anderson em resolver o problema conceitual da “nação”, lembro que se tal “comunidade política” é “imaginada”, entende-se que é construída, é obra de uma imaginação, portanto, é cultural, logo dinâmica e, se é dinâmica está sujeita a uma evolução, o que implica em plenas possibilidades de quebrar paradigmas, de impor sua dinâmica em outros contextos e de alterar a marcha das relações sociais desiguais e injustas, sem necessariamente desprezar algumas das estratégias discursivas da modernidade, afinal, até mesmo as sociedades ágrafas tem seus mitos fundadores e acreditam nas narrativas de suas origens, o que é muito comum até mesmo em sociedades mais evoluídas tecnologicamente. Hall resume estas estratégias em “narrativas da nação (...); origens na continuidade, na

tradição e na intemporalidade (...); invenção de tradições (...); mitos fundacionais (...); e idéia de um povo original (...)” (2001:52-55). Se estas estratégias foram utilizadas para fortalecer o nacionalismo ao invés de fortalecer a nação, é porque foi priorizado o aspecto político destas, em oposição a sua utilização correta que teria na unidade cultural sua principal beneficiária.

Procurando um exemplo prático destas estratégias discursivas que formaram as nações durante os tempos modernos, e que ainda hoje as mantém, faço aqui uma referência a um mural localizado na Casa Congresso de Angostura, em Bolívar, que penso ser a representação simbólica da nação venezuelana. Refiro-me ao quadro pintado por Rafael Ocho, sob o título “Pensamento Bolivariano” (foto 51), onde o autor, segundo a funcionária Consuelo, reproduziu a “idéia de Simon Bolívar”, sobre o qual me detenho para algumas considerações.



Foto 51 – Quadro “Pensamento Bolivariano”, de Rafael Ocho (Foto Burgardt)

Segundo esta depoente, as duas colunas que parecem sustentar o ambiente e delimitar a cena que se desenvolve, “se referem aos pensamentos negativos (coluna escura) e positivos (coluna branca) de Bolívar. O indígena representa os aborígenes, nossos primeiros homens, o monge as diferentes religiões”⁵. Dispensando os comentários sobre a representação das colunas, me detenho na questão do índio (aborígene, conforme falou a depoente), o qual significa os primeiros homens, habitantes da Venezuela, o que me lembrou um outro depoimento de uma funcionária do Hotel Colonial, quando esta fez a seguinte colocação:

⁵ Cf depoimento oral da depoente durante entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

“sem o índio não há história”⁶. Chamo a atenção desta representação para o papel do autóctone, no pensamento nacional, colocado na cena em igualdade de condições com os demais personagens. Na identidade venezuelana, portanto, de acordo com a representação em questão, o índio é sujeito cultural. Quando a depoente se refere ao monge como representante de todas as religiões, o fato de ser um membro do clero católico, a idéia do “libertador” era uma nação sob a égide do catolicismo. “O militar representa as forças militares, o casal representa a união do país, das nações e dos povos”⁷. Vejo nestas representações a mística do “bolivarismo”, o desejo de uma “América una”. Por ser em Bolívar, na antiga Angostura, parece-me que o local para este culto à “idéia” foi bastante apropriado. Em relação ao negro escravo, também na cena, representa “a abolição da escravidão”⁸. Se por um lado as duas pombas (uma voando representando a “liberdade”, a outra no chão, representando a “paz”) significam mais dois grandes pilares da nacionalidade não só venezuelana, mas, de todas as nações por outro estão diretamente relacionadas à questão da abolição da escravidão. O personagem ao fundo da cena, transparente, que parece abraçar os demais, segundo a depoente, “é o espírito de Bolívar, já liberto do corpo ainda insepulto”⁹. Segundo Bhabha,

a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural e na projeção política é o efeito da ambivalência da “nação” como estratégia narrativa. Como aparato de poder simbólico, isto produz um deslizamento contínuo de categorias, como sexualidade, afiliação de classe, paranóia territorial ou “diferença cultural” no ato de escrever a nação (op. cit. p. 200).

Quanto à representação da nação ao sul da Serra de Pacaraima, há várias telas, sobre as quais não obtive a interpretação de seus autores, os quais, normalmente, deixam a interpretação por conta do olhar e da imaginação do observador.¹⁰ Quero ressaltar uma que me chamou a atenção, de autoria de Augusto Cardoso, intitulada Amazônia (foto 52). Se de um certo modo retrata um pouco a idéia da nação brasileira, ocasião em que alguns detalhes vêm caracterizar uma certa imagem de como a nação tem procurado enfrentar, (ou fugir de) alguns problemas de ordem cultural, de outro reproduz a formação social que se desenvolveu e hoje

⁶ Cf depoimento oral de uma funcionária do Hotel Colonial, da cidade de Bolívar, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁷ Cf depoimento oral da depoente durante entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

¹⁰ Com relação às obras de Cardoso, resalto que não obtive detalhes interpretativos delas porque às vezes em que fui pesquisar em Boa Vista, ou não houve oportunidade para um encontro com o artista ou nestas ocasiões ele estava ausente da cidade. Retiro dele qualquer responsabilidade por interpretações erradas que de mim possam partir.

se manifesta sob a marca, às vezes velada outras vezes à mostra, da *xenofobia*, conforme já fiz referência na parte anterior. É uma imagem de garimpo e devastação onde o índio, em um plano maior, não parece estar à vontade e seu olhar é de um grande desconforto. No quadro de Rafael Ocho o índio aparece representado como “um dos sujeitos”, enquanto que na tela de Cardoso, este aparece como “o sujeito”. Interessante é o detalhe da bandeira do Brasil servindo de mordada do autóctone.

A interpretação que faço é que a nação brasileira, representada pela bandeira, não permite que seja ouvida a voz do índio. Em nome da “ordem” ele deve calar e em nome do “progresso” extermina-se o que ainda resta da selva amazônica, através do garimpo desenfreado que, entre outras atividades desenvolvidas sem controle, conforme a obra de Rodrigues (op. cit. passim), já deixou suas marcas na sociedade de Boa Vista. Estas duas telas peculiarizam muito bem o olhar destas duas nações sobre o índio. São representações que emergem como fragmentos do cotidiano, através da arte. “Os fragmentos, retalhos e restos da vida cotidiana devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional coerente, enquanto o próprio ato da performance narrativa interpela um círculo crescente de sujeitos nacionais” (Bhabha, op. cit. p. 207).

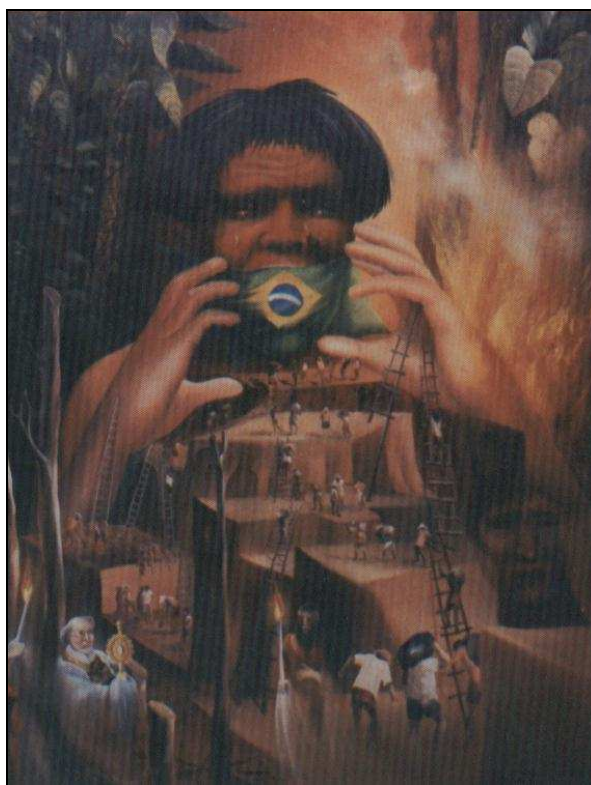


Foto 52 – Quadro “Amazônia”, de Augusto

Cardoso (Foto do autor)

Por mais que se enalteça a imagem do indígena, na literatura, na música, na pintura, convém que esteja amordaçado. Se o discurso nacional o coloca em igualdade com os demais grupos étnicos formadores da nacionalidade, não há necessidade de se falar sobre ele, afinal, está em seu lugar, “lá na selva”, conforme falaram as vozes em circulação, onde não incomoda. Quase fora de cena, na base da tela de Cardoso, há um sacerdote com um ostensório nas mãos. Não poucas vezes a Igreja tem dado sustentação à “ordem e ao progresso”. É uma parceria histórica cujo sinal percebi estar ausente na Igreja Católica de Roraima, cujo modelo de Evangelização tem seguido os objetivos traçados no “Documento sobre a realidade indígena de Roraima”¹¹.

Fazendo uma comparação sobre o papel destas representações que emanam do “discurso formador da nação” destes Estados Nacionais, utilizo-me de uma fotografia, que fiz na fronteira política entre estes (foto 53). A fotografia, segundo Le Goff, “revoluciona a memória: multiplica-a e democratiza-a, dá-lhe uma precisão e uma verdade visuais nunca antes atingidas, permitindo assim guardar a memória do tempo e da evolução cronológica” (op. cit. p. 466).



Foto 53 - Fronteira Brasil/Venezuela na rodovia que liga Caracas-Manaus – Entre as bandeiras dos dois Estados Nacionais e os bustos de Simão Bolívar e Duque de Caxias, o marco fronteiro. (Foto Burgardt)

¹¹ Refiro-me ao Documento sobre a realidade do índio em Roraima, da então Prelazia de Roraima, datado de 21 de julho de 1978 e elaborado por uma equipe de Agentes de Pastoral, assinado por Dom Aldo Mongiano, então Bispo Prelado.

Há em ambos os lados do marco fronteiro, conforme se percebe na fotografia, símbolos da nação, tais sejam, as bandeiras, as cores nacionais e as estátuas (bustos) dos principais heróis nacionais. São formas comuns com que a nação é representada nos dois lados da fronteira. Prefiro analisar esta representação pela via destas estátuas (bustos), ou seja, falando sobre estes personagens. As estátuas são construídas para significarem o mesmo que o monumento significa, ou seja, “a palavra *monumentum* remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*). O verbo *monere* significa ‘fazer recordar’, de onde ‘avisar’, ‘iluminar’, ‘instruir’. O *monumentum* é um sinal do passado” (Le Goff, id. p. 535).

O busto localizado no lado venezuelano é de Simão Bolívar, o herói principal da independência deste país, enquanto que a que aparece no lado brasileiro da fronteira é de Duque de Caxias, que teve destaque na “guerra da tríplice aliança” (Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai) e combatendo em conflitos localizados, no interior do território brasileiro,¹² durante o período imperial. A construção de estátuas é uma das formas da nação ser escrita, pela via da tradição, forma esta que se consolidou na França pós I Guerra Mundial, com a produção em massa de estátuas, que Agulhon chamou de “estatuomania francesa” (Agulhon, apud Hobsbawn, 1984:280). Os dois grandes personagens da história brasileira, Dom Pedro I e Marechal Deodoro da Fonseca (aquele proclamador da independência, este proclamador da República), são omitidos neste cenário, onde há uma exaltação bem maior ao militar que liderou as tropas brasileiras contra o Exército paraguaio. No lado venezuelano, o que chama a atenção é a minimização da importância do General Manuel Carlos Piar, herói do processo de independência da Venezuela, vencedor das batalhas decisivas para obter o controle da Guayana, um imperativo para a expulsão dos espanhóis, apressando desta forma a consolidação da independência venezuelana. Por ordem de Bolívar, foi fuzilado posteriormente, acusado de traição (foto 14), junto a vários de seus soldados¹³. Esta supervalorização da figura de Duque de Caxias na fronteira norte do Brasil é a representação simbólica do papel que as Forças Armadas exercem na região, consubstanciada nas palavras do General Rodrigo Octávio.¹⁴ Não há uma Unidade Militar do Exército Brasileiro na

¹² O combate a estes conflitos localizados que, em vários lugares, não foram outra coisa senão revoltas populares contra situações de injustiça, é chamado na história oficial por “pacificação”.

¹³ Grande parte das tropas do General Manuel Carlos Piar era composta por índios guyanos, caribe e de outras tribos de Upata, Altigracia, Capapui e demais povos próximos (Fernández, op. cit. p. 165).

¹⁴ Rodrigo Octávio Jordão Ramos é o patrono do 2º Gpt E Cnst. Oficial oriundo da Arma de Engenharia que exerceu importantes funções no Brasil e no exterior. Distinguiu-se como comandante militar da Amazônia,

Amazônia que não tenha, estampadas na entrada principal, em destaque, estas emblemáticas palavras as quais, por pertinência, ressalto aqui: “Árdua é a missão de desenvolver e defender a Amazônia. Muito mais difícil, porém, foi a de nossos antepassados em conquistá-la e mantê-la” (foto 54). Minimizar a importância sócio-política das forças militares na Amazônia brasileira é um argumento pouco seguro quanto a sustentabilidade o que, pelo que percebi no lado venezuelano, não é diferente, conforme notei ao longo da rodovia El Dorado-Santa Elena de Uairén, onde há destaque para a atuação da Guarda Nacional.

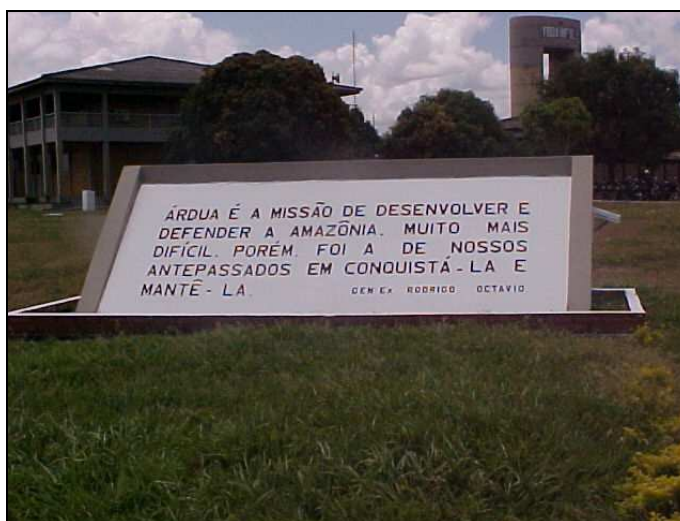


Foto 54 – Emblemáticas palavras do General Rodrigo Octávio (Foto Arnold)

Após ter analisado como tem sido construído o discurso nacional, e como as estratégias discursivas são articuladas para que este discurso venha formar uma “consciência nacional”, retomo a questão da “comunidade imaginada”. Aparentemente, faltou em Anderson, o que sobrou em Bhabha, ou seja, ter discorrido sobre a questão destas trocas que ocorrem na “fronteira cultural da nação”. Percebo que, à luz dos referenciais até aqui utilizados, o termo “comunidade imaginada”, não é errado, pelo que representa a palavra “comunidade” em um conjunto cultural. Certa, também, é a expressão “comunidade nacional”. Errado, a meu ver, seria substituí-la e isto é muito comum, por “sociedade nacional”, que se torna uma ambigüidade, pois, esta se deriva da política, enquanto aquela, da cultura, como ambígua

idealizando a criação do 2º Grupamento de Engenharia de Construção. Suas idéias quanto à ocupação do arco fronteiriço amazônico são consideradas o embrião do Projeto Calha Norte, instituído pelo governo federal na década de 80. Faleceu em 1980. Cf site <http://www.exercito.gov.br/NE/2001/04/9824/cdoc824.htm>.

também se torna a expressão “comunidade política”. O termo comunidade, empregado por Anderson, no contexto em que é empregado parece-me um pouco inoportuno, pois, não se refere o autor aos pequenos núcleos (comunidade), onde estas trocas culturais têm uma tendência a serem melhor percebidas, uma vez que a comunidade “é dotada de caráter irracional, primitivo, munida e fortalecida de solidariedade inconsciente, feita de afetos, simpatias, emoções, confiança, laços de dependência direta e mútua do “individual” e do “social” (Bonavides, op. cit. p. 46). Na sociedade estas trocas, apesar de ocorrerem, muitas vezes são desqualificadas pelo próprio poder social, quando não satisfazem o poder político, afinal, a sociedade supõe, “ação conjunta e racional dos indivíduos no seio da ordem jurídica e econômica; nela, “os homens, a despeito de todos os laços, permanecem separados”” (id. ibid.). Comunidade, portanto, é um conceito mais ligado a sentimento, logo, tem caráter cultural, enquanto que sociedade se refere mais ao domínio do Estado, logo, tem caráter político.

Concluindo esta questão do sentimento nacional e do nacionalismo, é oportuno que se atente à colocação de Gilroy, quando este estudioso alerta que

ultrapassar essas perspectivas nacionais e nacionalistas tornou-se essencial por duas razões adicionais. A primeira origina-se da obrigação urgente de reavaliar o significado do estado-nação moderno como unidade política, econômica e cultural (...). A segunda razão diz respeito à popularidade trágica de idéias sobre a integridade e a pureza das culturas. Em particular, ela diz respeito à relação entre nacionalidade e etnia (op. cit. p. 42).

Enfatizando as palavras deste autor, ressalto que a ultrapassagem de tais perspectivas, a meu ver, não significa a eliminação do sentimento nacional, nem da nação em si, mas, insinua a possibilidade de se romper com aquele radicalismo xenófobo nacionalista que, ao invés de unir, separa, ressalta as diferenças quando deveria respeitá-las. Esta reavaliação do Estado-nação é, na verdade, o ponto de partida para um reestudo sobre a questão da identidade nacional, já não mais, revendo conceitos que ficaram no tempo a diluírem-se juntos à “idéia” que os inspirou, o nacionalismo, mas, com a atenção voltada às novas leituras de onde desprendem novas interpretações que sugerem uma verdadeira “consciência nacional”, tendo como idéias iniciais a “impureza cultural” e os “sujeitos fragmentados” que caracterizam as sociedades pós-modernas, dos quais se constroem as múltiplas identidades que formam o

tablado de xadrez nacional. É sobre estas questões identitárias que pretendo discorrer um pouco mais no capítulo seguinte.

3.2.2. Fragmentações identitárias em uma história de contato

Tenho refletido até aqui, desde a primeira parte desta tese, sobre a imagem como o índio é representado nos mais variados domínios culturais, ou seja, procurando fazer uma leitura dos traços que caracterizam uma certa identidade regional, à luz destas diferenças culturais, frutos da chamada “multiplicidade de sujeitos identitários” que, conforme percebo, caracterizam um lento processo de mudança cultural que, gradativamente, tende a formar uma identidade própria com características plenamente híbridas. Segundo Erminy, “la noción de identidad es sumamente compleja y confusa. Es algo que se manifiesta, explícita e implícitamente, de diversas maneras: en lo que se expresa con palabras (en el contenido y las formas de lo que se dice), con expresiones verbales, con la conducta, con los productos de lo que se hace, etc”¹⁵ (2001:482).

Tive o cuidado no subitem anterior de me deter um pouco sobre a questão relacionada à “consciência nacional”, que perpassa a questão identitária, aliás, cultura, nação e identidade são três faces de uma mesma pirâmide, pois, são noções interligadas. Após ter considerado a noção de identidade apresentada por Erminy, passo a refletir mais especificamente sobre a noção de identidade étnica, objetivando analisar a história de contato entre as etnias formadoras das várias nações que habitam a grande “Ilha de Guayana”, Segundo Batalla,

ser miembro de un grupo étnico, esto es, asumirse como tal y ser aceptado así por los demás, significa formar parte de un sistema social específico a través del cual se tiene acceso a una cultura autónoma, propia y distintiva, entendida como fenómeno social, no individual. Es decir, se forma parte del conjunto organizado de individuos que reclaman para sí un repertorio determinado de elementos culturales que consideran propios”¹⁶ (op. cit. p. 23).

¹⁵ “A noção de identidade é sumamente complexa e confusa. É algo que se manifesta explícita e implícitamente, de diversas maneiras: se expressa com palavras (no conteúdo e nas formas do que se diz), com expressões verbais, com a conduta, com os produtos do que se faz, etc”. (Tradução Burgardt)

¹⁶ “Ser membro de um grupo étnico, isto é, assumir-se como tal e ser aceito assim pelos demais, significa formar parte de um sistema social específico através do qual se tem acesso a uma cultura autônoma, própria e distintiva, entendida como fenômeno social, não individual. Isto é, passa a fazer parte do conjunto organizado de indivíduos que reclamam para si um repertório determinado de elementos culturais que consideram próprios”. (Tradução Burgardt)

O autor chama a atenção para a questão do assumir uma identidade étnica. Ressalta o aspecto da aceitação pelo grupo, considerando este ato como o ingresso em um sistema que nada mais é senão o complexo identitário que determina as características peculiares a este grupo. O processo de hibridação cultural avaliza este pertencimento, muito embora se saiba que a questão fenotípica ainda pesa muito nesta questão, pelo que não pode ser desconsiderada. Bhabha assegura que “a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem” (op. cit. p. 76). A transformação do sujeito, na *práxis*, ocorre no momento em que há o comungar com os mesmos elementos caracterizadores de um determinado grupo étnico-cultural, mesmo sendo estranho a este. É a mútua permuta dos caracteres identitários, ainda que mínimos. Mínimos porque, ainda que haja resistência, o próprio ato de identificar traços peculiares no “outro” faz com que o “eu” adquira consciência de si. E isto ocorre tanto individualmente quanto comunitariamente. Entendo esta dinâmica como a chamada ultrapassagem da fronteira étnica, ou seja, como no dizer de Bhabha, “reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá*. Neste sentido, então, o espaço intermédio “além” torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora”. (id. p. 27). Este “espaço intermédio além” constitui, então, a sinalização mais clara da impossibilidade da existência de uma pureza identitária. “Por todo globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, das antigas potências imperiais, e, de fato, do próprio globo” (Hall, 2003:44-45).

Retomando o fragmento discursivo extraído do texto de Batalla, percebo que ele não se refere à questão da pureza identitária, mas, afirma que a identidade é um “sistema”, do qual destaca a autonomia, a independência e a distinção. Em momento algum, portanto, o autor ventila a possibilidade da existência de uma identidade “pura”, no que dialoga com Barbero, para quem

la identidad no puede entonces seguir siendo pensada como expresión de una sola cultura homogénea perfectamente distinguible y coherente. El monolingüismo y la uniterritorialidad, que la primera modernización reasumió de la Colonia, escondieron la densa multiculturalidad de que está hecho lo latinoamericano y lo arbitrario de las demarcaciones que trazaron las fronteras de lo nacional¹⁷ (op. cit. p. 39).

¹⁷ “A identidade não pode, então, seguir sendo pensada como expressão de uma só cultura homogênea, perfeitamente distinguível e coerente. O monolingüismo e a uniterritorialidade, que a primeira modernização

Referi-me anteriormente sobre a questão de uma certa “crise de identidade” a qual defino como “uma das vertentes do processo de hibridação cultural”. É uma extensão das próprias mudanças que passam a ocorrer na identidade individual, ou seja, uma das conseqüências do próprio fato do “sujeito” ter sido descentrado, situação que tende a se maximizar porque o mundo globalizado torna-se cada vez menor, fator este aliado ao progresso tecnológico dos meios de comunicação. Dirigindo um olhar sobre a nação, percebe-se que “mirada desde la cultura-mundo, a nacional aparece provinciana y cargada de lastres estatistas y paternalistas. Mirada desde la diversidad de las culturas locales, la nacional equivale a homogeneización centralista y acartonamiento oficialista”¹⁸ (Barbero, id. ibid.). A importância desta abordagem sobre as questões identitárias nestas duas regiões contíguas, se ancora na busca de um melhor entendimento da história de contato entre as etnias indígenas autóctones, entre estas etnias e a sociedade envolvente e entre todo conjunto de nações que passou a envolver o conjunto populacional da “Ilha de Guayana”, resultado do fenômeno migratório, que veio caracterizar estas ambiências como uma ambiência, senão típica, com importantes indícios de uma região caribenha. No caso específico de Boa Vista, alguns trabalhos têm chamado a atenção sobre estes aspectos relacionados à questão identitária, onde se percebe que os fatores relacionados ao garimpo deixaram algumas marcas importantes, sobre algumas das quais já teci alguns comentários na primeira parte desta tese. Estes fatores, graças ao trabalho da chamada dinâmica cultural, se tornaram definidores de certas peculiaridades que distinguem esta sociedade das demais aglomerações urbanas mais ao sul do Brasil e, até mesmo, no conjunto das demais aglomerações humanas da Amazônia.

Segundo Rodrigues,

o processo de construção da identidade coloca no centro de toda a questão a vida em uma terra que é fronteira, ou melhor é uma multiplicidade de fronteiras, fronteira geográfica e internacional, fronteira étnica e também fronteira econômica e política. A fronteira é, portanto, um aspecto fundamental tanto da constituição do sentimento de territorialização quanto do processo de construção de identidade” (op. cit. p. 107-108).

herdada da Colônia, encobriram a densa multiculturalidade que constitui o latino-americano e o arbitrário das demarcações que traçaram as fronteiras da nação”. (Tradução Burgardt)

¹⁸ “olhada sob a ótica da cultura-mundo, a nacional aparece como provinciana e carregada de lastro estatístico e paternalista. Olhada a partir da diversidade das culturas locais, a nacional equivale a homogeneização centralista e acartonamiento oficialista”. (Tradução Burgardt)

As mudanças culturais e institucionais que tendem a modificar as relações sociais, políticas e econômicas aceleram este processo de mudança identitária, o que faz com que esta fragmentação decorrente deste processo não seja absorvida pelo conjunto da nação no tempo proporcional que estas mutações ocorrem e isto tem sido um dos problemas com que as Ciências Sociais hoje esbarram. Segundo Sodré, em seu ensaio sobre a “mutação identitária”,

as práticas tecnoculturais da sociedade contemporânea suscitam uma espécie de “filosofia prática” da pessoa, compreendida como reflexão sobre identidades particulares e conflitivas dos migrantes nos grandes espaços urbanos e a aceleração interativa do social por efeito das teletecnologias põem em crise as noções tradicionais de identidade pessoal (2001:169).

Estas mutações de identidades individuais provocam um movimento cultural verticalizado ascendente, partindo da identidade cultural de um grupo regional e se estendendo desta forma à instância nacional que, teoricamente, está mais acima. Alguns exemplos já estão surgindo na “Ilha de Guayana” e, se por um lado estes chamam a atenção por reproduzir a própria situação de desigualdade, muito bem caracterizada quando me refiro às trocas, por outro chamam também a atenção para um repensar os procedimentos em relação ao contato entre estes grupos culturais que formam esta nova identidade *guayano-amazônica*, que muito bem caracteriza os tempos pós-modernos. Refiro-me a dois exemplos apresentados por Carneiro. O primeiro, um depoimento de uma índia funcionária pública: “No meu entender, os índios não deveriam ter nada, e deveriam desaparecer” (1997:53). O segundo vem de um habitante de Roraima, pobre, de origem indígena, o qual causou surpresa pelo ódio em relação aos índios: “Tem mais é que matar! Por mim eu acabava com todos os índios” (Rufino apud Carneiro, id. *ibid.*). Percebe-se aqui um notório e radical sentimento *xenófilo*. Segundo Leite, na *xenofilia*, “a pessoa terá tendência a desprezar o seu grupo e seus padrões, ao mesmo tempo que afirma a superioridade do grupo estranho” (1992:17). São representações típicas de uma história de contato onde as relações ocorreram e continuam a ocorrer em um contexto onde a desigualdade é a principal vertente de um nacionalismo caracteristicamente excludente e *xenófobo*. A *xenofobia*, conforme aqui analisada, é “a tendência a rejeitar integralmente o grupo estranho e seus costumes” (id. *ibid.*). Estas reproduções, portanto, mostram um eficiente trabalho desenvolvido pelas elites nacionais locais, em vários níveis, chegando a ponto de convencer o autóctone a “odiar” seu próprio grupo étnico, o que justifica as divisões no movimento indígena, que veio a ser um importante

óbice no processo de demarcação/homologação da TIRASOL. Representa, também, o trabalho realizado pelo poder social nas instâncias simbólicas o que se reflete no mundo físico, gerando tais expressões de repúdio a sua própria cultura, com uma mudança brusca da própria identidade. É um trabalho muito bem articulado na mídia, onde reside sua eficácia.

A identidade viabiliza-se como um jogo de signos realizados por imagens, que circulam aceleradamente, de forma contagiante, à maneira de um processo viral. Não são imagens com uma sombra referencial na realidade capazes de suscitar a reflexão, mas simulacros que se incorporam aos sujeitos, criando um outro tipo de relação com o mundo físico (Sodré, 2001:174).

Com relação a este contágio há sinais de infestação, também, na sociedade ao sul da Serra de Pacaraima, quando se percebe que os rizicultores da TIRASOL ignoram e, ainda, “não querem acreditar”¹⁹, que foram enganados pelo Governo de Roraima, que os instalou nesta área por uma questão relacionada ao interesse político. Mas, há indícios desta virose, também, no lado setentrional, beirando o rio Orinoco, onde percebi uma manifestação nem tão radical. Aliás, o radicalismo, pelo que pude perceber no conjunto das manifestações, durante os colóquios que mantive, não é a característica principal da identidade bolivarense. Nesta ambiência, aparentemente a dinâmica cultural, que determina as relações identiárias de Bolívar, sofreu um trabalho midiático diferente da que ocorreu em Roraima. Como já antecipei na primeira parte deste trabalho, o tempo de contato entre dominadores e autóctones também é diferente, pelo motivo da ocupação tardia da Guayana. Se na TIRASOL, as características identitárias dos grupos étnicos dominantes foram sendo impostas aos autóctones e demais grupos subalternos, no Canaima estas foram inculcadas através de premeditadas ações cívico-sociais do poder público, o que provocou o comentário de um indígena *arekuna*: “o grande erro de nossos antepassados foi ter aceitado todas as benesses que lhes foram sendo oferecidas”.²⁰ Neste contexto a discriminação aparenta ser mais sutil. Lembro-me de um vendedor de CDs que estava em seu ponto em uma esquina do Casco Histórico, aparentando ser índio, ou descendente de índio, a julgar pelo fenótipo. Quando perguntei se era índio, respondeu que não. “Não tenho nem descendência de índio”,²¹ respondeu quando insisti se tinha algum parente (pai ou avô) indígena. A colocação das

¹⁹ O termo “não querem acreditar”, substitui o termo “não acreditam”, com o qual entendo a identificação ideológica muito acentuada entre estes rizicultores e os políticos de Roraima.

²⁰ Cf colóquio com um guia indígena.

²¹ Cf colóquio entre eu e o referido vendedor.

palavras pelos depoentes de Boa Vista e de Bolívar, conforme se percebe, caracterizam uma grande diferença, porém, não deixam de ser um retrato de fragmentos de uma “certa identidade nacional”, refletida nos colóquios cotidianos. Segundo Bhabha, “é desta incomensurabilidade em meio ao cotidiano que a nação fala sua narrativa disjuntiva. Das margens da modernidade, nos extremos insuperáveis do contar histórias, encontramos a questão da diferença cultural como a perplexidade de viver, e escrever, a nação” (op. cit. p. 227). Ora, estes depoimentos fazem parte do processo que determina as trocas identitárias, sobre o qual tenho refletido até esta parte do trabalho. Não se pode descartar a hipótese destas abdições, algumas até com um alto grau de radicalismo, ser uma forma de resistência onde, segundo Batalla, “el grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma. La resistencia puede ser explícita o implícita (consciente o inconsciente)”²² (op. cit. p. 21). Se por um lado ocorre a reprodução de um discurso que gera uma imagem, com a qual os sujeitos não se identificam, por outro percebo a trajetória lenta e progressiva do processo de hibridação cultural a que tenho feito várias referências, processo este gerador do chamado “sujeito pós-moderno”, sujeito este “conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 2001:13).

Um dos grandes obstáculos a enfrentar para que estas mutações não sofram solução de continuidade é o chamado “discurso formador da nação”, não que se deva ignorar todos os símbolos que caracterizam este discurso, ou seja, rasgar a identidade construída sob o véu da modernidade, mas, reescrevê-los sob uma outra forma, sem necessariamente romper com as tradições ou esquecer as origens, sem cometer o ato insano de quebrar os monumentos e apagar do dicionário a expressão “mito fundacional”, muito menos omitir a existência de povos originários, pois, seria uma forma de desconsiderá-los, o que retornaria ao erro que se cometeu até hoje e que se está procurando corrigir, ou seja, considerar todas as etnias componentes do conjunto da nação, isto é, deixar que este processo de mutação identitária ocorra sem a existência de trocas impostas e injustas, sem que a menor das etnias fique de fora deste processo. Uma mudança efetiva na identidade cultural só vai ser possível, a meu ver,

²² “O grupo dominado, ou subalterno, atua no sentido de preservar os conteúdos concretos no âmbito de sua cultura autónoma. A resistência pode ser explícita ou implícita (consciente ou inconsciente)”. (Tradução Burgardt)

quando o “outro” for olhado como “um dos nossos”. Segundo Caballero, “la conciencia nacional no es solo la seguridad de tener una identidad propia, sino también y sobre todo la conciencia de que la nación somos todos. Mientras todo se remita a “ellos” (los gobernantes) puede haber Estado, pero no habrá nación. La verdadera nación se completa con la democracia”²³ (op. cit. p. 204). O que se espera, portanto, com esta proposta de uma nova leitura do discurso nacional, é a construção de uma nova visão patriótica, onde ninguém precise ficar “de fora” da grande nação, muito menos se espera que as elites se apropriem dela. Num olhar sobre a “Ilha de Guayana”, a meu ver o grande desafio da pós-modernidade, é não deixar que o patriotismo regrida até o nacionalismo. “É justamente essa concepção exclusiva de pátria que levou os sérvios a se recusarem a compartilhar seu território – como têm feito há séculos – com seus vizinhos muçulmanos na Bósnia e justificou a limpeza étnica em Kosovo” (Hall, 2003:30). Os exemplos que me referi sobre autóctones que abdicam da própria identidade é uma sinalização que a importância do discurso da nação tem sido minimizada quando se entende que uma nova identidade está sendo formada a partir da subalternidade. Analisando pelo viés da imagem do índio neste contexto de lutas por reconquista territorial, há fortes sinalizações de que as posições antagônicas constroem estereótipos.²⁴ Logo, estes passam a fazer parte do conjunto identitário regional, diferentes do restante do conjunto da nação. Estes estereótipos ocorrem no limiar destas trocas e são verdadeiros obstáculos no caminho das mudanças identitárias, uma vez que a comunidade que os cria passa a desenvolver características racistas ou *xenófobas*. Estas questões que dificultam o contato entre os grupos sociais não ficam excluídas dos projetos elaborados para estas sociedades, uma vez que também afetam outros setores do poder social e interferem na gestão do Estado. “La cuestión de las identidades culturales salta hoy al primer plano tanto des análisis de los procesos sociales como en la elaboración de los proyectos políticos”²⁵ (Barbero, op. cit. p. 36).

Uma forma que percebi ser bastante eficaz no ato de perceber aspectos identitários de uma sociedade é a análise do discurso de seus integrantes, as falas das ruas, dos bares, etc. Em

²³ “Porque a consciência nacional não é só a segurança de ter uma identidade própria, senão, também, e sobretudo a consciência e que a nação somos todos. Enquanto tudo se remeter a “eles” (os governantes) pode haver Estado, mas não haverá nação. A verdadeira nação se completa com a democracia”. (Tradução Burgardt)

²⁴ O “caboclo” tem sido um estereótipo poderosíssimo que se coloca entre o índio e o não índio, pela carga simbólica que representa e que se formou ao longo do processo de formação social de Roraima, veiculado hoje pela mídia local, atribuindo-lhes as características “indolente”, “ladrão”, etc. (Carneiro, op. cit. p. 63). Estes são alguns dos adjetivos com que este tipo humano tem enfrentado a exclusão na sociedade roraimense, do qual se espera que exerça as mais penosas tarefas.

minhas pesquisas analisei em vários tipos de discursos, emitidos dos mais variados *lugares de fala*, porém, foram as falas em circulação que me fizeram acreditar que se constituem em um verdadeiro termômetro que pode medir o índice de tensão social, ou seja, é o resultado prático dos demais discursos e é nesta instância que irão aflorar, à luz do trabalho da cultura, as mudanças identitárias.

La identidad, en los términos anteriores, corresponde a la situación de los individuos que integran el grupo étnico en su acontecer regular y cotidiano. Pero, aunque la identidad étnica es un fenómeno social, se expresa individualmente, lo que permite explicar situaciones en las que un individuo no ejerce la cultura propia de su grupo y sin embargo mantiene su identidad étnica: es el caso, por ejemplo, de los emigrantes ²⁶ (Batalla, op. cit. p. 24)).

No sentido de traçar um perfil das falas individuais em circulação, desenvolvi algumas entrevistas, das quais lembro, por exemplo, algumas palavras de uma depoente da Ciudad Bolívar, funcionária do Hotel Colonial, segundo ela, “holandesa, porém, pertencente a grande nação venezuelana”, quando declarou: “O índio não deve ser tratado de forma diferente, pois, somos todos nacionais”²⁷. Com relação à afirmação que “somos todos nacionais”, ouvi-a, também, na rota do Roraima, quando perguntei a um índio *taurepang* se ele era *taurepang* ou venezuelano, o qual respondeu que, “antes de ser *taurepang* somos venezuelanos”.²⁸ Quanto a esta questão do princípio liberal da igualdade ainda que perante a lei, já discorri, porém, com relação a este aspecto de trocas culturais, há espaço para algumas considerações. O que se pode apurar neste depoimento é que, ao tempo em que se está referendando esta idéia moderna de igualdade, lá na fronteira étnica se está desenvolvendo um movimento lento, constante e ininterrupto de mutação identitária que, de forma imposta ou apropriada, vai articulando todo o processo de hibridação que multiplica os sujeitos culturais e torna estas identidades politizadas. “Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença” (Hall,

²⁵ “A questão das identidades culturais salta hoje ao primeiro plano tanto da análise dos processos sociais como na elaboração dos projetos políticos”. (Tradução Burgardt)

²⁶ “A identidade, nos termos anteriores, corresponde à situação dos indivíduos que integram o grupo étnico em seu acontecer regular e cotidiano. Mas, ainda que a identidade étnica seja um fenômeno social, se expressa individualmente, o que permite explicar situações nas quais um indivíduo não exerce a cultura própria de seu grupo, todavia, mantém sua identidade étnica; é o caso, por exemplo, dos migrantes”. (Tradução Burgardt)

²⁷ Cf depoimento pessoal da referida funcionária, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta Tese.

2001:21), afinal não são simplesmente classes que estão participando neste tabuleiro de xadrez cultural, mas, grupos étnicos de diferentes origens, chegados a estas ambiências em diferentes épocas. A expressão “politizada” utilizada por Hall é oportuna, uma vez que é através dela que se pode entender uma mudança identitária “negociada”. Tal como na prática política, esta negociação, como se percebe até aqui, nem sempre é equilibrada. Quanto a forma com que ocorrem estas trocas, saliento a posição de Batalla, para quem uma cultura imposta ocorre quando “ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo”²⁹ (op. cit. p. 13). É, a meu ver, a forma como têm ocorrido estas trocas, ao norte e ao sul da Serra de Pacaraima. Já no segundo caso, com relação à cultura apropriada, este autor afirma que ocorre quando “el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias”³⁰ (id. ibid.). Neste caso, as trocas culturais se caracterizam pelo respeito entre os grupos dominantes e os subalternos. Esta é a grande questão desafiadora deste processo que, ao tempo em que dá mostras de sua dinâmica, mostra, também, que não há uma forma de invertê-lo. Como diria Barbero,

“hoy nuestras identidades – incluidas las de los indígenas – son cada día más multilingüísticas y transterritoriales. Y se constituyen no solo de las diferencias entre culturas desarrolladas separadamente sino mediante las desiguales apropiaciones y combinaciones que los diversos grupos hacen de elemento de distintas sociedades y de la suya propia”³¹ (op. cit. p. 39).

Nos estudos culturais, em algumas ocasiões o índio é considerado como mais uma categoria social, urbana ou não urbana, portanto, sofre, também, uma reconfiguração cultural, pelo contato inevitável com a sociedade envolvente. Ainda segundo Barbero, “En lo que se refiere a las culturas tradicionales, campesinas, indígenas y negras, estamos ante una reconfiguración profunda de esas culturas por su puesta en comunicación, interacción e hibridación con otras culturas de país y de mundo”³² (op. cit. p. 48). Em uma outra parte do depoimento da funcionária do hotel, porém, indagada sobre a questão da demarcação de terras

²⁸ Cf já informado na primeira parte desta tese, esta pergunta eu fi-la não só para um, mas, para cinco índios, sendo um deles da etnia *arekuna*.

²⁹ “nem os elementos nem as decisões são próprias do grupo”. (Tradução Burgardt)

³⁰ o grupo adquire a capacidade de decidir sobre elementos culturais alheios e os utiliza em ações que respondem a decisões próprias”. (Tradução Burgardt)

³¹ “Hoje, nossas identidades – incluindo a dos indígenas – são cada dia mais multilingüísticas e transterritoriais. E se constituem não só das diferenças entre culturas desenvolvidas separadamente, senão mediante as desiguais apropriações e combinações que os diversos grupos fazem de elementos de distintas sociedades e de sua própria”. (Tradução Burgardt)

para os índios, esta falou que “os índios devem ter seu espaço à parte, para que possam preservar tudo o que eles têm, portanto, sou de acordo que lhes dêem terras”³³. Neste ponto do depoimento, há margem para mais de uma interpretação. Uma das leituras pode levar a crer na idéia do chamado “isolamento do índio”, uma espécie de “bantustão”,³⁴ dialogando desta forma com os que vêem o índio como um “silvícola”, que vive com aquilo que a natureza lhe oferece, dependendo apenas de seu arco e de suas flechas. Uma visão, portanto, moderna. Uma outra leitura pode sinalizar para uma certa preocupação com a própria sobrevivência do autóctone e de sua cultura, ou seja, como forma de proteger a “identidade indígena”, de forma que ele possa adquirir mecanismos de defesa contra as características culturais que possam significar uma ameaça a este como “sujeito cultural”. Esta seria uma forma, não de isolá-lo, mas, de prepará-lo para o contato, a fim de que o choque intercultural não se tornasse muito traumático. Seria neste caso um trabalho direcionado para que estas mudanças identitárias entre os índios e a sociedade envolvente, que até agora se caracterizaram por trocas culturais ocorridas de forma “imposta”, pudessem ocorrer de forma “apropriada”. Uma visão, portanto, pós-moderna. Segundo Dom Aldo Mongiano,

o futuro dos índios depende da demarcação de suas terras em área contínua. Acredita que se for permitido a esta parcela da sociedade amadurecer o relacionamento com os não índios, os resultados serão eficientes. Três ou quatro gerações depois, eles teriam consciência sobre os valores da sociedade envolvente e iriam querer desfrutar dos bens que quisessem (2000:1).

O eclesiástico se referiu à situação no lado brasileiro, porém, não deixa de dialogar com a funcionária do Hotel Colonial, quando esta afirma que “devem os índios ter seu espaço para que possam construir sua própria história”.³⁵ A construção da história a que se refere a depoente, é a própria revitalização da identidade dos grupos autóctones, passo inicial para que o contato com a sociedade envolvente não mais se torne uma ameaça à integridade cultural destes. Esta ameaça de genocídio cultural que paira sobre os grupos indígenas da Gran Sabana e mesmo aos cidadãos, parte da situação das terras que ora fazem parte do Canaima, as terras ocupadas pelos *pebán*. Como já informei, fazem parte de uma área protegida pelo Estado,

³² “No que se refere às culturas tradicionais, camponesas, indígenas e negras, estamos diante de uma reconfiguração profunda dessas culturas, através de sua comunicação, interação e hibridação com outras culturas do país e do mundo”. (Tradução Burgardt)

³³ Idem.

³⁴ Refiro-me às áreas demarcadas para as populações negras na África do Sul residirem de forma segregada, durante o regime do “apartheid” (Jonge, 1991:59).

³⁵ Cf depoimento pessoal da referida funcionária, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

porém, sem garantias que um dia, a mesma lei que deu aos índios a permissão para o usufruto do território em seu benefício, pode se voltar contra eles e permitir o acesso de empresas mineradoras para explorarem, sem qualquer controle, as riquezas minerais que se encontram no subsolo do Parque, o que pode vir a causar dois grandes impactos culturais: atentado violento à identidade do autóctone e devastação ecológica, principalmente a extinção das ricas reservas de água potável do planeta. Grande parte destas empresas mineradora é estrangeira, reflexo da dependência venezuelana, como todos os demais países da América do Sul, dos investimentos estrangeiros.

La condición de *cultura de dominación*, característica de la *cultura criolla*, es perceptible con no menor intensidad en el marco de la persistente dependencia de la *cultura criolla* respecto de otras culturas, consideradas por el criollo como más desarrolladas, y sucesoras, en este sentido, de la cultura metropolitana, cuyo pretendido monopolio refrendaba la posición social dominante de los criollos en *la estructura de poder interna de la sociedad implantada colonial*³⁶ (Damas, 2001:211).

Com relação à questão da propriedade da terra, o ato jurídico da demarcação representaria para as sociedades indígenas do Canaima e, até mesmo para os índios citadinos que migram deste para as cidades vizinhas, um grande passo dentro da resistência que estes grupos étnicos desenvolvem desde a década de 70 do século XX, contra o processo de trocas culturais impostas. Até o presente, alguns fatores ainda se colocam diante desta aspiração indígena, sobre a qual Arvelo-Jimenez ilustra da seguinte forma: “Até agora, a única garantia aos indígenas era uma lei de reforma agrária, segundo a Constituição antiga, que dizia que os recursos do solo, os recursos naturais e as águas eram dos índios, mas, em pequenos parcelamentos. Agora é um território contínuo no qual se deveria manter este mesmo princípio” (2001:2). A homologação de uma área contínua, portanto, seria uma resposta aos problemas advindos da própria transformação do Canaima em Parque Nacional, problemas estes já alertados por Urbina:

Una de las políticas que ha afectado recientemente al desenvolvimiento tradicional de los Pemón há sido la declaración del Parque Nacional Canaima, la cual afectó particularmente los agregados regionales Pemón-Kamarakoto y Pemón-Arekuna. Esta situación ha traído como consecuencia la imposición de una serie de restricciones a la

³⁶ “A condição de *cultura de dominação*, característica da *cultura criolla*, é perceptível com não menos intensidade no quadro da persistente dependência da *cultura criolla* frente a outras culturas, consideradas pelo criollo como mais desenvolvida e sucessora, neste sentido, da cultura metropolitana, cujo pretendido monopólio, referenda a posição social dominante dos criollos em relação *a estrutura de poder interna da sociedade implantada colonial*”. (Tradução Burgardt)

población tribal, particularmente relacionadas con su desenvolvimiento económico ecológico, tales como prohibiciones de talar, quemar y cazar³⁷ (op. cit. p. 137).

As proibições às quais Urbina se refere, segundo o estudioso, provisoriamente haviam sido levantadas pelo governo venezuelano (id. p. 146). A transformação do Canaima em Parque Nacional, mesmo se constituindo em um passo inicial e fundamental para a demarcação futura, entra em choque com o problema destas restrições que, caso persistam, afrontam aspectos identitários importantes dos grupos *pemón*. Por um lado o governo dá com uma mão, por outro retira com a outra. Enquanto é apenas o turismo ecológico o responsável pelas atuais trocas culturais entre autóctones e sociedade envolvente, há um mínimo de controle e as mudanças identitárias se processam, aparentemente, sem grandes traumas, ainda que de forma desigual e excludente. Conforme um depoente indígena *arekuna*, “o turismo não prejudica nossa identidade, pois, temos muita consciência de nossos valores e os turistas nos respeitam”.³⁸ Ora, este é apenas um habitante do parque, entre os que o turismo oportunizou trabalho, o que não ocorre com a maioria, que continua tendo na mineração, a oportunidade da sobrevivência. O próprio ato de ter que abandonar a região do Parque e ir praticar a mineração em suas cercanias, quando não em seu interior, de forma clandestina, ou outras atividades, fora de seus padrões tradicionais, já se consubstancia o desrespeito ao autóctone, uma vez que se configura uma violência cultural contra este. Refiro-me à violência pelo fato que o abandono do Parque por parte destas populações, a exemplo das que se deslocam para as cidades, implica em aceitar programas governamentais de transferência de populações indígenas para outros lugares, obrigando-as a viver em um ambiente muito distinto de seu ambiente sócio-cultural, apressando, desta forma, uma mudança brusca na sua identidade. Estes programas governamentais estão, segundo Urbina,

forzando a la población tribal al abandono de su patrón de asentamiento tradicional, ya que los centros poblados se encuentran distantes de las áreas selváticas aprovechables para la agricultura tradicional. Este programa ejecutado por el Ministerio de Sanidad y la Gobernación del Estado Bolívar no ha tomado en consideración la opinión de técnicos competentes³⁹ (id. p 137).

³⁷ “Uma das políticas que afetou, recentemente o desenvolvimento tradicional dos Pemón foi a declaração do Parque Nacional Canaima, a qual afetou particularmente os agregados regionais Pemón-Kamarakoto e Pemón-Arekuna. Esta situação trouxe como consequência a imposição de uma série de restrições à população tribal, particularmente relacionadas com seu desenvolvimento econômico ecológico, tais como proibições de cortar, queimar e caçar”. (Tradução Burgardt)

³⁸ Cf depoimento pessoal de um guia turístico *arekuna*, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

³⁹ “Forçando a população tribal ao abandono de seu padrão de moradia tradicional, já que os centros povoados se encontram distantes das áreas de selva aproveitáveis para a agricultura tradicional. Este programa executado pelo

Isto vem justificar algumas das palavras da já aludida funcionária do Hotel Colonial, a qual venho me referindo: “Os índios se integram à “civilização” porque não têm recursos, não têm ajuda. Os órgãos governamentais são os principais culpados pela invasão do espaço indígena”.⁴⁰ Se por um lado ela justifica as estratégias de sobrevivência do índio, pois, se integram á sociedade envolvente por razões alheias a eles, por outro retoma a questão do assistencialismo, o que, aliás, como já discorri, parece ser a grande estratégia do Estado para mantê-los sobre controle, afinal, “eles não têm recursos”. Quanto à idéia de culpar os órgãos governamentais, vejo como uma reprodução da idéia de “tutela”, que constrói para o índio uma identidade totalmente subalterna, desqualificando-o como sujeito e apagando sua cidadania.

Estas trocas que caracterizam verdadeiros atentados contra as populações autóctones, pois as forçam a mudanças em aspectos importantes de sua identidade, não ocorrem somente pela saída do índio de sua terra, com destino às habitações oferecidas pelos órgãos governamentais, ou para os centros urbanos, mas, pelo acesso de populações *criollas* que se fixam nas terras indígenas e instalam comércio (Cousins, op. cit. p. 145). É uma verdadeira troca que, como tenho repetido, caracteriza toda a desigualdade que ocorre, ainda que de forma sutil, na fronteira étnica entre estas culturas com identidades antagônicas, que têm se caracterizado pela disputa territorial. Além do mais, o comércio de ouro tem sido um dos grandes problemas para as populações do Canaima. Se o árduo trabalho na mina já é penoso para o autóctone, pela exploração a que tem que se submeter, penosa se torna a venda do produto do trabalho, uma vez que, segundo Cousins, “el indígena está especialmente expuesto a los compradores poco escrupulosos quienes han desarrollado “mil maneras” de robar”⁴¹ (id. *ibid.*).

Apesar disto, há sinalizações sobre a consideração que a estas culturas são dispensadas, quando leio as palavras de Barbero, ocasião em que este autor se refere às classes minoritárias: “Pero a su vez esas culturas tradicionales cobran hoy una vigencia estratégica en la medida en que nos ayudan a enfrentar el trasplante puramente mecánico de otras culturas

Ministério da Saúde e do Governo do Estado Bolívar não levou em consideração a opinião de técnicos competentes”. (Tradução Burgardt)

⁴⁰ Cf depoimento pessoal da referida funcionária, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁴¹ “O indígena está especialmente exposto aos compradores pouco escrupulosos, que desenvolvem “mil maneiras” de roubar”. (Tradução Burgardt)

del mundo, a la vez que, en su diversidad deshistorizada de la modernización y su presión homogenizadora”⁴² (op. cit. p. 48). Lembrei-me, ao ler estas palavras, de um comentário que ouvi na maloca da Maturuca, na TIRASOL, ocasião em que o sistema de trocas materiais entre as comunidades indígenas chamou a atenção de um não índio: “nossa sociedade teria muito que aprender com os índios”. Creio que, mesmo que os costumes indígenas possam não chamar a atenção dos integrantes da sociedade envolvente, mesmo que esta sociedade não se aproprie destes costumes, o próprio fato de, diariamente, os jornais de Boa Vista publicarem as mais diferentes opiniões sobre a questão do índio ter ou não ter o direito à terra, já se configura a troca de caracteres identitários entre o autóctone e a sociedade envolvente na invisível politicidade destas trocas, com o conseqüente e já aludido processo de hibridação cultural, lentamente inculcado na população através destes embates culturais, os quais interferem decisivamente na mudança da identidade nacional. As características indígenas já são perceptíveis na população não indígena e, mesmo que estes, ou em Boa Vista ou em Bolívar, não admitam esta percepção, o ato de eles próprios dançarem o *calypso* e o *boi-bumbá*, já os identifica com estes grupos étnicos. “É na emergência dos interstícios – sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (Bhabha, op. cit. p. 20). Mas, foi em Santa Elena de Uairén que percebi, próximo ao centro da cidade, um exemplo destas negociações interculturais. Uma moderna empresa de turismo optou por construir o prédio, mesmo com material diferente, porém, no formato das habitações típicas dos índios *pemón* (foto 55).

Além de ser um argumento estimulante para a atividade turística – “visitem a *rota selvagem* e conheçam os autóctones da etnia *pemón* indo até os *tepuyes*” – demonstra o quando a hibridação cultural tem sido um fator determinante na formação dos traços identitários, desta região onde, mesmo com o índio sendo colocado na marginalidade, sua cultura emerge da exclusão e se impõe à “cultura dominante”.

No capítulo anterior abordei a música, ou seja, a arte musical como um elo muito importante no transporte dos ventos caribenhos que da Guayana sopram “selva adentro”. Cabe, também, nesta questão da identidade cultural, tecer algumas considerações sobre o

⁴² “Por sua vez, essas culturas tradicionais cobram hoje uma vigência estratégica na medida em que nos ajudam a enfrentar a transformação puramente mecânica de outras culturas do mundo, uma vez que, em sua diversidade, elas representam uma resposta fundamental à pretendida universalidade deshistorizada da modernização e sua pressão homogeneizante”. (Tradução Burgardt)

modo como os ritmos musicais se tornam importantes neste contexto de mudanças identitárias.



Foto 55 – Sede da Empresa de Turismo “Ruta Salvaje”, projetada e construída pelo artista Pablo Artal, residente em Santa Elena de Uairén. (Foto Burgardt)

Se o Calypso é uma construção musical onde houve a colaboração de negros antilhanos, *criollos* e índios,⁴³ há um movimento cultural que está levando o forró para as malocas. Percebi ao visitar as malocas da TIRASOL, ocasião em que o CDROM mais ouvido em janeiro de 2005 era “Caxiri na cuia, o forró da maloca”,⁴⁴ produzido pelo CIR, juntamente com outras entidades, no qual os cantores e músicos são indígenas *makuxi*. Pelo que percebi através de algumas sondagens junta as emissoras de rádio de Boa Vista, à época, com exceção da Rádio Monte Roraima, as demais não tocavam as músicas deste CD para o público,⁴⁵ uma vez que todas as composições cobram a “homologação da TI”, como por exemplo o estribilho e um dos versos da composição de Francisco da Silva, intitulada “Nós queremos nossa terra homologada”:

Nós queremos nossa terra homologada
Lula presidente assina!
Assinando vamos juntos convidamos
Lula presidente festejar (bis)
Nós queremos nossa terra homologada
Chega maus parentes festejar

⁴³ Cf depoimento pessoal do jornalista Hugo Mendoza, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁴⁴ Cf Artísticos Ltda/ME. Caxiri na Cuia: O forró da maloca. CK2000 Produções Fonográficas Ltda/ME, Boa Vista, 2004.

⁴⁵ Não estou incluindo entre estas a Rádio Roraima, pois, não fiz contato com nenhum integrante desta Emissora.

Todos nós queremos nossa terra homologada
Lula presidente assina!

Além de reiterar a cobrança da homologação, as letras que foram compostas para as músicas passaram a narrar, em ritmo de *forró*, todo o sentimento acumulado em trinta anos de lutas, período em que, em algumas ocasiões alguns índios perderam a própria vida, o que se percebe na capa do CD, onde se encontra uma dedicatória nos seguintes termos: “Este trabalho é dedicado ao *macuxi* Aldo da Silva Mota, assassinado em 2003, por defender a sua terra Raposa Serra do Sol”.⁴⁶ Refere-se a produção da obra ao último índio *makuxi* morto e enterrado em uma “cova rasa”, nas proximidades de uma fazenda, nos conflitos ocorridos após a publicação da Portaria 820, de dezembro de 1998, que demarcou a TIRASOL em área contínua e, pelo que alguns estudiosos publicam, houve tentativas da polícia de Roraima em encobrir o fato, conforme escreveu Moreira:

O lamentável assassinato do indígena Aldo Mota Macuxi envergonhou a todos, quando o IML de Brasília esclareceu as condições de sua execução, após o laudo falso do IML local. Estes atos, assim como a destruição de roças e casas de famílias indígenas por tratores dos rizicultores, envergonha novamente o Estado de Roraima, que passa por um processo difícil de moralização de suas instituições.⁴⁷

O fragmento discursivo acima, ao tempo em que denuncia uma manobra política dos órgãos de segurança de Roraima, reproduz o cenário do período em que os índios passaram a cobrar a retomada de suas terras, o que, também, eles ilustram em uma outra música, de autoria de Odílio José de Souza, intitulada “Sofrimento é demais”, cuja letra é a seguinte:

Sofrimento é demais
Já não dá para suportar
Queremos a nossa paz
A nossa terra homologar.
Homologação, homologação
*Terra Indígena Raposa Serra do Sol (bis)*⁴⁸
Não queremos nenhum **posseiro**
Que só trazem **destruição**
Chega de sermos **enganados**
Pois só queremos a homologação.
Não queremos **área bloqueada**
Nós temos filhos para trabalhar

⁴⁶ Cf Artísticos Ltda/ME. Caxiri na Cuia: O forró da maloca. CK2000 Produções Fonográficas Ltda/ME, Boa Vista, 2004.

⁴⁷ Cf MOREIRA, Elaine. Crimes na terra de Makunaima... entre plantações e populações, publicado em http://www.cir.org.br/artigos_crimes_26112004.asp

⁴⁸ A parte em itálico é o estribilho.

Só queremos a nossa terra
Área contínua Raposa Serra do Sol.(grifos meus)⁴⁹

Se por um lado os indígenas da TIRASOL proporcionaram um sinal importante da chamada “mutação identitária”, mutação esta que, pela forma proposta, se caracteriza como apropriada, ou seja, pela própria vontade optaram por reiterar através de um ritmo musical não indígena, a homologação de suas terras, um problema atinente aos índios, há grupos antiindígenas que preferem a direção oposta. Refiro-me ao grupo de *forró* popularíssimo em Roraima, chamado “Pipoquina de Normandia”, de Boa Vista. Este grupo apresenta uma posição bastante contrária à reiteração do grupo dos *makuxi* quando, em uma de suas composições, compôs os seguintes versos:

Não sou preconceituoso
Mas certas coisas não aceito
Se o índio é igual a gente
Por que ele tem mais direito?
Roubar gado, tocar fogo em ponte
Pro índio é uma diversão
Rouba tudo do fazendeiro
E ainda quer demarcação
Área contínua não
O índio tá querendo ser nosso patrão⁵⁰ (grifos meus) (BRUM, op. cit. p. 85).

Com relação a este discurso musical, resalto que há a clara intenção de chamar a atenção para certos detalhes culturais que têm contribuído para que se construa uma identidade com feições racistas, tais como, considerar o índio como responsável pelo “roubo de gado”. Esta imagem passou a ser difundida na ocasião em que o índio matava alguma rês do fazendeiro como represália pela destruição que o gado provocava no roçado da maloca conforme escreveu Girardi: “Com frequência são os rebanhos do branco que invadem as propriedades do índio, arruinando-lhe até as pequenas plantações, donde ele tira uns poucos recursos de sustento” (1988:16). Segundo vários trabalhos, isto ocorria com muita frequência, o que bastou para que o índio fosse estigmatizado como “ladroão de gado” (Diocese de Roraima, 1990:8). Já o incêndio das pontes, foi uma das formas de pressão, entre outras, dos indígenas para apressar a demarcação da TIRASOL, o que não deixou de causar uma certa

⁴⁹ Cf Artísticos Ltda/ME. Caxiri na Cuia: O forró da maloca. CK2000 Produções Fonográficas Ltda/ME, Boa Vista, 2004.

⁵⁰ Não há registros do título do CDROM, nem detalhes sobre esta composição.

preocupação por parte da Igreja Católica local, uma vez que alguns missionários foram acusados de incitar os índios a praticarem tais atos, preocupação expressa em um Comunicado da CNBB, onde Dom Aldo Mongiano assim escreveu:

Em relação do conflito na área do Cotingo, em que Missionários e a Diocese estão sendo acusados de manobrar os índios para executar atos de violência, tais como: derrubada de torres de telefonia, queima de pontes e destruição de cercas, vimos em público para os seguintes esclarecimento: primeiro: que as acusações, graves e levianas, são infundadas, isto porque a Diocese não está envolvida e nem fomenta tal conflito. (...)” (1995:186).

Sobre a expressão “rouba tudo do fazendeiro e ainda quer demarcação”, também constante na letra da música, é uma reprodução da idéia que os meios de comunicação procuram difundir no cotidiano de Boa Vista, ou seja, que “o Estado de Roraima vai se tornar inviável porque será todo demarcado para os indígenas”. Esta preocupação foi amplamente divulgada em Boa Vista nos dias subseqüentes à assinatura da já aludida Portaria 820, quando se percebe a preocupação dos produtores rurais de Roraima, no primeiro parágrafo de um manifesto publicado nos jornais da capital roraimense: “Com a demarcação da área Raposa/Serra do Sol pretendida pela FUNAI, de forma contínua, o anúncio, agora, da demarcação de mais sete novas áreas pela FUNAI/CIR. E, finalmente, o bloqueio das vias de acesso às áreas produtivas, veiculados extra-oficialmente pelo CIR, fatores esses que geraram o completo caos no setor produtivo de Roraima” (Folha de Boa Vista, 1999:1).

Houve nestes dois exemplos duas apropriações culturais, as chamadas trocas. Em um ambiente onde há indícios muito fortes de racismo, mais uma vez a chamada “magia da música” conseguiu congrega duas ideologias antagônicas. É a manifestação dos hibridismos que, como se percebe nestes exemplos musicais, se não exterminam os antagonismos estimulados pela ideologia e pelos interesses econômicos, encarnam novos caracteres identitários que podem modificar as relações interpessoais e intergrupais, sugerindo novas feições culturais à cidade. Segundo Barbero,

lo que nos devuelve a la multiculturalidad de la ciudad, es que es en ella mucho más que en el Estado donde se encardinan las nuevas identidades hechas de imaginarias nacionales, tradiciones locales y flujos de información transnacionales, y donde se configuran nuevos modos de representación y participación política, es decir, nuevas modalidades de ciudadanía. Pues las fronteras entre posiciones hoy no son sólo borrosas sino móviles, trasladándose de uno a otro campo, desplazando el sentido de las identidades culturales – etnias, razas, géneros – tanto como el de las ideologías políticas,

confundiéndolas y encabalgándolas⁵¹ (op. cit. p. 40).

A arte musical, portanto, como já considerei no capítulo anterior, apresenta a propriedade de ultrapassar limites, de abrir espaços para uma negociação mais igualitária entre os grupos dominantes e subalternos. Se as letras disparam farpas e denunciam injustiças, o ritmo do forró, ambigualmente, ameniza e se consolida como interlocutor entre estas culturas diferentes. Normalmente, ao dançar, não se faz ao som da letra, mas, no ritmo da música. Segundo Cárdenas, “la relación arte/identidad obedece a un patrón sumamente inestable y bastante complejo que, lejos de funcionar como un binomio fijo, se moviliza de acuerdo con itinerarios simbólicos que cubren, encubren y recubren las prácticas artísticas”⁵² (2001:379).

Estudar uma identidade, observar os aspectos identitários de um grupo étnico, entender estas negociações originadas nestas experiências subjetivas que se processam nas trocas que ocorrem no limiar da fronteira étnica, configura-se no desafio de conhecer todo um contexto que se pode chamar de “complexo identitário nacional”. A medida em que se identifica uma característica cultural em um determinado grupo étnico, é porque se está identificando-a em relação a outro ou a outros, já conhecidos. Com muita propriedade, Erminy se refere a este aspecto com as seguintes palavras:

Por esa condición de ser un concepto relacional, el conocimiento de una identidad implica conocer el contexto en el que se sitúa y se desenvuelve lo identificable. La identidad personal, la étnica, la cultural, la nacional, la regional, son históricas todas (aunque admitan y contengan matices transhistóricos), pero para su comprensión no bastaría con conocer su historicidad. Porque incluye también componentes no reductibles a lo histórico, como lo psíquico, lo biológico, lo mítico, etc⁵³ (op. cit. p. 483).

Consoante as explorações que procedi nas ambiências urbana e rural, procurando interpretar as relações identitárias entre estes grupos que nelas interagem, através de um

⁵¹ “o que nos devolve a multiculturalidade da cidade é que é nela, muito mais que no Estado, onde se encarnam as novas identidades feitas de imaginários nacionais, tradições locais e fluxos de informações transnacionais e de onde se configuram novos modos de representação e participação política, isto é, novas modalidades de cidadania. Pois, as fronteiras entre posições, hoje, não são só apagáveis, senão móveis, deslocando-se de um a outro campo, mudando o sentido das identidades culturais – etnias, raças, gêneros – tanto como o das ideologias políticas, confundindo-as e sobrepondo-as”.

⁵² “A relação arte/identidade obedece a um padrão sumamente instável e muito complexo que, longe de funcionar como um binômio fixo, se mobiliza de acordo com caminhos simbólicos que cobrem, encobrem e recobrem as práticas artísticas”. (Tradução Burgardt)

⁵³ “Por essa condição de ser um conceito relacional, o conhecimento de uma identidade implica conhecer o contexto com o que se situa e se desenvolve o identificável. A identidade pessoal, a étnica, a cultural, a nacional, a regional, são históricas todas (ainda que admitam e contenham matizes transhistóricos), mas, para sua compreensão, não bastaria conhecer sua historicidade. Porque inclui, também, componentes não redutíveis ao histórico, como o psíquico, o biológico, o mítico, etc”. (Tradução Burgardt)

estudo da história de contato entre eles, suas diferenças e antagonismos, percebi que entender a construção de uma identidade híbrida a partir de um contexto cultural complexo cobra uma análise profunda na questão da formação social. Não tenho tido a presunção de construir um “conceito de identidade”, mas, contento-me em entender de que forma esta nova identidade interfere no *conjunto cultural da grande nação*, a partir do limiar da fronteira étnica, *locus* privilegiado onde a cultura nacional se transfigura, hibridiza e questiona velhos e novos valores, sobre os quais passo a discorrer nas páginas do capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3

AUTODETERMINAÇÃO: ENTRE A TUTELA E A SOBERANIA

Após ter reinterpretado a nação, à luz de novos paradigmas culturais e analisado a formação de novas identidades “impuras” e “provisórias”, emergidas destes, passo a analisar alguns fatores que, pela relevância com que têm sido considerados historicamente e, também, porque são fatores que provocam conflitos e produzem marcas profundas nos dois lados da Serra de Pacaraima. Apresentam, na rotina da vida cotidiana, sinalizações da emergência de novos valores, valores estes que ainda encontram uma certa resistência por parte de correntes de tendência ditas mais reacionárias. “A diversidade cultural implica, por outro lado, no fato de que é dela que advém o aperfeiçoamento humano; é justamente através do contato de umas culturas com outras que se realiza a própria condição humana. Esta não existe se não pelo sistema de comunicação e da troca entre grupos diferentes” (Barbosa, 2001:432). Quando me refiro a estes novos valores, resultantes destas trocas culturais, tão caras à nação, que fundamentam a emergência de novos modelos identitários, lembro que já fazem parte de um novo contexto, onde já não há mais lugar seguro para a existência de certas práticas que, apesar de fazerem parte de um arraigado discurso, aparentemente, estão fadadas à diluição ou a resignificação. “Em suas formas atuais, desassossegadas e enfáticas, a globalização vem ativamente desenredando e subvertendo cada vez mais seus próprios modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites e, nesse processo, elucidando as trevas do próprio “Iluminismo” ocidental” (Hall, 2003:44). Há, pelo que percebo a luz da pesquisa que realizei, alguns pontos tratados de forma diferente em um e outro plano, porém, há evidências que os Estados Nacionais brasileiro e venezuelano têm utilizado estratégias semelhantes para enfrentarem os novos sopros dos “ventos pós-modernos”, embora estas sociedades ainda oferecem certas resistências peculiarizadas, diante dos múltiplos indícios de iminência de novas nações que ora tendem a emergir com a chamada “consciência nacional”. Nesta emergência, lembro da oportuna colocação de Nery: “Enfim, todos os elementos culturais que, de um modo ou de outro, foram “deixados de lado” ou “folclorizados” em detrimento da cultura do “civilizado”, devem ser retomados” (1987:12). Insistentemente tenho me referido as tendências destas sociedades a terem suas culturas reavaliadas, em função da ascensão de novos sujeitos culturais, com novas identidades que, fragmentadas e híbridas, são, também, móveis, ou seja, vão sendo modificadas de acordo com

a dinâmica cultural a que estão sujeitas e, com mais constância esta dinâmica configura um movimento no sentido periferia-centro. Segundo Bhabha, “cada vez mais o tema da diferença cultural emerge em momentos de crise social, e as questões de identidade que ele traz à tona são agonísticas; a identidade é reivindicada a partir de uma posição de marginalidade ou em uma tentativa de ganhar o centro: em ambos os sentidos, ex-cêntrica” (op. cit. p. 247).

Na primeira parte deste trabalho ressaltai, entre outros fatores, os problemas que a exploração mineral tem causado para os povos indígenas que vivem no interior do Canaima, ressaltando a questão da poluição dos rios pela utilização do mercúrio, o que se torna uma ameaça muito grande às reservas de água doce (potável) do planeta, as quais poderiam ser mantidas, bastando que para isto houvesse respeito à legislação que regula a existência do Parque Nacional. Neste aspecto, considero como um fator importantíssimo embora não esteja dentro do perímetro do Canaima, mas, nas suas cercanias, a proteção dos mananciais destas reservas de água. Alertando para a necessidade desta proteção contra a poluição das águas dos rios que passam nas terras dos *yanomami*, Kanaú, alega que “os recursos hídricos são um outro referencial importante. Deve-se preservar as nascentes dentro da área. Seria bastante contraditório se os mananciais d’água, ficando fora do território, fossem poluídos pelo mercúrio dos garimpos e passassem pelas terras indígenas” (1995:14). A mesma regra, a meu ver, tem validade para a situação do Canaima, onde os *pemón* enfrentam o mesmo problema. Cabe aos responsáveis pelos grandes projetos dialogarem com as lideranças indígenas antes da execução dos trabalhos, o que, pelo que se percebe, na prática não tem ocorrido. Um dos maiores exemplos locais foi a própria construção do “linhão de Guri”, ocasião em que os índios só foram “comunicados” após a assinatura do Tratado entre os dois Estados. Os índios, segundo Barbosa, “devem ser também convidados para as mesas de negociações para oferecerem suas lições sobre os cuidados com a Mãe Terra e compartilhem com as demais sociedades sua visão de mundo para um mundo melhor” (op. cit. p. 439). Além do mais, a construção de represas, a exemplo da mineração e suas conseqüência desastrosas, entre outros grandes projetos para a região limítrofe com esta área protegida, afeta diretamente as comunidades autóctones.

El último gran proyecto, cuyas primeras evaluaciones se están haciendo recientemente, sería un trasvase de las aguas del Caura al Paragua, con las cuales se pretende surtir y maximizar la utilización de la capacidad instalada en el sistema de represas de Bajo Caroní (Macagua I y II, Guri y Caruachi). Este proyecto afectaría directa e indirectamente a Ye’kwana, Pemón y Sanema, este último uno de los pueblos

indígenas más fráguas de las tierras bajas suramericanas”¹ (Mansutti Rodríguez e Monterrey, op. cit. p. 292).

A análise destes velhos problemas à luz dos novos paradigmas culturais, cobra-me uma retomada na questão da “nação”, pois, a partir da formação de uma nova consciência nacional, construída sobre os escombros do nacionalismo, é que se espera a consolidação de novas práticas culturais, capazes de reavaliarem o papel do público e do privado no efetivo processo de desenvolvimento, onde há uma expectativa de uma revalorização da questão das áreas protegidas e se consolide uma maior proteção dos direitos dos povos indígenas, partindo da idéia que, a autodeterminação, almejada por estes grupos étnicos não é compatível com a tutela. Segundo Barbosa, “nessa necessária reformulação das relações entre poderosos e dominados inclui-se também a necessária revisão das relações com os povos indígenas que devem ter os direitos (...) garantidos sem truques nem ressalvas que desnaturem sua concepção original” (op. cit. p. 439). O antagonismo entre estas duas noções (tutela/autodeterminação) é um problema que tem que ser ultrapassado na *construção de uma nova nação, pluriétnica*. Procuo evitar a expressão “reconstrução”, uma vez que esta pode significar apenas uma “remodelagem” erigida sobre a própria raiz, ao passo que a “construção de uma nova” requer um rompimento substancial com as estruturas modernas, fortemente enraizadas no nacionalismo. A tutela, na verdade não constrói o novo, mas, prepara-o para a extinção ou para a diluição. Referindo-se às minorias étnicas do Brasil, Nery afirma que estas têm procurado “reconstruir essa identidade que há quatro séculos está sendo destruída, revivendo tradições culturais e religiosas, buscando recuperar seu próprio código lingüístico, buscando formas de se gerir economicamente de maneira que lhes for mais conveniente, enfim, buscando sua autodeterminação” (op. cit. p. 8). Somente desta forma se pode, a meu ver, pensar uma nova nação. No caso brasileiro,

“a *tutela* da União sobre os índios é a materialização jurídica desta ambigüidade na relação Estado/povos indígenas. Existindo para proteger os povos indígenas de nossa sociedade – isto é, sendo formalmente uma garantia de simetria no seio de uma relação assimétrica (índios/brancos) -, a tutela tem sido concebida pelo Governo como um

¹ “O último grande projeto, cujas primeiras avaliações estão sendo feitas recentemente, seria uma transposição das águas do Caura ao Paraguai, com as quais se pretende surtir e maximizar a utilização da capacidade instalada no sistema de represas do Baixo Caroní (Macagua I e II, Guri e Caruachi). Este projeto afetaria direta e indiretamente aos Ye’kwana, Pemón e Sanemá, este último um dos povos indígenas mais fráguas das terras baixas sul-americanas”. (Tradução Burgardt)

instrumento de poder sobre os povos indígenas: poder de lhes calar a boca, de lhes diminuir os territórios, de lhes tolher os movimentos” (Viveiros de Castro, 1983:237).

Com relação à tutela, acho importante a posição do CIMI, quando ressalta que aparentemente “reduz o índio a uma condição humilhante de relativamente incapaz, como o menor, sendo ele membro de um povo milenar, naturalmente sujeito dos mesmos direitos que qualquer povo do mundo”² (CNBB, 1978:1005). Cabe analisar aqui o trabalho da FUNAI que, aparentemente, em relação ao modelo de assistência às comunidades autóctones, apesar de ser uma assistência com características de tutela, tem tido um grande progresso em relação aos anos anteriores, ocasião em que a tutela foi a característica principal da assistência aos índios. “Erwin Frank, antropólogo da Universidade Federal de Roraima, “considera precárias todas as ações desenvolvidas pela Funai. Aqui é pior devido a aversão que a sociedade do Estado tem pelo órgão indigenista” (Folha de Boa Vista, 2001:4). Segundo este, “chegou ao extremo das pichações “Fora Funai”. Dizer Fora Funai é o mesmo que dizer não queremos a Constituição Brasileira porque ela é um órgão federal” (id. *ibid.*). Porém, percebo, à luz de meu trabalho de pesquisa, que esta instituição governamental já tem demonstrado, com algumas ressalvas, em tempos mais recentes, uma maior atuação na efetiva defesa dos interesses dos povos indígenas, até mesmo pela ascendência de novos dirigentes, em todos os níveis, notoriamente mais coerentes com os fins institucionais, cabendo também registrar que, no Brasil tem havido um maior fortalecimento das instituições democráticas, o que fortalece a liberdade dos dirigentes no processo decisório. O que me leva a perceber esta mudança é a posição que têm tomado não só os Presidentes da instituição, mas, também, os Administradores Regionais de Roraima, principalmente quando se observam alguns discursos e se verificam novas práticas administrativas destas autoridades, onde o exemplo mais recente foi a questão do processo “demarcação/homologação” da TIRASOL, ocasião em que esta instituição, entre a demarcação e a homologação, sempre esteve dialogando com as ONGs que pressionaram o governo brasileiro até o ato homologatório. Justifico esta colocação pelo fato de que nos ataques sofridos pela Igreja Católica e pelas ONGs em Roraima, os opositores à homologação sempre atacaram, também, a FUNAI. Em março de 2000, foi perguntado ao então presidente desta instituição Carlos Frederico Marés se esta instituição estava servindo a interesses internacionais, a fim de inviabilizar o desenvolvimento da Amazônia, pela demarcação de imensas áreas indígenas, o qual respondeu: “É um equívoco essa afirmação de qualquer

² Parecer solicitado pela CNBB ao CIMI, sobre a questão da emancipação do índio.

pessoa que diga que a Funai serve a grupos internacionais. Ao contrário, a Funai serve as populações indígenas. E ao servir a essa população, está servindo a um dos mais fracos elementos da composição cultural nacional” (Folha de Boa Vista, 2000:1). Esta pergunta foi feita na ocasião de uma visita desta autoridade à capital de Roraima, quando um grande número de lideranças indígenas contrárias ao CIR pedia a expulsão das ONGs e dos padres da Igreja Católica das áreas indígenas. Seria a repetição do que já havia ocorrido em 1979, quando os missionários católicos foram expulsos das áreas indígenas em Roraima, por determinação do então Presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo, conforme escreveu Dal Ben: “1979 também foi ainda um ano duro. As autoridades proibiram aos missionários a entrada no território índio. O bispo intervém com firmeza, apoiado por toda a Conferência Episcopal Brasileira, reivindicando aos missionários o direito de evangelizar os índios” (op. cit. p. 10).

Retomando a questão da tutela, o tipo de assistência mais comum dispensada pelos Estados aos povos indígenas, lembro que esta não conduz estes povos a uma plenitude cultural. Além do mais, para que a “tutela” possa evoluir para uma “autodeterminação”, creio que cabe ao movimento indígena, as ONGs e a sociedade civil reiterarem o cumprimento das legislações em vigor, em ambos os lados da fronteira política entre os dois Estados Nacionais. Para Viveiros de Castro, a tutela

“não é isenta de ambigüidades, de manipulações e que se funda, em última análise, no fato da dominação; (...) não reconhece com nitidez a existência das sociedades indígenas, mas apenas dos “índios” como indivíduos; que pressupõe uma concepção evolucionista e positivista da relação sociedade indígenas/nacional, norteadas como está para a “integração” das primeiras nesta última” (Viveiros de Castro, op. cit. p. 241).

Com relação às palavras do autor, ressalto que foram escritas ainda durante a vigência do antigo Estatuto do Índio (Brasil), porém, o trabalho do Estado brasileiro e, aparentemente o venezuelano, pelo que percebi nas análises das várias visões sobre o índio, veiculadas nos mais diversos discursos e, também, nas entrevistas que procedi nos dois lados da Serra de Pacaraima, indicam que a prática da tutela ainda está bem enraizada na política de trabalho das organizações governamentais encarregadas da “proteção do índio”. “Mas, é preciso superar a tutela que se arvora num direito de propriedade sobre o índio, impedindo-o de se autodeterminar, dificulta seu contato com missionários e antropólogos e fecha os olhos à penetração de exploradores e prostituidores” (CNBB, 1978:1005-1006). Este fragmento

discursivo ressalta as dificuldades enfrentadas pelas organizações que, há décadas, se dedicam à saúde e à educação indígena, bem como às pesquisas e levantamentos visando a identificação de terras indígenas, na maioria das vezes vistos com suspeição pelos órgãos governamentais. Estas suspeições, inclusive, já foram motivo de expulsões de antropólogos de algumas áreas indígenas (Baines,1992:7). Se há organizações que, de forma distinta dos órgãos estatais, desenvolvem um trabalho efetivo de promoção dos povos indígenas, segundo pude identificar nas pesquisas que realizei para elaboração deste trabalho, são, com algumas exceções as ONGs. O assistencialismo promovido por parte de não poucas organizações, estatais e algumas religiosas, não é condizente com a autodeterminação e sim mantém os indígenas tutelados, dependentes, sem vontade própria. Portanto, a omissão do Estado tem sido a principal responsável pelo surgimento das ONGs, nacionais e internacionais, organizações estas que têm estado na vanguarda das lutas dos povos indígenas, inclusive procurando, em várias ocasiões, apoio nos organismos internacionais. Não vejo uma atitude muito coerente, portanto, por parte dos Estados Nacionais, na ocasião em que, através de seus representantes, tecem críticas aos trabalhos desenvolvidos por estas organizações, acusando-as de trabalhar para a “internacionalização da Amazônia”. Segundo Little, “em geral cada grupo pega os atores internacionais que não gosta e fala isto. O governo de Roraima, por exemplo, fala que as ONGs querem internacionalizar a Amazônia, mas, empresa internacional, não, esta dá emprego, não entra na internacionalização. Isto é mais um manto ideológico para encobrir interesses particulares”.³ Percebe-se que, a medida em que os agentes públicos não mostram competência gerencial, abrem espaço para que estas organizações, que não são somente estrangeiras, mas, a maioria é brasileira, tenham que suprir as carências causadas pela omissão da sociedade política da nação. Uma das grandes dúvidas levantadas, principalmente nos discursos políticos, é a origem das verbas utilizadas pelas ONGs. Segundo um antropólogo com o qual tive a oportunidade de manter um colóquio sobre esta questão, falou-me sobre estas verbas que, segundo ele “nos países ricos, há a cultura da filantropia, o que ainda não é muito comum entre os empresários ricos do Brasil, através da qual grandes somas de recursos são doadas a estas organizações que utilizam-nas no desenvolvimento de projetos em regiões carentes. Além do mais, estas doações asseguram desconto no imposto de renda dos doadores”.⁴ Percebe-se, ainda, que há nos “países ricos” sinalizações de uma mudança na mentalidade de alguns integrantes das elites, principalmente com relação à questão da

³ Cf depoimento oral do antropólogo, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁴ Cf colóquio com um antropólogo da Universidade de Brasília.

preservação ambiental. Uma das evidências desta mudança é a elaboração da chamada “Carta da Terra”, ocorrida em 24 de março de 2000, na UNESCO, em Paris, que foi aprovada depois de oito anos de discussão em todos os continentes e terá o mesmo valor da Declaração Universal dos Direitos Humanos (Boff, 2004:109). Arvelo-Jimenez é um pouco mais cautelosa a respeito das idéias ambientalistas oriundas das sociedades do hemisfério norte, o que deixa dúvidas quanto à crença na intenção destas elites, muito embora seu discurso, do qual separei um fragmento, seja bem anterior à reunião da UNESCO:

“Al trabajar con poblaciones y problemas amazónicos y tener claro que es un escenario donde se está fraguando historia de futuro y en nuestra búsqueda de elementos aglutinadores de núdulos de significado, nos hallamos con el debate planteado por los ambientalistas Del Norte acerca de las condiciones bajo las cuales debe realizarse el desarrollo amazónico. Esta situación exige investigar a fondo la naturaleza del ambientalismo como movimiento social para determinar su ubicación en la economía política mundial y para reflexionar sobre la resonancia que este debate puede tener a nivel de conciencia nacional y amazónica”⁵ (1991:26).

Ainda com relação à internacionalização, Little se refere a uma certa empresa norte-americana que comprou 400 mil hectares no cerrado do Amapá para plantar eucalipto. Segundo ele, “não vi nenhum grupo militar falando de internacionalização da Amazônia. Por que 400 mil hectares para uma empresa norte-americana não é internacionalização e uma demarcação de terra indígena é?”⁶ Consubstancia-se aqui o caráter ideológico da soberania nacional. Bhabha vai além, quando se refere às estratégias discursivas que passam a ser identificadoras do pensamento de uma nação, quando se refere a estas como “estratégias complexas de identificação cultural e de interpelação discursiva que funcionam em nome “do povo” ou “da nação” e os tornam sujeitos imanentes e objetos de uma série de narrativas sociais e literárias” (op. cit. p. 199).

Há tratados internacionais em que os Estados Nacionais estão comprometidos em estudar formas para garantir o direito indígena e fomentar o desenvolvimento destes povos, inclusive com margem para que se estude uma forma de “autodeterminação”, esta entendida como “el derecho que tienen todos los Pueblos de establecerse libremente su condición

⁵ “Ao trabalhar com populações e problemas amazônicos e ter claro que é um cenário onde se está preparando a história do futuro e, em nossa busca de elementos aglutinadores de modos de significado, nos encontramos com o debate delineado pelos ambientalistas do Norte, acerca das condições sob as quais deve se realizar o desenvolvimento amazônico. Esta situação exige investigar a fundo a natureza do ambientalismo como movimento social, para determinar seu lugar na economia política mundial e para refletir sobre a ressonância que este debate pode ter ao nível de consciência nacional e amazônica”. (Tradução Burgardt)

⁶ Idem.

política y proveerse asimismo de su desarrollo económico, político y social”⁷ (Sevilla, op. cit. p. 136), onde o índio seja o verdadeiro sujeito desta. Segundo Ortega,

entre los instrumentos multilaterales, que abren espacios de cooperación a los Estados amazónicos en la atención de los problemas comunes de las poblaciones indígenas fronterizas, se hallan el convenio 169 de 1989, de la OIT, suscrito por la mayoría de los países de la Región y ya ratificado por algunos, y el Tratado de Cooperación Amazónica. En ambos hay disposiciones que comprometen a los Estados a definir estrategias y programas en la búsqueda de solución a los problemas que enfrentan las comunidades que comparten los territorios fronterizos de dos o más países⁸ (op. cit. p. 55).

O grande argumento para que não se cumpra esta disposição da OIT é a chamada “segurança nacional” ou, “soberania nacional” por se tratar de áreas de fronteira. Este problema está sempre ligado, direta ou indiretamente as ONGs. Segundo Barbosa, “a autodeterminação é a principal reivindicação dos povos indígenas no plano internacional. Lutam pelo reconhecimento de seus direitos individuais e coletivos nos foros internacionais e nos Estados onde vivem, isso de um modo geral. Podemos dizer que atingir esse reconhecimento lhes permitirá gerir livremente seus próprios interesses” (op. cit. p. 313). Segundo Little, “há a Declaração de Direitos Indígenas na ONU, que foi elaborada entre 1982 e 1993, que está para ser aprovada há doze anos, mas, não é aprovada porque os Estados Nacionais não admitem que poucos índios tenham direitos”.⁹ Segundo Ortega, “en todos los países de la Región habitan comunidades indígenas que tienen núcleos de su misma identidad cultural en territorios de fronteras de países vecinos”¹⁰ (id. ibid.). É comum encontrar índios *makuxi* falando inglês na TIRASOL e, segundo um depoente *taurepang* do Canaima, até nas proximidades de Santa Elena de Uairén.¹¹ São os chamados “parentes” que cruzam a fronteira da Guiana para o lado brasileiro, tentando viver sob melhores condições de vida. Um dos problemas que se coloca na questão das demarcações destas Terras Indígenas e que não resolve a questão da nacionalidade destes povos é a forma como é concebida a chamada

⁷ “o direito que têm todos os povos de estabelecer livremente sua condição política e prover-se a si mesmo de seu desenvolvimento econômico, político e social”. (Tradução Burgardt)

⁸ “entre os instrumentos multilaterais que abrem espaços de cooperação aos Estados amazônicos na atenção dos problemas comuns das populações indígenas fronteiriças, se encontram o convênio 169 de 1989, da OIT, escrito pela maioria dos países da Região e já ratificado por alguns e o Tratado de Cooperação Amazônica. Em ambos há disposições que comprometem aos Estados a definirem estratégias e programas na busca de solução aos problemas que enfrentam as comunidades que compartilham os territórios fronteiriços de dois ou mais países”. (Tradução Burgardt)

⁹ Cf depoimento pessoal do antropólogo, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

¹⁰ “em todos os países da Região habitam comunidades indígenas que tem núcleos de sua mesma identidade cultural em territórios de fronteiras de países vizinhos”.

¹¹ Cf depoimento pessoal do *porteador* Feliciano, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

soberania dos Estados Nacionais que, muitas vezes, dificulta o contato entre estas etnias e, aparentemente, é o maior óbice que se coloca diante da “autodeterminação dos povos indígenas”. Ortega se refere a estes movimentos migratórios de índios nas regiões fronteiriças e coloca esta dificuldade em questão: “También con frecuencia, se presentan dificultades a las poblaciones que habitan regiones de frontera para su movilización de unos territorios a otros, por la intervención de las autoridades locales encargadas de la vigilancia en puestos fronterizos”¹² (id. *ibid.*). Com relação a estas dificuldades que se apresentam nas tramitações de processos demarcatórios em fronteiras nacionais, além dos interesses das classes dominantes, a questão da “soberania”, por vezes, aparentemente, mascara estes interesses”. Ainda com relação a questão da incompatibilidade criada entre povos indígenas e a noção de soberania, Little destaca que “o Estado brasileiro está mudando, lentamente, sua maneira de enxergar as sociedades indígenas, mas, os setores que mais se recusam aceitar a noção de direitos indígenas são, não todos, mas, certos setores militares, porque estes têm uma certa visão de soberania nacional que os impede de aceitar a noção de direitos indígenas”.¹³ Alia-se a isto uma certa dificuldade na interpretação de certos direitos constitucionais, quando estes sofrem as chamadas intervenções jurídicas. Já dizia Précoma, em palestra no II Seminário Internacional dos Povos Indígenas: “os índios têm direitos naturais, tais como o usufruto da terra. A capacidade jurídica parte do básico, porém, quando diz respeito aos povos indígenas, não põem em fatos concretos, criam as chamadas intervenções, que beneficiam apenas a classe dominante. Os políticos quando discursam, apelam para a soberania nacional (...)” (CIR, 1997:3). Há, portanto, setores das Forças Armadas totalmente contrários à demarcação das Terras Indígenas. Ainda, segundo Little, “Em razão dessa situação, os povos tradicionais esforçaram-se por mostrar que seus territórios, à diferença de territórios étnicos em outras partes do mundo, não representam uma ameaça ao Estado brasileiro. Não possuem fins separatistas, não guardam exércitos próprios, consideram-se cidadãos brasileiros” (op. cit. p. 279). Não deixa de ser a “soberania” um ingrediente retórico muito forte e com uma imensa carga simbólica que se pereniza no imaginário roraimense, “reflexo de uma grande influência das Forças Armadas, cuja marca firmou-se ao longo do já referido período em que Roraima foi Território Federal, marcas estas que perduram até os dias atuais, onde os políticos não

¹² “También con frecuencia, se presentan dificultades a las poblaciones que habitan regiones de frontera para su movilización de unos territorios a otros, pela intervención das autoridades locais encarregadas da vigilância em postos de fronteira”. (Tradução Burgardt)

¹³ Cf depoimento oral do antropólogo, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

dispensam a tutela da força federal, sempre que há qualquer ameaça de crise institucional” (Burgardt, 2003:106).

Uma outra questão que aparece sempre que o assunto é a autodeterminação é a questão do perigo da internacionalização, que está ligada à questão da soberania e que não deixa de ser uma retórica muito forte, que sinaliza para certas características culturais incrustadas em certos segmentos da sociedade não indígena (e até de algumas parcelas de povos indígenas influenciados pelo poder local) e que, não poucas vezes, acaba gerando um certo preconceito contra o estrangeiro e, além de se tornar uma das marcas da nação, firma-se como uma característica identitária regional. Este preconceito não é novo, como novo não é o problema da chamada “internacionalização da Amazônia”. Referi-me em várias ocasiões a esta questão como um “mito”,¹⁴ pois, tem servido para representar simbolicamente os interesses de quem não deseja e conspira contra qualquer tipo de demarcação de TI ou de criação de Parques Nacionais. Segundo Little, “claro que há interesses econômicos, que podem ser internacionais como podem ser locais, mas, colocar a mineração como um interesse estrangeiro, acho que não é o caso”.¹⁵ Refere-se o estudioso à questão das empresas que exploram grandes áreas na Amazônia. Ainda segundo ele, “tem também o problema inverso, ou seja, os garimpeiros brasileiros estão invadindo a área venezuelana. Aqui o argumento é o contrário. Há, também as empresas estrangeiras, por exemplo, a Vale do Rio Doce, que agora é mista. A maioria dos casos de invasão das áreas protegidas é feita por brasileiros”.¹⁶ Sobre a questão da internacionalização da Amazônia, segundo ele,

“isto é um debate antigo, que eu considero mal colocado. Por um lado, em termos gerais, a internacionalização da Amazônia começou em 1500, com a chegada dos europeus. A língua oficial da Amazônia é uma língua européia, o português, [no caso brasileiro] a religião é asiática, o cristianismo, Cristo nasceu na Ásia. A Amazônia desperta no ciclo da borracha e está vinculada ao mercado mundial desde as primeiras explorações de ouro, ainda em 1580”.¹⁷

Há, nas palavras do antropólogo, pelo que se percebe, uma supervalorização da questão econômica, portanto, este interesse não é fictício, porém, uma invasão de tropas da ONU para proteger os povos indígenas como “pano de fundo” para a exploração destas riquezas, como se tem apregoadado nas falas em circulação e publicado em um certo tipo de literatura, é uma

¹⁴ O “mito da internacionalização da Amazônia”.

¹⁵ Cf depoimento oral do antropólogo, em entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

visão, aparentemente, um pouco fantasiosa. O interesse, portanto, não é militar e sim econômico e há mecanismos constitucionais em ambos os Estados Nacionais para que esta exploração possa ser efetuada, por nacionais ou estrangeiros. Cabe uma reflexão sobre a forma como ela tem sido processada e como pode ser, para que não haja comprometimento da cultura autóctone nem dos ecossistemas e isto é um compromisso não só dos Estados, mas, das nações que compartilham estas áreas. Segundo Rodrigues,

“os governos brasileiros, principalmente os governos militares, favoreceram e até facilitaram este processo de internacionalização. Além dos projetos de desenvolvimento diretamente voltados para a formação de infra-estrutura básica para o capital internacional, fechava-se os olhos para as falcatruas e corrupção endossado por um Regime Ditatorial. Um dos casos de maior repercussão desta “internacionalização permitida” resultou em 1968, na instauração de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar a ação de grandes grupos internacionais, na compra de terras na Amazônia brasileira” (op. cit. p. 82).

Refere-se a autora ao conhecido “Caso Sellig”, ocasião em que dois norte-americanos, adquiriram uma grande quantidade de terras na Amazônia brasileira (20 milhões de hectares), inclusive em Roraima, através de alguns “testas-de-ferro” (id. *ibid.*). À época, o caso foi denunciado na imprensa pelo juiz Anísio da Rocha Brito, que havia constatado que 92% do território do município de Ponte Alta, que se localizava na parte do norte do Estado de Goiás e que hoje faz parte do Estado do Tocantins, havia sido vendido. Segundo Sabatini,

divulgada na imprensa, a denúncia de Rocha Brito chegou ao Congresso que, a pedido do deputado Márcio Moreira Alves, criou uma Comissão Parlamentar de Inquérito para investigar a extensão da venda de terras na Amazônia a estrangeiros. Sellig tinha dois sócios no Brasil, o aventureiro tcheco Aspad Szuecs – segundo Sellig, seu companheiro na busca de metais e pedras preciosas no Alasca, Sri Lanka, Tailândia, África e descobridor de uma mina de esmeraldas em Goiás – e um brasileiro de nome João Inácio. Foi na casa de João Inácio que a Polícia Federal encontrou, além de escrituras de terras fraudadas e vasto material de divulgação das fazendas vendidas por Sellig, o levantamento aerofotogramétrico de uma vasta região da Amazônia feito pela Força Aérea dos Estados Unidos (1998:63).

Segundo ainda este autor, “este levantamento fora autorizado em 1965 pelo governo Castello Branco e era considerado, no Brasil, como segredo de Segurança Nacional, vedado a ter ao Conselho Nacional de Geografia. Já nos Estados Unidos, o acesso a seus resultados era livre a pesquisadores e empresários” (id. p. 63-64).

A área da TIRASOL é de 1.680 mil hectares. A grande questão que está subentendida nesta “retórica do mito” é a questão da “soberania”, pois, com o advento da globalização, ainda não houve uma definição de como tratar esta noção, já ultrapassada, a qual Paupério, tentando defini-la, apresenta-a como “qualidade do poder supremo do Estado de não ser obrigado ou determinado senão pela sua própria vontade, dentro da esfera de sua competência e dos limites superiores do Direito” (op. cit. p. 77). Esta questão, no entanto, remete à “autodeterminação dos povos indígenas” e, por sinal, causa sempre um certo desconforto nos políticos ditos de tendência mais nacionalista que ainda não se habituaram ao trabalho sob uma nova leitura da soberania nacional.

A questão da “autodeterminação,” sobre a qual tenho feito algumas referências, não é nova. Há um debate em âmbito internacional sobre de que forma os Estados podem admiti-la, quando estes se dignam a disponibilizar suas agendas governamentais para um estudo. O que me leva a admitir que se trata de um tema antigo é o fato de Levi General, ou Deskaheh, então representante de seis povos indígenas canadenses, do Ontário, ter ido a Genebra, na então Sociedade das Nações, pedir a independência destes povos, ainda no início do século XX (Barbosa, op. cit. p. 217). Deskaheh, talvez tenha sido o pioneiro em procurar apoio em organismos internacionais. Lembro-me que em colóquio com um Missionário em Roraima este fez uma alusão a estas instâncias no caso da homologação da TIRASOL: “o movimento indígena não deveria ter descuidado do fator “organismos internacionais”. Se tivessem continuado a ir a estes organismos, a homologação já teria ocorrido”.¹⁸ Lembro-me, também, que a decisão para os recursos em tais organismos foi sugerida em conjunto, pelas lideranças indígenas brasileiras, venezuelanas e guianesas, durante o II Seminário Internacional dos Povos Indígenas, ocorrido em Roraima. Na ocasião, o relatório do evento, no item Legislação Indígena, fez constar uma das propostas cujo teor é o seguinte:

Ressaltou como poderia se utilizar mecanismos internacionais para garantir os direitos humanos no fortalecimento dos direitos indígenas, principalmente no mecanismo que representa a Comissão Interamericana sobre Direitos Humanos, em particular, a Declaração Interamericana sobre Direitos Indígenas, proposta pela OEA. Esta Declaração esboça os direitos indígenas, como os direitos a terra e a participação nas discussões (CIR, 1997:11).

Desde então, aumentaram os contatos entre representantes destes povos e dos organismos da OEA. Um exemplo disto ocorreu em 2003, ocasião em que teve destaque a

¹⁸ Cf colóquio com um Missionário da Consolata em uma de minhas viagens de pesquisa.

atuação de uma advogada indígena de Roraima, junto a OEA, o que rendeu a seguinte notícia: “A advogada indígena do Conselho Indígena de Roraima (CIR), Joênia Wapichana, entregou ao Secretário e Embaixador do Brasil, Valter Peçly Moreira, junto à Organização dos Estados Americanos, o documento apresentado em 25/02 à Comissão Interamericana de Direitos Humanos”.¹⁹

Há documentos em foros internacionais que abordam o tema relativo aos povos indígenas, sendo o mais importante a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em vigor desde 1991, do qual Brasil e Venezuela são signatários. Segundo Barbosa, “frente ao direito brasileiro, relativo às populações indígenas, a Convenção 169, grosso modo, não apresenta grandes inovações, posto que não podemos nos esquecer da Constituição brasileira de 1988 que ultrapassou os pontos mais criticados da antiga Convenção 107 e agora também superados pela Convenção 169; (...)” (Barbosa, op. cit. p. 227). Ressalto que à época desta publicação do jurista, Brasil e Venezuela ainda não haviam ratificado a Convenção 169 da OIT. Quanto à questão das Constituições, é notório um diálogo entre os dois Diplomas Legais destes Estados Nacionais. Segundo a Lei maior da Venezuela, em seu artigo 119,

el Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y la ley ²⁰ (Constituição da República Bolivariana da Venezuela, 1999).²¹

Pelo que se pode perceber no fragmento discursivo acima transcrito, há um progresso em relação à Constituição brasileira, uma vez que a expressão “o Estado reconhecerá a existência dos povos e comunidades indígenas”, não consta na Lei maior do Brasil, pois, o artigo 231 deste estabelece o seguinte: “São reconhecidos aos índios sua organização social,

¹⁹ Cf CIR, site http://www.cir.org.br/noticias_030227_isa.asp.

²⁰ “o Estado reconhecerá a existência dos povos e comunidades indígenas, sua organização social, política e econômica, suas culturas, usos e costumes, idiomas e religiões, assim como seu habitat e direitos originários sobre as terras que ancestral e tradicionalmente ocupam e que são necessárias para desenvolver e garantir suas formas de vida. Corresponderá ao Executivo Nacional, com a participação dos povos indígenas, demarcar e garantir o direito à propriedade coletiva de suas terras, as quais serão inalienáveis, imprescritíveis, inembargáveis e intransferíveis, de acordo com o estabelecido nesta Constituição e a lei”. (Tradução Burgardt)

²¹ Cf <http://www.tsj.gov.ve/legislacion/constitucion1999.htm>

costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (FUNAI, op. cit. p. 29). Há um nítido receio, conforme os demais parágrafos deste artigo, em reconhecer os autóctones como “povo”. Porém, se por um lado há este reconhecimento por parte do documento venezuelano, por outro, há uma ressalva que o limita: o artigo 126 do referido Diploma Legal é concluído com as seguintes palavras: “El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional”²² (Constituição da República Bolivariana da Venezuela, 1999).²³

Quanto aos mecanismos constitucionais que garantem aos índios às terras tradicionalmente ocupadas e uma série de outros direitos, porém, esta proteção não poucas vezes acaba se tornando uma forma de tutela, o que não resolve o problema principal, ou seja: o não reconhecimento que os povos indígenas possuem uma nação e necessitam da autodeterminação para gerir seus próprios negócios. “A autodeterminação reivindicada pelos povos indígenas, segundo eles próprios, não constituiria uma secessão, na medida em que os seus territórios é que foram invadidos. O exercício da autodeterminação por eles nada mais seria do que o inerente poder da soberania ao qual jamais renunciaram” (Morris, apud Barbosa, op. cit. p. 325). O passo inicial para a obtenção desta autodeterminação seria a propriedade da terra. Quanto à questão da terra, segundo a Legislação Indigenista Brasileira, há um mecanismo na Constituição brasileira que, visto por um determinado prisma, aparentemente atenta contra os indígenas, uma vez que não dá a estes a propriedade da terra, mas, “a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (Funai, op. cit. p. 29). Porém, analisando por um outro prisma, percebe-se uma certa proteção a esta propriedade, uma vez que ao não outorgar um título definitivo de propriedade da terra ao índio, deixando-a como um bem da União, esta não corre o risco de ser vendida a particulares, no caso de algumas comunidades indígenas serem levadas à miséria. Já no artigo 119 da Constituição bolivariana, conforme fragmento anterior, corresponderá ao Poder Executivo da Venezuela, juntamente com os índios, aqui considerados como “povos”, garantir o direito à propriedade coletiva de suas terras. Há, no entanto, mecanismos para evitar que estas terras venham a ser permutadas ou vendidas: “serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido

²² “O termo povo não poderá ser interpretado nesta Constituição com o sentido que lhe atribuí o direito internacional”. (Tradução Burgardt)

²³ Cf <http://www.tsj.gov.ve/legislacion/constitucion1999.htm>

en esta Constitución y la ley”.²⁴ A meu ver, com estes mecanismos há uma certa garantia para as comunidades indígenas que poderão ter suas terras, ou como proprietários ou como posseiros. Uma garantia maior seria uma lei internacional ratificada pelos países signatários, afinal, penso que é mais difícil haver retrocessos nas instâncias internacionais. As Constituições dos Estados Nacionais são passíveis de mudanças, assim como as políticas aparentam uma certa passividade em relação a interesses corporativistas e empresariais.

Para Viveiros de Castro, “a autodeterminação dos povos indígenas é condição indispensável – ou melhor, posto que ela é um processo e não um estado, um valor e não uma coisa – essa autodeterminação é a arena inescapável na luta pela constituição dos povos indígenas como Sujeitos em uma sociedade democrática” (op. cit. p. 242). Antes, porém, de proceder a análise sobre o pensamento indígena sobre “autodeterminação”, exposto na ONU, acho interessante acrescentar que a palavra “povo”, muitas vezes evitada pelos Diplomas Legais, até mesmo por um certo receio de “independência”, mas que, jamais poderá ser excluída no contexto da “autodeterminação dos *povos* indígenas”, não é fácil de ser definida. Bonavides apresenta os conceitos político e jurídico de povo, entendendo este como a expressão do “conjunto de pessoas vinculadas de forma institucional e estável a um determinado ordenamento jurídico” (op. cit. p. 68) e aquele como “o quadro humano sufragante, que se politizou (quer dizer, que assumiu capacidade decisória), ou seja o corpo eleitoral” (id. p. 66). Além destes há ainda o conceito sociológico, apresentado pelo mesmo autor e, creio, mais de acordo com este estudo, por equivaler-se, em parte, ao conceito de nação. “É compreendido como toda a continuidade do elemento humano, projetado historicamente no decurso de várias gerações e dotado de valores e aspirações comuns” (Bonavides, id. p. 70). Acho, também, as colocações de Stavenhagen, bastante oportunas, na ocasião em que o estudioso reconhece a dificuldade em defini-lo, uma vez que a evolução conceitual pode vir a causar pendências jurídicas que fujam ao controle do Estado Nacional, ocasião em que escreve:

Es difícil definir con precisión el término “pueblo” ya que la identificación de un pueblo al que se aplicara el principio puede presentar problemas extremadamente complejos. Las diversas posibilidades de interpretación y las incertidumbres resultantes, pueden, en muchos casos, convertir el derecho de los pueblos a la libre determinación en un instrumento dirigido contra la integridad territorial y la unidad política de los Estados. En efecto, los pueblos podrían ser utilizados en contra de sus verdaderos intereses para secundar proyectos de agresión o subversión en beneficio de intereses extranjeros. Este

²⁴ Idem.

derecho, mal entendido, podría también estimular los movimientos de secesión en el territorio de estados independientes, donde cualquier grupo podría creer que tiene un derecho inmediato y sin límites a crear su propio Estado. Ningún Estado ‘antiguo o reciente’ puede estimarse libre de este peligro. Los Estados más homogéneos desde el punto de vista étnico pueden ser objeto de codicia o de intentos de desmembramiento”²⁵ (apud Sevilla, op. cit. p. 77).

Stavenhagen aborda a questão dos “temores de uma autodeterminação”, as incertezas e as interpretações errôneas que podem evoluir para um problema jurídico de caráter internacional. Ao tempo em que este estudioso faz um alerta, reproduz um discurso que pode ser considerado bastante atual, no qual reside toda a justificativa para o receio das esferas políticas em aceitar as expressões “povos indígenas” e “autodeterminação”, porém, pelos depoimentos que coletei em minha pesquisa, nem os índios do Canaima, nem os da TIRASOL reproduzem qualquer intenção de secessão. Aparentemente, portanto, é um alerta que destoa da realidade que percebi no contexto da “Ilha de Guayana”. Quando o autor se refere à possibilidade dos povos indígenas serem utilizados contra seus verdadeiros interesses, para secundar projetos de agressão ou subversão em benefício de interesses estrangeiros, veladamente se refere aos grupos estrangeiros, sobre os quais, normalmente, recaem todas as suspeitas, muitas vezes para camuflarem as próprias incompetência e omissão das sociedades políticas. É bem verdade que reconhecer a existência de um povo distinto, no interior do Estado Nação, implica em reconhecer seus direitos, tais como o de autodeterminação. Emerge, portanto, a questão do “perigo para a soberania nacional” como o principal argumento que tem mascarado as verdadeiras razões que impedem a concessão da autodeterminação. A noção de soberania, ainda tem muito peso políticos na construção da nação, muito embora há que se considerar o pensamento de Hall. Segundo este estudioso, “o surgimento das formações supra-nacionais, tais como a União Européia, é testemunha de uma erosão progressiva da soberania nacional. A posição indubitavelmente hegemônica dos Estados Unidos nesse sistema está relacionada não a seu status de Estado-nação, mas a seu papel e ambições globais e neo-

²⁵ É difícil definir com precisão o termo “povo” já que a identificação de um povo, ao que se aplicar o princípio pode apresentar problemas extremamente complexos. As diversas possibilidades de interpretação e as incertezas resultantes podem, em muitos casos, converter o direito dos povos à livre determinação [autodeterminação] em um instrumento dirigido contra a integridade territorial e a unidade política dos Estados. Com efeito, os povos poderiam ser utilizados contra seus verdadeiros interesses para secundar projetos de agressão ou subversão em benefício de interesses estrangeiros. Este direito, mal entendido, poderia, também, estimular os movimentos de secessão no território de estados independentes, onde qualquer grupo poderia criar que tem um direito imediato e sem limites a criar seu próprio Estado. Nenhum Estado, ‘antigo ou recente’, pode considerar-se livre deste perigo. Os Estados mais homogêneos, desde o ponto de vista étnico, podem ser objeto de cobiça ou de intentos de desmembramento.. (Tradução Burgardt)

imperiais” (2003:36). Não poucas vezes o argumento da soberania está subentendido nas expressões “contra a *integridade territorial*” e “união indissolúvel dos Estados”.

Percebe-se que a expressão “nação”, não aparece, embora seja esta a instância mais ampla, duradoura e sólida do Estado como sociedade política, o que vem dar margem a que se acredite que a preocupação do Estado não é, aparentemente, com a nação, mas, com o “território”, pois, num sistema globalizado, onde as relações econômicas neoliberais suplantam as demais relações, ocasião em que os recursos existentes no solo e no subsolo aparecem como os verdadeiros objetivos nacionais. A expressão “nação” aparece apenas no discurso político, como um momento de ação retórica. Os próprios Diplomas Legais referendam esta preocupação ao evitarem a palavra “povo” quando se referem às “populações indígenas”, ao tempo em que, também, se preocupam em proteger os recursos do solo e do subsolo, os quais, aparentemente, são colocados como os verdadeiros objetivos da “soberania nacional” para estes Estados. Quando, porém, fazem referência aos grupos autóctones na condição de povo, ressaltam que o sentido não é o mesmo interpretado pelo direito internacional, o que em si já se torna uma ambigüidade constitucional. O termo “soberania nacional caracteriza-se pela ambigüidade, uma vez que nacional vem de “nação” e não de “território”, e é neste sentido que tem sido utilizada esta tão cara expressão. A meu ver, portanto, há que se propor uma nova abordagem a respeito da questão da soberania, ou seja, encontrar uma nova noção que elimine esta ambigüidade do termo. O território, segundo Paupério, constitui “a base física do Estado, o seu limite geográfico” (op. cit. p. 46). A nação é mais abrangente que o Estado, uma vez que este pode ser fracionado ou extinto e até perder sua característica da territorialidade, enquanto aquela não, podendo no entanto ser modificada através da cultura. O Estado, ao ser extinto, pode perder todos seus antigos referenciais políticos, o que não acontece com a nação, que mantém guardados os seus fragmentos culturais, ao longo do processo dialético, afinal, como no dizer de Hall, “estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (2003:44). A nação, portanto, será sempre soberana. A expressão “soberania nacional”, a meu ver, como tem sido considerada é, no mínimo, uma redundância.

Com relação à autodeterminação vista pelos grupos minoritários, resalto a posição dos representantes indígenas que compareceram a II Conferência Mundial de Direitos Humanos das Nações Unidas, em junho de 1993, posição esta que sinaliza para uma supervalorização dos aspectos culturais, ou seja:

Entendemos la libre determinación como el **derecho** que tienen nuestros pueblos a poseer, controlar, administrar y desarrollar un territorio – actual o ancestral – jurídicamente reconocido y respetado, dentro del cual un **pueblo, sin ingerencia** de ninguna especie, desarrolla, recrea y proyecta **todos los aspectos de su cultura particular y específica**. En esos territorios nuestros pueblos implementan su **propio modelo y opción de desarrollo, según sus propias concepciones cosmogónico-filosóficas de la economía y de su relación con la naturaleza, controlando efectivamente, los recursos del suelo y del subsuelo**²⁶ (Grefau, apud Sevilla, id. p. 72).²⁷

A respeito da exposição acima, passo a fazer algumas considerações. O direito alegado pelos representantes indígenas se refere a um direito natural, diferenciado, uma vez que são culturalmente diferentes. Segundo Little, “é um direito que já havia antes da existência dos Estados Nacionais, baseado no que em termos jurídicos se denomina *leis consuetudinárias*, ou *leis costumeiras*”.²⁸ Em geral, “os Estados Nacionais não gostam deste conceito de pluralismo jurídico”,²⁹ e utilizam o chamado direito positivo, um sistema jurídico que hoje retira estes direitos dos povos indígenas. Há, também, no fragmento discursivo sobre o qual estou a discorrer, a expressão “sem ingerência”, ou seja, os índios querem ter um desenvolvimento em todos os níveis sendo eles o sujeito do próprio processo histórico, o que em si já rebate a hipótese de “povos tutelados”. Referem-se a escolha de uma opção e de um modelo próprio de desenvolvimento, concepções estas adquiridas pela tradição e pelos costumes herdados desde a origem ancestral e tanto com respeito a economia quanto a relação com a natureza, a fim de efetivamente controlar os recursos do solo e do subsolo.. A relação com a natureza, conforme cita a referida exposição, é a forma com que os indígenas se propõem a explorar estes recursos. Segundo Viveiros de Castro, “a autodeterminação, como idéia, sublinha ao contrário o caráter de Sujeito dos povos indígenas, sublinha sua *diferença ativa*; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história. A autodeterminação implica um direito essencial: o direito à diferença, direito difícil de se conceber; de resto, direito que não se concede, e sim que se reconhece” (op. cit. p. 235).

²⁶ “Entendemos a livre determinação [autodeterminação] como o direito que têm nossos povos a possuir, controlar, administrar e desenvolver um território – atual ou ancestral – jurídicamente reconhecido e respeitado, dentro do qual um povo, sem ingerência de nenhuma espécie, desenvolve, recreia e projeta todos os aspectos de sua cultura particular e específica. Nestes territórios nossos povos implementam seu próprio modelo e opção de desenvolvimento, segundo suas próprias concepções cosmogónico-filosóficas sobre a economia e de sua relação com a natureza, controlando efetivamente os recursos do solo e do subsolo”. (Tradução Burgardt)

²⁷ Grifos meus.

²⁸ Cf depoimento oral do referido antropólogo, em entrevista para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²⁹ Idem.

Percebe-se que, em momento algum da exposição de Grefau há palavras como “independência”, “autonomia”, “zona liberada”, nem “secessão”. Além do mais, a noção de identidade fragmentada e híbrida, sobre a qual discorri no capítulo anterior é um argumento muito forte a se contrapor à questão do pseudo “isolamento do índio”. Já não há mais lugar para culturas nacionais puras ou isoladas, portanto, as nações indígenas não fogem à regra. Sevilla, dialogando com Steve Tullberg, referenda estas asserções, ocasião em que alega:

En torno a esas ideas, los pueblos indígenas exponen que no existe en ninguna de sus argumentaciones, expresiones de separación o rompimiento interno de los Estados, por lo cual tales excusas vienen a conformar la “retórica marginal” de los Estados, con la finalidad de negar todos los derechos a los pueblos indígenas, alegando sin fundamento racional y lógico, que tal situación hipotética les otorgaría independencia a los indígenas, lo que se les traduciría en pérdida de dominio sobre ellos, sus tierras y los recursos naturales habidos en las mismas ³⁰ (op. cit. p. 74)

A autodeterminação, traduzida do índio para o senso comum, conforme as entrevistas e colóquios que mantive com os integrantes dos povos indígenas que tive contato, é apenas *possuir, controlar, administrar e desenvolver um território, de acordo com a própria cultura* e, como aparenta, também, no domínio antropológico com o qual tive a oportunidade de manter diálogos. Segundo Little, referindo-se aos direitos dos povos tradicionais, “o que procuram é o reconhecimento de seus territórios e do modo de vida que construíram ali” (2004:279). O ato de um Estado, garantir os direitos de todos os segmentos da nação a que congrega, ser traduzido como “soberania nacional”, o que não causa necessariamente nenhuma fissura no território sob o qual é soberano. “Em última instância, o que esses grupos [os indígenas] reivindicam são direitos como cidadãos e como povos – sem questionar a legitimidade do Estado brasileiro” (Little, id. ibid.). Segundo Gonzáles, durante o II Seminário Internacional dos Povos Indígenas, ocorrido em Boa Vista, “(...) o Estado usa a soberania para pisotear-nos, sabem que somos povos indígenas da Venezuela, mas, não temos direito como venezuelanos, temos grandes extensões de terras, mas, não temos título nem como venezuelano e nem como índio (...) (CIR, 1997:6). O grande problema a ser considerado é a questão da interpretação da “soberania”, a qual os Estados preferem considerá-la, como no falar, ainda com resquícios modernos, de Paupério, “uma qualidade de caráter absoluto, que

³⁰ “Em torno dessas idéias, os povos indígenas expõem que não existe em nenhuma de suas argumentações expressões de separação ou rompimento interno dos Estados, pelos quais tais desculpas vem a conformar a “retórica marginal” dos Estados, com a finalidade de negar todos os direitos aos povos indígenas, alegando sem fundamento racional e lógico, que tal situação hipotética os outorgaria independência aos indígenas, o que seria

não admite graduações, que é ou não é” (1950:13), ocasião em que o estudioso interpretara Jellinek, para o qual soberania seria “uma propriedade que não é suscetível nem de aumento nem de diminuição” (apud Paupério, id. *ibid.*). Esta é uma noção moderna de soberania e tem sido a mais acatada nos Estados Nacionais, pois, atende principalmente os interesses econômicos que, costumeiramente, permanecem camuflados nas entrelinhas dos Diplomas Legais. Apesar disto, Bonavides, em tempos mais recentes, dá uma pista sobre uma necessidade da “revisão do conceito de soberania”, ou seja, interpretá-la de acordo com a evolução da própria comunidade internacional. Segundo este estudioso, um dos motivos “que concorre para abater o princípio da soberania é a necessidade de criar uma ordem internacional, vindo essa ordem a ter um primado sobre a ordem nacional” (op. cit. p. 143).

Em alguns lugares há a chamada “autodeterminação dirigida”, como no caso dos *waimiri-atroari*. Neste caso, a idéia de autodeterminação passa a ser assimilada pelos chamados “capitães”, cargo atribuído a um líder, pelo órgão governamental. Por esta ótica, segundo Baines, “o próprio conceito de “autodeterminação” foi subordinado a um conceito de dominação, imposto por funcionários na forma de uma “autodeterminação dirigida”, transmitida como ordem da administração indigenista através dos “capitães” Waimiri-Atroari, incorporados em cargos subalternos na sua hierarquia burocrática” (1992:11). Este exemplo, muito embora não tenha ocorrido na região a qual desenvolvi minha pesquisa, reproduz de forma simbólica uma realidade. O fato da pesquisa em áreas indígenas ser permitida só com a permissão das lideranças autóctones é uma outra sinalização que faculta ao índio o poder decisório e faz com que a opinião pública acredite que está havendo, de fato, uma “autodeterminação”. Esta norma, segundo Oliveira, “é retrógrada e demagógica. Deixa claro que ... todo o arbítrio e ato de força não decorrerão mais da FUNAI ou dos administradores locais, mas serão exercidos no nome do próprio índio” (apud Baines, id. p. 13-14). Cabe, portanto, ressaltar, ainda, a opinião de Oliveira, ocasião em que o estudioso questiona este modelo de autodeterminação da seguinte forma:

“Quem garante (ou melhor, quem acredita) que possa ocorrer uma livre manifestação de vontade da parte dos índios, uma vez que a consulta será conduzida pelos funcionários da FUNAI, com interesses nitidamente diferentes (quando não antagônicos) aos dos índios? Nada assegura que tal processo seja realizado sem compulsões espúrias, sem a difusão de informações falsas, sem a disseminação de boatos e temores, sem a veiculação verbal de opiniões extemporâneas ...” (apud Baines, id. p. 14).

traduzido em perda do domínio sobre eles, suas terras e os recursos naturais existentes nas mesmas”. (Tradução Burgardt)

Percebe-se, portanto, que este tipo de “autodeterminação” não se caracteriza como tal, afinal, uma “autodeterminação”, como o próprio termo alude e isto está expresso em todos os documentos de lideranças indígenas, em âmbito mundial, se refere a uma auto-gestão e não a uma gestão partilhada. Uma autodeterminação dirigida é o continuísmo do domínio do Estado e, por conseguinte, das próprias classes que têm interesse nas Terras Indígenas e, este modelo, em nada concorre para uma efetiva transformação cultural, onde o autóctone seja sujeito de sua história e onde a inter-relação favoreça, na voz e na vez da subalternidade, a iminência de uma identidade nacional híbrida e pluricultural, o que seria a consolidação de uma verdadeira “autodeterminação dos povos indígenas”.

CONCLUSÃO

*“Corre mitos no vento
Pedra de Macunaíma
Voa meu pensamento
Sobre o Monte Roraima.
Corre rios de tempo
Águas de Pacaraima
Montes em movimento
Coração de Roraima.”¹*

Ao longo desta tese, procurei me deter nos acontecimentos que mais tiveram destaque regional nos últimos trinta anos do século XX e nos primeiros do século XXI, pois, foram os que, de uma forma ou de outra, afetaram diretamente as comunidades autóctones que habitam o território que escolhi para este estudo e, também, pelas repercussões que estes acontecimentos causaram e continuam causando, em maior ou menor escala, nos dois grandes centros urbanos escolhidos, cujos vários sentidos afloraram nas representações dos discursos trabalhados. Eles foram analisados à luz dos argumentos norteadores indicados na Introdução e com eles me ocupei ao longo deste estudo, cujos aspectos principais retomo nesta Conclusão.

Entre os acontecimentos de maior repercussão, destaco, no setor venezuelano, a *criação do Parque Nacional Canaima*, com 1 milhão de hectares, aumentado posteriormente para, aproximadamente 3 milhões; a *construção da rodovia que liga El Dorado a Santa Elena de Uairén*, construída ao longo de vinte anos, entre 1953-1973, a *permissão governamental para que algumas Companhias de Turismo explorem o turismo ecológico no Parque*, utilizando o trabalho indígena nesta atividade; a *exploração dos recursos minerais nas cercanias do Canaima*, principalmente no decorrer da década de 90 do século XX; e a *construção da linha de alta tensão, chamada “Linhão de Guri”*, para abastecer algumas áreas do norte do Brasil com energia da usina hidrelétrica Raul Leoni. Já no setor brasileiro, destaco a *ocupação das terras indígenas por fazendeiros*, ao longo de todo o processo de colonização, desde a introdução do gado em Roraima, por Manoel da Gama Lobo D’Almada; a *reação indígena à invasão política e cultural*, bem como a luta destas etnias pela reconquista da terra; a *terceira fase da mineração em Roraima* com seu alto poder devastador não só do meio ambiente, mas, do meio cultural; a *implantação de lavouras de arroz em áreas indígenas*, como uma medida

¹ Música intitulada Cidade do Campo, de Armando de Paula e Eliakin Rufino.

política do governo roraimense, causando sérios problemas ambientais; e a *demarcação/homologação da TIRASOL* em área contínua. As últimas ocupações ocorridas nos territórios indígenas não fugiram a ótica das anteriores, ou seja, fizeram parte da busca do fortalecimento do Estado Nacional. Constitui-se, portanto, de um segundo momento da conquista destas terras. Segundo Santos, “essas lutas tiveram dois momentos: o da conquista e o do Estado Nacional. Trata-se da incidência diferencial que teve novas configurações sociais: primeiro colonial, logo nacional sem deixar de ser neocolonial, afetando o desenvolvimento das sociedades indígenas” (Santos, 1998:15).

Como se recorda, um dos argumentos norteadores levanta a seguinte questão: *em que medida e não obstante as matrizes históricas que as conformam, as ambiências venezuelana e brasileira desvelariam na encenação cotidiana, semelhanças e diferenças no quadro atual?*

São duas sociedades que, culturalmente, assemelham-se e, pelo que apurei neste estudo, há alguns pontos importantes comuns entre estes dois agregados humanos, tanto o urbano quanto o rural. No meio rural optei por trabalhar apenas a cultura *pemón*, uma vez que está presente nos dois lados da Serra de Pacaraima, com uma presença menor dos *taurepang* na TIRASOL e maior dos *makuxi*. Estes, ao contrário daqueles, com pouca presença no Canaima. Incluí os *makuxi* entre os *pemón*, conforme aludi na primeira parte, baseado nos estudos de Santilli, sendo este grupo o mais numeroso de Roraima. Apesar de existir apenas um ponto de inflexão entre o Canaima e a TIRASOL, não é suficiente para separá-los culturalmente e o sagrado *tepuy*² torna-se o templo místico de todas estas etnias, incluindo as do grupo *kapón*. Trata-se, portanto, de uma única área e não foi o estabelecimento dos Estados Nacionais que conseguiu promover uma considerável divisão cultural. O crescimento de um movimento indígena participativo tenta, aos poucos, resgatar a unidade desta cultura. “Em qualquer caso, as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais. Elas transgridem os limites políticos” (Hall, 2003:36).

A união em um mesmo espaço geográfico, de grupos culturais semelhantes faz emergir, paralelamente, neste caso, a questão relacionada à preservação ambiental. Se a intenção dos governos venezuelano e brasileiro, conforme sugeri a hipótese, ao transformar a quase totalidade do município de *Gran Sabana* em Parque Nacional e demarcar em área contínua a TIRASOL, por pressão ou sem pressão internacional, foi preservar prioritariamente a água, para o futuro, mesmo que esta intenção, por uma ou outra razão tenha ficado subentendida,

² Refiro-me ao monte Roraima.

creio que houve um pequeno erro por parte daquele, ainda possível de correção. Ao invés do limite sul do Canaima se afastar da fronteira com o Brasil, seguindo pelo leito do rio Kukenán, ao partir do monte Roraima para oeste, este traço limite poderia seguir pela linha divisora de águas que traça a fronteira entre os dois Estados Nacionais, até o meridiano de 61° W, pelo qual seguiria na direção norte até o encontro com as águas do rio Kukenán, retomando, assim, ao atual limite, o que preservaria outras importantes nascentes e manteria as águas do rio Arabopó despoluídas. Ressalto, também que, desta forma, o Parque e a TIRASOL, compoem uma única área cultural, já não partilhariam apenas um ponto de contato (região do Roraima), mas, uma grande área comum nas alturas da Serra de Pacaraima, facilitando, portanto, o contato entre os povos destas duas áreas protegidas, ao tempo em que, como ressaltai, protegeria nascentes e córregos, dos problemas causados pela poluição. Os índios seriam os detentores desta riqueza e grandes beneficiários, uma vez que, como donos do território, caberia a eles utilizá-la em troca de outras tecnologias. Os Estados venezuelano e brasileiro também seriam fortalecidos, uma vez que a terra sendo demarcada da forma como tem sido no Brasil, os garantiria a presença nestas áreas, afinal, conforme Little, “A demarcação de TI nas áreas de fronteira, segundo uma visão sócio-ambientalista, fortalece a soberania nacional, pois, ao invés de fragilizar a soberania, ele a fomenta, pois marca nela sua presença”.³ Além do mais, qualquer grupo nacional que venha a evoluir cultural e tecnologicamente, provoca, também, a evolução da cultura nacional por inteiro.

Com relação ao Canaima, pode-se concluir com uma certa segurança que não há como questionar a importância da transformação deste território em Parque Nacional, com a permissão para que os *pemón* o utilizem segundo seus costumes tradicionais. Chamo a atenção para a questão da preservação ambiental e da “ideologia do progresso”. Ao que parece, reside neste antagonismo o principal óbice para a manutenção de uma área livre de poluição, com uma reserva de água doce que possa ficar à disposição das futuras gerações, uma verdadeira riqueza. Alia-se a isto, um tema ainda mais delicado e tão urgente quanto à questão da água, ou seja, a preservação do autóctone como sujeito cultural, livre, com direito a sua terra e sua “autodeterminação”, um integrante da grande nação, como eles próprios falam: “antes de *taurepang*, sou venezuelano”,⁴ talvez o único sujeito a ser capaz de assumir uma maior responsabilidade pela preservação dos recursos renováveis e dar maior importância ao

³ Cf depoimento oral deste antropólogo, dado ao autor para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁴ Cf depoimento oral de um guia turístico autóctone, dado ao autor para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

equilíbrio ecológico, o que só se tornou possível graças a um incessante trabalho das organizações indígenas no sentido de alertá-los sobre as práticas culturais das populações *criollas* que se localizam nas proximidades do Parque.

“En 1993, los líderes indígenas de la COICA⁵ determinamos en un encuentro realizado en Caracas, que había ocurrido un aumento sensible de la contaminación y la depredación de los ecosistemas dentro de los territorios indígenas, acompañado por la ruptura progresiva de los patrones culturales y por ende socio-ambientales de los pueblos indígenas, y por la implementación y adopción de los modelos no indígenas de desarrollo”⁶ (González e Mansutti Rodríguez, op. cit. p. 31).

Percebe-se, portanto, que a espera da terra não significa que os povos indígenas do Canaima estejam pacientemente aguardando a vontade política do Estado. Este conseguiu, por décadas tirar proveito das estratégias que conseguiu armar para neutralizar a atuação das lideranças indígenas dos movimentos etnopolíticos emergentes. Segundo Arvelo-Jimenez, referindo-se ao problema dos *yekuanas*, afirma que “el movimiento etnopolítico indígena con 28 años de trayectoria durante la cual saboreó reveses causados por haber aceptado esquemas criollos de desarrollo económico y por haber concertado alianzas con entes criollos; divisiones internas desgastantes y despilfarradoras del espacios político que los Yekuanas habían abierto en los tempranos años setenta del siglo XX”⁷ (2001:13).

Com relação a TIRASOL, os acontecimentos que analisei na descrição do cenário e dos sujeitos que se envolveram no confronto pela posse do território em questão, não ocorreram somente na última geração do século XX, mas, ao contrário do Canaima, aonde a ocupação *criolla* praticamente só veio a se consolidar de forma significativa na segunda metade do século XX, como resposta ao PRODESUR (id. p. 4), já desde o século XVIII, com a introdução do gado em Roraima por Lobo D’Almada,.

Ressaltei, também, a recente homologação da demarcação da Raposa/Serra do Sol como TI, após mais de trinta anos de luta dos povos autóctones pela reconquista do território, ocasião em que não faltaram confrontos, inclusive com derramamento de sangue, ocasião em que não

⁵ Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. Trata-se de uma ONG sem fins lucrativos, com sede em Quito, Equador, estabelecida por líderes indígenas de vários países da Amazônia.

⁶ “Em 1993, os líderes indígenas da COICA determinamos em um encontro realizado em Caracas, que havia ocorrido um aumento sensível da contaminação e da depredação dos ecossistemas dentro dos territórios indígenas, acompanhado pela ruptura progressiva dos padrões culturais e sócio-ambientais dos povos indígenas e, também, pela implementação e adoção dos modelos não indígenas de desenvolvimento”. (Tradução Burgardt)

⁷ “o movimento etnopolítico indígena, com 28 anos de trajetória, durante a qual saboreou reveses causados por haver aceitado esquemas *criollos* de desenvolvimento econômico e por haver acertado alianças com entidades *criollas*; divisões internas desgastantes e dissipadoras do espaço político que os Yekuanas haviam aberto no início dos anos setenta do século XX”. (Tradução Burgardt)

foram poucos os índios maltratados e, até mortos pela questão da terra. “Durante este tempo, 20 lideranças indígenas foram assassinadas. Em nenhum dos casos houve qualquer punição ou condenação” (CDH, op. cit. p. 30). É uma área protegida porque foi demarcada, porém, ainda sofre as conseqüências das ocupações que ocorreram ao longo de todo o processo de colonização do norte brasileiro, o que torna mais difícil o trabalho de despoluição das grandes reservas de água doce, uma vez que, conforme ressaltai, a criação de gado, a exploração do ouro e do diamante e as plantações de arroz nunca foram praticadas sem violentos ataques ao meio ambiente. Concluo, por outro lado, que a poluição maior, ou seja, a que mais causou danos talvez tenha sido a cultural, porque atingiu as mentes de boa parte dos povos autóctones, causando uma grande divisão entre as principais lideranças do movimento indígena, o que se justifica na referência a um certo personagem, escrita no Relatório da Assembléia de Tuxauas de 1987: “Estamos cansados com o Benedito Joca Magalhães que, nesses dois anos, vem nos perturbando, indo nas malocas enganando índios e botando índio contra índio, forçando os índios a dizerem mentiras” (op. cit. 19). Refere-se o Relatório às mentiras espalhadas a respeito do chamado “garimpo do Padre Jorge” e às manobras utilizadas para a divisão dos índios. Cabe ressaltar que a questão do garimpo chegou a ser publicada sensacionalisticamente na Revista *Isto É*, em maio de 2000, mas, ao invés deste veículo de comunicação apresentar provas ou evidências que o Padre Giorgio estava garimpando, o que apresentou foi uma foto do fazendeiro Wilson Alves Bezerra (seu Galego) contando os diamantes que já garimpou (op. cit. p. 30). Percebo, portanto, à luz das leituras documentais, depoimentos e colóquios que mantive ao longo da pesquisa, que as evidências não apontam para a instituição eclesiástica a prática do contrabando, mas, se ocorre esta atividade ilegal, neste plano de observação, no lado sul da fronteira, os órgãos encarregados de coibi-la devem procurá-la em um universo bem mais próximo ao poder social.

Vale retomar a leitura que procedi nos demais relatórios das Assembléias Anuais de Tuxauas, que ocorreram na Missão Surumú, ocasião em que percebi, entre as assinaturas das lideranças que pediam, em 1979, a urgente demarcação das áreas indígenas, as firmas de Terêncio Luis da Silva e Silvestre Leocádio, hoje contrários às propostas do CIR para a TIRASOL, ocasião em que escreveram um apelo ao então Presidente da República, com a denúncia da qual extraí o seguinte fragmento: “(...) aqueles tais cidadãos (brancos) não deixam nós índios a gente trabalhar, nem criar, nem fazer casa, nem pescar, afinal, nos obrigam

a não fazer nada, querem ser donos de tudo nas áreas indígenas” (1979:2). Referem-se os líderes aos fazendeiros que, à época, já haviam se apossado das melhores terras do nordeste roraimense, consolidando a ocupação. “O ciclo se completa nas décadas de 1940/50, com a consolidação pecuarista e o reflexo do surto de garimpo, que teve início nos anos 30 e promoveu a exploração econômica da região montanhosa, ainda não atingida pelo gado no extremo norte do território Macuxi” (Santilli, op. cit. p. 39). Percebi, também, que além de a Igreja Católica ter desenvolvido um trabalho de conscientização do índio e de formação de lideranças que pudessem conduzir o movimento indígena na luta pela reconquista do território, concentrando esforços na educação do autóctone, desenvolveu, também, a campanha chamada “uma vaca para o índio” (também conhecido por “projeto do gado”). Conforme o tuxaua Jacir, da maloca Maturuca, por ocasião da Assembléia Geral dos Tuxauas de 1986, ocorrida na Missão Surumú, “o projeto quer ajudar as Comunidades Indígenas respondendo a exigência de alimentos e, ajudando a ocupar a terra. O dinheiro vem de Cristãos de fora.⁸ Foi assinado um documento, um Estatuto também pela FUNAI, para se defenderem de muitas mentiras (...). Antes de morrer, gostaria de ver mais de 20 mil rezes nas nossas mãos” (1986:11). Jacir recentemente passou a coordenação do CIR e a TIRASOL já conta com quase trinta mil rezes.⁹ Esta campanha da Diocese de Roraima, pelo que pude auscultar foi, no conjunto das ações desencadeadas pelos índios com o propósito de reconquistar a terra, o fato histórico mais importante ao longo de todo este processo. Se por um lado a educação constituiu-se em investimento ideológico, a campanha para o desenvolvimento do “projeto do gado” foi o lado prático das ações, caracterizando um trabalho muito bem planejado e coordenado pelas lideranças indígenas, apoiadas pelos missionários católicos.

Em outra inflexão da hipótese levantei a seguinte questão: *onde se entrecruzam, em um cenário e outro, as representações veiculadas pela mídia local e regional?*

Ora, se o meu propósito foi mostrar, através do prisma comparativo, a imagem com que o índio é cotidianamente representado nos dois centros urbanos escolhidos, em função do que ocorre nas duas áreas contíguas (Canaima e TIRASOL), refiro-me à questão da terra, não poderia ser outro o eixo principal do trabalho senão o representacional, destacando-se a questão identitária. São, conforme analisei ao longo da segunda parte deste estudo, duas sociedades em

⁸ Referiu-se o tuxaua a campanha desenvolvida nos países europeus, para arrecadar o dinheiro com que a Diocese adquiriu o gado para o projeto.

⁹ Cf o então Coordenador do CIR José Adalberto, em 1998, em palestra proferida no Colégio Maria dos Prazeres Mota, de Boa Vista, em agosto daquele ano. Estas cifras me foram confirmadas por índios da maloca Maturuca, durante minha pesquisa de campo.

transformação e, por mais que se queira analisar os fatos que ocorrem na vida cotidiana relacionados à tradição, a evolução tecnológica e as visões de mundo fazem com que todo o pensar e toda representação ocorram de acordo com as condições atuais de produção e de construção dos sentidos. Como lembra Moscovici, “trata-se de compreender não mais a tradição, mas a inovação; não mais uma vida social já feita, mas uma vida social em via de se fazer” (op. cit. p. 62).

Analisando a questão das representações midiáticas, procurei me deter mais no entrecruzamento do discurso jornalístico, onde ressalto as duas formas de “olhar o índio”, ou seja, uma de forma silenciosa e outra o atacando de forma indireta. A grande diferença, no entanto, é a forma como o índio é representado nas duas realidades do plano de observação. Se, de forma camuflada, a sociedade roraimense ataca, critica e discrimina o índio nas pessoas e entidades que o defendem e a seus interesses, em Bolívar, aparentemente por uma questão de estratégia discursiva, isto não ocorre, preferindo-se o silêncio midiático. “No entanto, o silêncio não está apenas “entre” as palavras. Ele as atravessa. Acontecimento essencial da significação, ele é a matéria significante por excelência” (Orlandi, 1995:71). O silêncio dos jornais de Bolívar em relação ao habitante autóctone tem um sentido e este sentido, ao que parece, é político, constituindo parte de uma estratégia muito bem planejada e desenvolvida pelo poder social junto à imprensa escrita. Há muitos assuntos nas páginas dos jornais, principalmente relacionados a questões governamentais, esportivas, policiais, sociais e religiosas, tal como ocorre nos jornais de Boa Vista, porém, enquanto nesta cidade, nestes espaços discursivos costumeiramente o índio é publicado, naquela o índio é ausente. Acredito ser este silêncio uma questão política porque, ao fazer referência ao índio, se reconhece o autóctone e, em consequência, os problemas advindos deste reconhecimento. É melhor, portanto, para a sociedade, desviar tal assunto, informando sobre corrupção no governo, problemas esportivos, crimes comuns, etc. Segundo Orlandi, “a política do silêncio se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada” (id. p. 75). Já na capital roraimense, é muito difícil não encontrar notícias e comentários sobre a questão indígena. Preferem os jornais diários deste centro urbano trazer ao conhecimento público o problema do índio, com comentários contra e a favor. Jamais se encontra algum colunista ou repórter alegando ser contra o índio e poucos aparecem dizendo-se favoráveis à demarcação da TIRASOL em área contínua. Muitos formadores de opinião alegam

serem favoráveis à “demarcação em ilhas”, o que, conforme já aludi, nunca passou de uma metáfora para dizer que não deve haver demarcação, ao tempo em que, também, desqualifica os argumentos dos entes que pregam uma demarcação de forma contínua, ou seja, aqueles que defendem o índio e os interesses do autóctone e que são as vítimas do discurso antiindígena, o que vem caracterizar os ataques indiretos ao habitante originário da região. Estes ataques culminam, na maioria das vezes, na questão da “internacionalização da Amazônia” sobre a qual tenho me referido como um verdadeiro mito, justificado ao longo de todas as partes desta pesquisa, idéia esta que percebi muita plausibilidade ao analisar os mitos políticos constantes nas obras de Cassirer e Girardet. Segundo este, referindo-se a questão da inexistência do limite na análise mítica, “os mitos políticos de nossas sociedades contemporâneas não se diferenciam muito, sob esse aspecto, dos grandes mitos sagrados das sociedades tradicionais. A mesma essencial fluidez os caracteriza, ao mesmo tempo que a imprecisão de seus respectivos contornos” (op. cit. p. 15). Já, segundo aquele, o mito político atual não se difere do mito produzido no mundo primitivo, pois, continua relacionado a uma palavra ou uma expressão mágica.

Lo más curioso es que todo esto se produzca en nuestro mundo moderno. Si estudiamos nuestros mitos políticos modernos y el empleo que de ellos se ha hecho, encontraremos para gran sorpresa nuestra que no sólo han transmutado los valores, sino que también han operado una transformación del lenguaje. La palabra mágica tiene la procedencia sobre la palabra semántica¹⁰ (op. cit. p. 334-335).

O mito, portanto, a exemplo das sociedades ditas primitivas, ainda exerce muita influência, também, na sociedade pós-moderna. Não pretendo, nestas análises, desacreditar em um pseudoperigo que possa estar pairando sobre a soberania nacional, muito menos deixar de acreditar que a Amazônia já esteja sendo internacionalizada desde o século XVI, com a chegada dos europeus, conforme Little, mas, chamo a atenção sobre um repensar esta questão longe da paixão nacionalista e mais próximo de um atual e racional processo de globalização.

A relevância da esfera cultural sugeriu a seguinte interrogação: *as distintas expressões da arte popular evidenciarão, em um caso e outro, sinais de hibridação entre culturas, ou deixariam transparecer permanências de representações históricas que desenham na imagem do índio?*

¹⁰ “O mais curioso é que tudo isto se produz em nosso mundo moderno. Se estudarmos nossos mitos políticos modernos e o emprego que deles se tem feito, encontraremos, para grande surpresa nossa, que não só mudaram-se os valores, senão, também, houve uma mudança na linguagem. A palavra mágica tem a precedência sobre a palavra semântica”. (Tradução Burgardt)

Na análise das duas formas de elaboração do discurso pictórico nas sociedades em estudo, se torna difícil uma comparação entre as duas realidades, pois, enquanto em Bolívar os artistas populares aproveitam todos os espaços públicos (ruas, bares, salas de espera, corredores de hotéis, etc), para a divulgação de seus trabalhos com imagens relacionadas ao autóctone, em Boa Vista as pinturas que encontrei são de artistas indígenas e não estão sendo divulgadas em espaços públicos de grande circulação. Neste caso o índio se auto-representa, com destaque para as obras de Augusto Cardoso. Pelo que percebi, principalmente no caso da “Princesa do Orinoco”, a pintura tem sido uma das formas mais caras da expressividade orinoquenha e a forma mais comum, até mesmo porque não são muitos os espaços disponíveis para representação do pensar popular. Segundo Berger e Luckmann, “a expressividade humana é capaz de objetivações, isto é, manifesta-se em produtos da atividade humana que estão ao dispor tanto dos produtores quanto dos outros homens, como elementos que são de um mundo comum” (op. cit. p. 53). Ratifico, portanto, a idéia a qual já expus na segunda parte deste trabalho, que a pintura dos diversos painéis, quadros e murais encontrados em Bolívar são “lembranças de quem o povo, em sua grande maioria, não têm o costume de falar”. Os domínios culturais, como exemplos de produção humana, têm sido um filão importantíssimo na análise dos fenômenos históricos, afinal os fatos ocorrem como produtos de determinadas culturas e, como no dizer de Martins Rodrigues, “o trabalho do historiador é estabelecer após esse olhar de identificação as associações com o presente-passado e com o presente futuro para chegar à representação dos fenômenos como conjunto integrado de relações que, mesmo destacadas pelo historiador, não são a complexidade total do fenômeno” (op. cit. p. 68).

Já na música popular de Roraima, na escrita e na voz dos compositores e cantores, o índio é presença constante, diferente de Bolívar, onde os traços indígenas são mínimos. Se por um lado não se fala diretamente sobre o índio, por outro se utiliza nomes e expressões do linguajar indígena. Não vou me deter nas toadas de boi, sobre as quais discorri na terceira parte deste trabalho, nem no *calypso* e no forró regional, mas, em um outro exemplo extraído do gênero popular. Trata-se da composição com o título *Roraimeira*, de Zeca Preto, a qual chama a atenção pela quantidade de termos indígenas que o autor inseriu, como se percebe em uma das várias estrofes:

Os teus seios grandes serras/
Grandes lagos são teus olhos

Tua boca dourada, Tepequém
Suapi/Terra do Caracaranã, do caju, Seriguela
Do buriti, do caxiri, Bem-querer/Dos arraiais, do meu Hi-Fi.

As grandes serras que o autor se refere, são as várias existentes em Roraima, uma das quais seguidamente faço referência: a Serra de Pacaraima. Penso que a imagem que o autor procura transmitir, porém, é a emblemática Serra Grande, localizada a sudeste de Boa Vista, que aparece, também, na pintura de Cardoso (foto 37). Devido a pouca declividade do terreno naquela região, esta serra é vista de muito longe. Tão inspirador é tal acidente geográfico que, já surgiu em várias outras demonstrações da arte popular, indígena e não indígena. A ligação *boca dourada/ Tepequém*, refere-se a grande quantidade de ouro já explorada na Serra do Tepequém, no norte de Roraima. Terra do *Caracaranã, do caju*. É uma referência ao lago do Caracaranã, localizado na Terra Indígena São Marcos, cujas margens são cobertas de cajueiros, local onde os roraimenses e turistas costumam descansar nos feriados. *Buriti* é uma fruta típica da Amazônia, *caxiri* é a bebida indígena feita à base de mandioca e *Bem-querer* é o local das corredeiras conhecidas por este nome, existentes entre Boa Vista e Caracarái, um outro lugar turístico, de grande beleza natural, tão caro ao poeta e escritor roraimense Dorval de Magalhães, pois, contemplando-as fez vários poemas (Pires, 2006:1). Chama a atenção à capa do citado CD, onde há em pintura a figura de um buriti, em primeiro plano, tendo ao fundo o monte Roraima. A epígrafe desta conclusão se constitui em um dos tantos exemplos onde encontrei formas de apropriação de expressões indígenas pelo não índio. Se há alguma sondagem a respeito desta apropriação da fala indígena pelo não índio, aparentemente esta representação dá a resposta, da mesma forma que caracteriza a hibridação cultural, uma marca muito forte dos tempos pós-modernos e que, conforme abordei, já são uma marca nestas duas sociedades em transformação. “Viver no mundo estranho, encontrar suas ambivalências e ambigüidades encenadas na casa da ficção, ou encontrar sua separação e divisão representadas na obras de arte, é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social: “Estou buscando o encontro ... quero o encontro ... quero o encontro”” (Bhabha, op. cit. p. 42).

As falas em circulação podem ser aqui consideradas como um reflexo destas visões direcionadas ao autóctone através destes domínios culturais e do próprio discurso jornalístico e respondem outro argumento norteador deste estudo: *as marcas de uma certa “imagem do índio” e o fluxo representacional que a ela se associa, se evidenciarão nos argumentos e*

equipamentos retóricos dos discursos em circulação orais, iconográficos ou escritos?

Quanto aos discursos escritos e iconográficos já me referi. Com relação às falas em circulação, os vários depoimentos coletados nas entrevistas com autoridades e pessoas comuns, bem como aquelas vozes coletadas com o recurso do vídeo-cassete, parecem consubstanciar as falas correntes e antagônicas dos sujeitos envolvidos na trama histórica, polarizadas no ser a favor ou ser contra a demarcação das terras indígenas, já analisadas nos embates discursivos até aqui abordados. Porém, o discurso que mais me surpreendeu na ocasião em que analisei os resultados de minha pesquisa de campo, no tocante à “imagem do índio”, foi aquele falado pelas vozes juvenis dos Colégios Libertador e Maria dos Prazeres Mota.

Segundo Cassirer,

en los últimos dos siglos se han alterado completamente nuestras concepciones del carácter de la vida salvaje, en comparación con la vida de los hombres civilizados. En el siglo XVIII, Rousseau propuso su famosa descripción de la vida salvaje y del estado de naturaleza. Veía en él un verdadero paraíso de simplicidad, felicidad e inocencia. Sólo el salvaje vivía en la frescura de sus bosques natales, siguiendo sus instintos y satisfaciendo sus simples deseos ¹¹ (op. cit. p. 337).

Apesar das mudanças terem ocorrido de forma intensa e profunda e do discurso rousseauiano já ter sido contestado, parece que a imagem que ficou ainda é a mesma neste universo estudantil, considerando-se os depoimentos registrados nestes dois educandários. Quanto a segunda questão, de o índio ter ou não o direito a terra, tanto em Bolívar quanto em Boa Vista, é quase unânime a posição favorável, com algumas poucas exceções no caso brasileiro. Surpreendeu-me a primeira questão, ocasião em que fiz a pergunta direta “para você, o que é ser índio”? A grande maioria apresentou respostas relacionadas à “vida junto à natureza”, “uso do arco e da flecha”, “viver da caça e da pesca”, entre outras colocações, todas inspiradas no pensamento do grande iluminista.

O resultado da pesquisa me remeteu às leituras dos romances de circulação popular em Bolívar, no que diz respeito a esta imagem do autóctone. O pensar estudantil bem poderia ter sido influenciado pela literatura ou por algumas telas espalhadas pela cidade, sobre as quais já fiz referência. Ocorre que apenas em um dos romances pesquisados encontrei esta imagem. Refiro-me ao conto de Tibor Sekelj intitulado Kumewawa, onde o pequeno índio dá

¹¹ “nos últimos dois séculos se alteraram completamente nossas concepções sobre o caráter da vida selvagem, em comparação com a vida dos homens civilizados. No século XVIII Rousseau propôs sua famosa descrição da vida selvagem e do estado de natureza. Via nele um verdadeiro paraíso de simplicidade, felicidade e inocência. Só o

verdadeiras lições de vida e de sobrevivência na selva amazônica. “No había cesado nuestro asombro, cuando de repente oímos una fuerte carcajada. Todas las miradas se dirigieron a lo alto, en la dirección de donde provenía. Entonces súbitamente vimos un joven indio que descendía de una rama. En la mano tenía una flecha y un arco”¹² (Sekelj, op. cit. p. 15). Ocorre que nos demais romances em que procurei a imagem com que os autores descrevem o índio, não é esta. No romance de Arturo Pietri, *El camino de El Dorado*, a imagem mais comum é do “índio dispensável”, algo como um objeto que, após a utilização, se joga fora e está sujeito às mesmas dificuldades dos demais membros da expedição. Em Carpentier a imagem do autóctone tende a se tornar uma imagem real, o mesmo ocorrendo em Gallegos. No romance deste, intitulado *Canaima*, nem mesmo tendo no título a grande, misteriosa e má entidade espiritual dos *pemón*, o índio não passa de um personagem coadjuvante. Já com relação a obra de Carpentier, há um primeiro questionamento sobre quem é o índio, ocasião em que o personagem principal começa a pensar nesta nova identidade do autóctone, partindo de uma reflexão sobre sua própria (op. cit. p. 152).

Quanto a esta imagem romântica detectada na pesquisa, em Bolívar até poderia se justificar, por reflexo do romance de Sekelj e pelo silêncio midiático sobre o autóctone, ocasião em que os jornais divulgam notícias referentes aos indígenas vez por outra, ligando-os a regiões longínquas, tais como o interior da extensa Guayana e as selvas do Amazonas. Em Boa Vista, porém, onde os embates discursivos ocorrem diariamente nos jornais e, pelo que percebi, não há em circulação um romance com a tônica do de Kumewawa (exceto uma literatura mais clássica e pouco difundida), a imagem do índio que é apresentada por este público sugeriu reflexões devido às sintonias entre representações.

Com relação à questão “teoria/prática”, muito embora não se trate este trabalho de uma “análise jurídica” do problema indígena, chamo a atenção para um dos argumentos norteadores que se refere ao cumprimento das leis. *A comparação entre cenários refletiria ou não no cotidiano das ambiências consideradas, práticas gestadas no cumprimento dos Diplomas Legais?*

Há um fator que pode ser levado em consideração nesta análise: refiro-me a uma diferença temporal entre as duas Constituições (do Brasil e da Venezuela). Enquanto aquela foi

selvagem vivia na frescura de seus bosques natais, seguindo seus instintos e satisfazendo seus simples desejos”. (Tradução Burgardt)

¹² “Não havia cessado nosso assombro quando, de repente, ouvimos uma forte gargalhada. Todos os olhares se dirigiram ao alto, na direção de onde provinha. Então, subitamente, vimos um jovem índio que descia de um galho. Na mão tinha uma flecha e um arco”. (Tradução Burgardt)

promulgada em 1988, esta é mais recente, promulgada em 1999. No parágrafo segundo do artigo 231 da Constituição brasileira o direito sobre a terra demarcada já está garantido aos povos indígenas em forma de usufruto: “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (FUNAI, op. cit. p. 29). Na Lei Maior venezuelana também está garantido o direito a terra, em seu artigo 119:

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y la ley ¹³ (Constituição da República Bolivariana da Venezuela, 1999, srp).

Se o tempo influencia ou não, pode-se perceber que na questão referente às demarcações das Terras Indígenas o Brasil avançou muito em relação a Venezuela, até mesmo porque a Constituição brasileira é bem anterior à venezuelana. Os governos brasileiros que tomaram posse após 1990, apesar das pressões que tem enfrentado, conforme expus ao longo deste trabalho, têm procurado cumprir o que prescreve o Diploma Legal, ainda que com pouca vontade política. Com relação a esta questão, referindo-me ao governo venezuelano, somente o governo atual tem demonstrado vontade política para enfrentar este problema e tem sinalizado para o cumprimento da Lei, que prevê as demarcações de terras necessárias aos povos indígenas. Pode contribuir decisivamente o fato de haverem representantes indígenas nas Casas Políticas, tanto a nível federal, estadual e municipal. Entre os constituintes que elaboraram a Constituição Bolivariana, estavam seis indígenas, o que provocou o seguinte comentário de Arvelo-Jimenez: “Algunos de estos constituyentes indígenas optaron a diputados de la Asamblea Nacional y resultaron victoriosos en esas elecciones siendo ahora miembros de la Asamblea Nacional dentro de la cual forman una fracción especializada en asuntos indígenas.

¹³ “O Estado reconhecerá a existência dos povos e comunidades indígenas, sua organização social, política e econômica, suas culturas, usos e costumes, idiomas e religiões, assim como seu habitat e direitos originários sobre as terras que ancestral e tradicionalmente ocupam e que são necessárias para desenvolver e garantir suas formas de vida. Corresponderá ao Executivo Nacional, com a participação dos povos indígenas, demarcar e garantir o direito à propriedade coletiva de suas terras, as quais serão inalienáveis, imprescrevíveis, não embargáveis e intransferíveis, de acordo com o estabelecido nesta Constituição e na lei”. (Tradução Burgardt

Esta conquista ocorre por primera vez en la historia republicana”¹⁴ (2001:13-14). Isto não ocorre no Brasil, onde há muita dificuldade para se conseguir eleger um indígena para as Câmaras Estaduais e Federais.

Quanto ao aproveitamento dos recursos, no Diploma Legal da Venezuela reza o seguinte:

El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a la Constitución y a la ley ¹⁵ (Constituição da República Bolivariana da Venezuela, op. cit. srp).

Há, portanto, na Constituição brasileira, uma certa proteção a estes recursos, ainda que de uma forma enigmática (usufruto), carente de uma maior clareza. Refiro-me a questão da exploração das demais riquezas, do subsolo. Estas, não pertencem aos índios e, após a regulamentação da lei (que até o presente não ocorreu – aguarda-se desde 1988) uma exploração em grande escala poderia ocorrer os mesmos erros do passado recente, ou seja, comprometer, além dos caríssimos aspectos culturais, com graves conseqüências para os povos indígenas, também, as reservas de água doce, prejudicando a utilização destas por parte dos autóctones. Na verdade, segundo Ortega, “en ninguna de las legislaciones amazónicas se determina con claridad que los indígenas sean sus dueños”¹⁶ (op. cit. p. 52), como é o caso brasileiro, onde a posse é através do usufruto. Já os povos que habitam o norte da Serra de Pacaraima, não têm tanta proteção com relação às terras e os recursos nelas existentes, pois, de acordo com a Lei Maior venezuelana, cabe ao Estado gerir tais recursos. Segundo Ortega, “mientras Brasil, Colômbia, Guyana y Perú señalan atribuciones importantes a las poblaciones indígenas, y Bolivia avanza en el mismo sentido, Ecuador, Suriname y Venezuela carecen de normas que abran a las comunidades algún margen de ingerencia en esta materia”¹⁷ (op. cit. p.

¹⁴ “Alguns destes constituintes indígenas optaram por elegerem-se deputados da Assembléia Nacional e saíram vitoriosos nessas eleições, sendo agora membros da Assembléia Nacional, dentro da qual formam uma fração especializada em assuntos indígenas. Esta conquista ocorre pela primeira vez na história republicana”. (Tradução Burgardt)

¹⁵ “O aproveitamento dos recursos naturais nos habitat indígenas por parte do Estado sedará sem lesar a integridade cultural, social e econômica dos mesmos e, igualmente, está sujeito a previa informação e consulta às comunidades indígenas respectivas. Os benefícios deste aproveitamento por parte dos povos indígenas estão sujeitos a Constituição e a lei”. (Tradução Burgardt)

¹⁶ “em nenhuma das legislações amazônicas se determina com clareza que os indígenas sejam seus donos”. (Tradução Burgardt)

¹⁷ “enquanto Brasil, Colômbia, Guiana e Peru assinalam atribuições importantes às populações indígenas e Bolívia avança no mesmo sentido, Equador, Suriname e Venezuela carecem de normas que abram às comunidades alguma margem de ingerência nesta matéria”. (Tradução Burgardt)

53). Ao invés de promover uma efetiva demarcação das áreas indígenas, o governo venezuelano utiliza estudos pouco precisos para justificar a não demarcação, inclusive, restringindo certas práticas indígenas até mesmo no interior do Canaima, conforme escreveu Urbina:

Las restricciones impuestas a la población tribal, como consecuencia de la declaración de Parque Nacional, parten del supuesto de que la población tribal, con sus prácticas tradicionales, constituyen un peligro para la zona de cabeceras fluviales que alimentan al gran complejo hidroeléctrico de Guri. Sin embargo, este supuesto no está fundamentado sobre bases obtenidas de un estudio profundo de la situación, sino más bien en observaciones generales y en el temor a los grandes incendios, algunos naturales, ocurridos en la sabana presuntamente producidos por los Pemón ¹⁸ (op. cit. p. 138).

Enquanto o governo venezuelano não demonstra muita vontade política para demarcar as áreas que, por direito, pertencem aos autóctones, estes que habitam o Canaima, a exemplo das demais comunidades indígenas passam a ser tratados como “camponeses especiais”, conforme se referiu o líder Jesus Bello: “na legislação venezuelana os direitos indígenas se encontram dispersos, isso dificulta sua execução. As constituições anteriores reconheciam as terras e culturas, hoje constituem um retrocesso que reduz os índios a espécie de camponeses especiais” (CIR, 1997:4). A Constituição Bolivariana conseguiu reunir estas partes que se encontravam dispersas, mas, até o presente, a terra ainda não foi demarcada para os *pemón*.

Considerando-se a unidade cultural dos povos indígenas que habitam os dois lados da Serra de Pacaraima,¹⁹ cabe aos dois Estados Nacionais, portanto, adequarem suas legislações para que os povos indígenas que convivem ao longo da fronteira, possam usufruir os recursos renováveis da mesma forma.

Destaquei, também, nas três partes da pesquisa a questão das ONGs, e as suspeições que surgem com relação a estas organizações que estão presentes e são muito atuantes tanto ao norte quanto ao sul da Serra de Pacaraima. Assim, me propus trabalhar a seguinte hipótese: *seriam, portanto, perceptíveis tendências de representações e práticas cidadãos que, de algum modo, dariam suporte aos “contra-discursos”?* Setores da mídia local e regional, assim como

¹⁸ “As restrições impostas à população tribal, como consequência da declaração de Parque Nacional, partem do princípio de que a população tribal, com suas práticas tradicionais, constituem um perigo para a zona de cabeceiras fluviais que alimentam o grande complexo hidroelétrico de Guri. Contudo, este princípio não está fundamentado sobre bases obtidas em um estudo profundo da situação, senão em observações gerais e no temor dos grandes incêndios, alguns naturais, ocorridos na *sabana*, supostamente produzidos pelos pemón”. (Tradução Burgardt)

¹⁹ Refiro-me não só aos *pemón*, mas, também, aos *yanomami* e demais grupos que ocupam terras nos dois países, o que poderia gerar o mesmo processo.

setores da Igreja e ONGs locais, seriam variáveis intervenientes neste processo de construção da cidadania?

A mineração, conhecida mais sob a denominação de garimpo em Roraima, foi o outro problema que me chamou a atenção pela forma com que influenciou negativamente a cultura indígena. Foi um fato que, ao contrário da expansão das fazendas, que foram surgindo lentamente, arrasou várias comunidades indígenas de forma muito rápida, em consequência, entre outros fatores, da violência, causada pela bebida alcoólica; da prostituição, causadora de doenças sexualmente transmissíveis; e dos ataques ao meio ambiente, principalmente pela poluição dos principais rios, reduzindo a oferta de peixe. Quando no auge das atividades de mineração, na década de 80 do século XX, os índios já tinham consciência que a terra lhes pertencia e dos males que as atividades de mineração poderiam causar a eles e ao meio ambiente. Segundo Rodrigues,

Particpei, em janeiro deste ano da reunião regional dos índios da região Norte e Nordeste do Estado. Vi como estes vivem e como se organizam para lutar pelo seu território. Há uma grande organização e participação, que me fez compreender porque os índios resistem em meio a tantas pressões e preconceitos. Para eles o garimpeiro é considerado, de certa forma, um inimigo, à medida que ameaça o modo de vida da maloca. Foi possível ver o outro lado da realidade roraimense (op. cit. p. 3).

Segundo pude observar na pesquisa, o grande problema da mineração, foi a invasão cultural. Hoje, pelo que percebi durante minhas viagens a TIRASOL, há indígenas que não se identificam como tal. Na Vila Socó, onde estive várias vezes entre 1997 e 1998, há moradores que até admitem que são filhos ou netos de indígenas, mas, não se percebem como índio. Herança da época em que o garimpo era muito forte na região do rio Maú, estes, aceitando a chamada “ideologia de superioridade cultural” (Diocese de Roraima, 1990:20), já assimilaram o domínio e vêem o próprio índio como um estorvo. Ainda segundo a obra da Diocese de Roraima, “a melhor forma de domínio é aquela de fazer com que os conquistados desejem ser como os conquistadores, os brancos agiram dessa maneira. Assim, os mesmos índios acabaram desejando ser como os brancos, assumindo a condição de índio como inferior” (id. ibid.).

Uma outra observação importante foi que, no auge das atividades de mineração em Roraima mais se ouviu falar na já aludida questão da “internacionalização da Amazônia”. Segundo Rodrigues, “o discurso e a preocupação com “processo de internacionalização” ganharam força na década de 80, principalmente após a descoberta e exploração de ouro em

áreas indígenas por garimpeiros e o crescimento de pressões, tanto nacional quanto internacional, para a demarcação das áreas indígenas e conseqüentemente a expulsão dos garimpeiros (op. cit. p. 82-83). Este discurso serviu, aparentemente (e tem servido), para camuflar a falta de fiscalização do Estado sobre os recursos que eram desviados pelo contrabando, causando uma imensa evasão de impostos (Comissão da Ação pela Cidadania do Estado de Roraima, op. cit. p.19) e pela corrupção de atores governamentais, os quais preferiam esconder-se sob um discurso bastante conformista, preferindo colocar o “progresso” como meta principal. Ora, vale lembrar, por pertinência que a cidadania possui os já considerados dois pressupostos básicos: *Estado forte na produção de justiça e opinião pública* (Maranhão apud Burgardt, 1996:6). Se um Estado não consegue fazer com que se cumpra um artigo da Lei Maior e só tem sucesso após muita pressão, inclusive de organismos internacionais e, se permite que se divulguem idéias e notícias tendenciosas na mídia ou permite que a mídia silencie diante de problemas sobre os quais deveria chamar a atenção, seguramente se omite diante do princípio da cidadania. Segundo consta no Relatório da referida Comissão, as explicações destes atores dão conta que

onde há ouro há garimpagem. Sempre foi assim, em todo lugar e em todas as épocas. Em Roraima não pode ser diferente, de modo que, “em vez de procurar deter o processo, vamos ordená-lo, restringindo a área indígena, abrindo estradas, levando o progresso à região. Não vamos opor 200 mil roraimenses, que precisam de ouro para desenvolver o Estado, a 12 mil índios, porque estes levarão a pior. Procuremos uma solução que não impeça o progresso da região” (id. p. 31).

Pelo que se pode perceber, a “internacionalização da Amazônia” tem sido um manto encobridor de problemas, que tem servido para se desviar a atenção dos principais problemas que a sociedade precisa enfrentar, o que se evidencia nos discursos dos atores sociais de Roraima. “O discurso da “internacionalização de Roraima” foi apropriado de forma contundente, pelos vários atores sociais, como forma estratégica de defesa de seus interesses” (Rodrigues, op. cit. p. 83). Com relação à plantação de arroz irrigado na TIRASOL, ocorrida logo após a proibição do garimpo nesta TI, houve um aumento na divisão dos indígenas, porém, a maioria, conforme Relatório das visitas a Terras Indígenas e Audiências Públicas, preferiu acreditar na idéia da demarcação (op. cit. p. 13). Se houve acusação aos índios ligados ao CIR de que estes radicalizaram as ações derrubando torres de telefonia e do “Linhão de Guri”, como parece ter ocorrido, estas ações não se comparam as ações desencadeadas pelos

grupos indígenas ligados às organizações aliadas aos rizicultores que, ao pressentirem a homologação da TIRASOL em área contínua, nos primeiros dias de 2004 isolaram o Estado de Roraima com ações de bloqueio de estradas e, inclusive, seqüestraram três missionários católicos, após praticarem atos de vandalismo contra as instalações da Missão Religiosa do Surumú, hoje Centro de Formação e Cultura Raposa/Serra do Sol, que viria a ser totalmente destruído quase dois anos depois pelos mesmos grupos que, inclusive, isolaram a TIRASOL, na região da maloca do Contão, para “impedir a entrada de estrangeiros na área”.²⁰ Ressalto, também, que a sede da FUNAI em Boa Vista, várias vezes foi invadida por estes grupos. Observa-se, que os rizicultores preferem utilizar o chamado “mito da internacionalização da Amazônia”, ainda que por vezes de forma velada, para desviarem a atenção destas ações que, ao que tudo indica, foram coordenadas por eles próprios. Esta radicalização é representada nos próprios discursos dos principais representantes desta classe. Joaquim atribui ao rizicultor Vicente Gianluppi as seguintes palavras: “Se o povo de Roraima não reagir, nosso Estado será inviabilizado” (op. cit. p. 144). Já com ralação a um outro rizicultor, é atribuída a seguinte colocação: “é uma “ação terrorista da FUNAI”, em que atuam “forças estranhas” que incitam os indígenas que vivem em harmonia com os não-índios, levando a um clima de guerra” (id. ibid.).

Percebe-se que, em momento algum, nas falas dos rizicultores, estes culpam o Governo roraimense pelo problema que ora enfrentam, ou seja, “têm a obrigação de sair da TIRASOL até 15 de abril de 2006”. Preferem divulgar um motivo que chame a atenção para grupos ideologicamente opostos a eles. Mesmo tendo recebido uma *terra de outrem*, preferem livrar os atores políticos do Estado do título de “grileiros”, dos quais são aliados em potencial. Jamais vão admitir que foram traídos pelo Governo de Roraima. A doação das terras aos plantadores de arroz foi uma manobra do Estado visando proteger os interesses de grupos que tinham o claro objetivo de apropriarem-se das terras pertencentes aos índios. “Essa mesma preocupação que as autoridades locais e o Exército têm com a demarcação de terras indígenas também deveria ter com esta questão dos grileiros, os verdadeiros agentes de internacionalização da região amazônica” (Souza, 2001:2). Referiu-se o autor a questão da grilagem de terras na Amazônia que, até mesmo feito pela internet, tem passado impunemente. É mais cômodo, portanto, desviar o olhar para ecologistas, indigenistas e missionários. A disputa, pelo que se percebe, é ideológica e os métodos destes grupos, foram radicais, procurando imporem à força

²⁰ Onde se lê estrangeiros, entenda-se como uma metáfora que significa “missionários católicos”.

suas idéias e suas vontades, ao contrário dos grupos que apoiaram a demarcação/homologação da TIRASOL em área contínua, que procuraram, utilizar, normalmente, os mecanismos legais, invocando sempre a Lei Maior do Brasil (Art 231).

Se por um lado a presença dos rizicultores na TI agravou a “poluição cultural” dos povos indígenas, por outro agravou, também, a poluição de importantes rios, o que foi denunciado em Assembléia Geral do CIR, em 2000: “em Surumú, na fazenda Depósito do fazendeiro Paulo Cezar, ocorreu a morte de pássaros devido ao uso de agrotóxicos nos arrozais. Da mesma forma, no igarapé Parueni, a água foi contaminada e isto causou a morte de uma grande quantidade de peixes” (2000:1). O relatório da CDH também publica queixas das comunidades indígenas que habitam as proximidades das lavouras de arroz: “Problemas ambientais causados pelos arrozais da região, que poluem as águas dos rios com fertilizantes, matando peixes e aves. Os índios bebem a água poluída, o que provoca doenças. Esta água já causou inclusive abortos nas mulheres indígenas” (op. cit. p. 32).

Percebe-se, portanto, que a luta dos *pemón* habitantes na TIRASOL, não foi em vão, muito embora se saiba que estes terão um cansativo trabalho que vai muito além da despoluição das águas e do restante do meio ambiente, mas, trata-se de uma resistência que terão de enfrentar para sobreviverem como povos culturalmente diferentes. Antes de tornarem as águas dos importantes rios repurificadas, ou seja, sem vestígios de mercúrio e agrotóxicos, o passo seguinte consiste, obrigatoriamente, na busca da unidade, ou seja, resgatar os indígenas que migraram para as organizações que apoiaram os arroteiros, garimpeiros e fazendeiros, o que vai exigir um trabalho político muito delicado por parte das lideranças do CIR, afinal, as feridas abertas após longos anos de lutas em lados opostos não são fáceis de cicatrizar. Ao norte da Serra de Pacaraima, no entanto, a situação é um pouco mais delicada porque a terra ainda não pertence aos povos indígenas, que se encontram na expectativa desta demarcação, o que não significa que ficam esperando sem luta. As lideranças têm mantido um constante trabalho visando pressionar os poderes constituídos para que a demarcação ocorra logo. Há um constante contato entre as lideranças do CIR e as lideranças indígenas do Estado Bolívar, conforme se nota no Relatório da Assembléia de Tuxauas ocorrida no ano 2000, ocasião em que o líder Nicola, após apresentar as conquistas obtidas na nova Constituição e as acusações²¹ aos movimentos indígenas por parte de integrantes da Forças Armadas e de políticos de tendência mais reacionária, falou: “sonhamos ter terra demarcada como no Brasil, como Terra

²¹ As acusações são de que os índios seriam guerrilheiros e estariam conspirando contra a integração nacional.

Indígena São Marcos. Terra é vital” (2000:7). Mesmo que se procure manter as águas do Canaima despoluídas e o respeito ao autóctone como povo culturalmente diferente, nada garante que poderão usufruir destas terras para sempre.

A cidadania, portanto, pelo que pude auscultar ao longo do trabalho de pesquisa, hoje é promovida mais pelas ONGs e pela Igreja Católica (a Igreja da Guayana demorou um pouco mais de tempo para se adequar às propostas do CELAM) do que pelos poderes públicos. Atente-se para o fato que as demarcações do Parque Nacional Yanomami, a Terra Indígena São Marcos e, mais recentemente a TIRASOL, só foram demarcadas e homologadas graças ao trabalho muito bem coordenado pelas ONGs, uma vez que o Estado brasileiro, mesmo amparado pelo Diploma Legal, não teve, ao que parece, nem vontade nem competência política para proceder estas demarcações no tempo previsto neste Diploma. Segundo Suassuna, “após a promulgação da Constituição Federal em 1989, o presidente da República estabeleceu um prazo de cinco anos para que fossem demarcadas todas as áreas indígenas. Já se passaram quase dez anos. E até agora, o que foi feito?” (op. cit. p. 2). Não descarto, no entanto, a existência de organizações com interesses alheios ao país e aos próprios povos indígenas, nem no Brasil nem na Venezuela. O que eu quero deixar claro é que, ao longo da pesquisa percebi que as ONGs têm tido uma importância muito grande neste processo de tornar o índio mais cidadão. Ressalto, que a promoção da cidadania no tocante a questão indígena, a exemplo das questões de outros segmentos menos favorecidos, ainda é um caminho um pouco tortuoso, onde há avanços e recuos.

Ainda na Introdução levanto duas hipóteses que, embora separadas, pelas questões que tematizam, estão diretamente relacionados: *as falas contrastadas de índios e não índios, estariam ressoando, naqueles, como marcas de um entendimento da terra articulado ao mito e, nestes, representações associadas a um entendimento de propriedade, engendrados na “lógica comum” e reproduzida por atores, sejam eles venezuelanos e brasileiros? Poder-se-ia considerar a existência de tendências de incorporação, no “discurso do não índio”, de elementos presentes na retórica “do outro”, quanto à questão da terra?*

O entendimento da terra pelo índio e pelo não índio é diferente e aqui consiste o grande problema. Ao longo de todo o processo de colonização se desconsiderou o autóctone como proprietário da terra. Ao conquistado não se dispensou nenhum tratamento respeitoso e isto é muito claro quando se observa os dois últimos grandes projetos de desenvolvimento para as

regiões da Guayana e da Amazônia. Refiro-me ao PCN e ao PRODESUR, onde a máxima “espaço vazio” não deixa dúvidas quanto à desconsideração em relação ao indígena. É o mesmo que dizer “índio não é nada”. Segundo Arvelo-Jimenez, “estas áreas eran calificadas de áreas desprotegidas y vacías en términos geopolíticos y de marginales al desarrollo económico del resto del país” ²² (2001:10). É a chamada visão mercantilista, a qual encontrei em um Documento do CELAM uma definição bastante plausível: “A visão mercantilista considera a terra em relação exclusiva com a exploração e o lucro, chegando ao desalojamento e à expulsão de seus legítimos donos” (1992:158), opostamente à visão indígena, também expressa no citado documento do CELAM, sobre a qual já discorri.

Ora, a lógica comum é a visão mercantilista e, pelo que se percebe, não há como dissociar nas comunidades indígenas a questão da terra e a ancestralidade, que está ligada aos mitos fundacionais. Quando os laudos antropológicos são elaborados, como condição para o reconhecimento de uma Terra Indígena, estes aspectos são levados em consideração. Portanto, em qualquer atividade desenvolvida pelos indígenas, mesmo as atividades produtivas, o respeito à terra implica, também, nas relações com o meio ambiente, o que faz com que haja semelhanças entre os *pemón* do Canaima e os da TIRASOL. Segundo Urbina, “las relaciones ambientales constituían el enlace entre el comportamiento ecológico y el comportamiento económico, ya que las actividades simples y complejas que las constituyen están imbricadas en el proceso social de trabajo” ²³ (op. cit. p. 101).

Quanto à incorporação do discurso do não índio na retórica do índio, o exemplo mais claro está na segunda parte da tese, ocasião em que o líder Gilberto Macuxi propõe uma demarcação que “atenda aos interesses do Estado e dos pioneiros” (op. cit. p. 9). É um exemplo de como o próprio índio, em um processo de auto-exclusão, incorpora o discurso do não índio e passa a fazer o jogo proposto pelo dominador.

Propositamente deixei para o final a seguinte formulação: *a pesquisa permitiria captar nas falas dos atores indígenas, marcas suficientemente pulsantes de uma identidade que, não obstante as condições adversas, preservam seus traços culturais? Que estratégias seriam por eles adotadas?*

²² “estas áreas eram qualificadas como áreas desprotegidas e vazias em termos geopolíticos e de marginais ao desenvolvimento econômico do resto do país”. (Tradução Burgardt)

²³ “as relações ambientais constituíam o entrelaçamento entre o comportamento ecológico e o comportamento econômico, já que as atividades simples e complexas que as constituem estão imbricadas no processo social de trabalho”. (Tradução Burgardt)

É na terceira parte do trabalho que faço referência a esta questão. Durante todas as demais partes aludi em rápidas palavras sobre a pertença caribenha da região em estudo, principalmente levando em consideração o aspecto migratório. Segundo Cabrera, analisando o Caribe pela via das culturas de migração, “a vertente ontológica do pensamento caribenho encontra seu vigor nas investigações etnológicas e na exaltação das culturas até então desconsideradas e carentes de interesse” (2003:43). Critica a autora, na ocasião, a percepção anterior do Caribe, relacionada sempre ao exotismo e ao barbarismo. Quando, na última parte, reflito sobre a identidade caribenha, coloco em evidência o papel do índio neste embate cultural entre a cultura dominante e a cultura dominada, de modo que a hibridação cultural, tão cara a Bhabha e a Canclini, já garante a presença dos traços culturais indígenas na identidade cultural nacional e, pelo que pude auscultar, a música tem sido um importante veículo que conduz Amazônia adentro os chamados “ventos caribenhos”, desde que se travaram os primeiros contatos com os negros africanos que vieram escravizados. Na verdade, como no dizer de Erminy, “si no es fácil detectar, distinguir y conocer una identidad, menos lo es analizar sus componentes, sus orígenes y su funcionamiento”²⁴ (op. cit. p. 482). Quando falo no papel do índio nos caracteres caribenhos, me refiro que desde o início ele já era importante, tanto que a própria designação dos povos indígenas guayanezes (*karib*), que percorriam a região insular, ou comercializando ou disputando as rotas de comércio com os *arawak*, vieram dar nome às ilhas antilhanas.

A divisão lingüística e nacional a que foram submetidos os povos caribenhos, divisão esta alheia a suas origens, não foi suficiente para apagar seus traços culturais híbridos e próprios. É impossível deixar de perceber os ares caribenhos que sopram com insistência sobre a *gran sabana* e o *lavrado*.

Portanto, é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o “lugar” (Hall, 2003:36).

Ao concluir este estudo e ainda uma vez dialogando com Hall, enfatizo a importância de pensar as questões sobre “nação” e “soberania”, imbricadas às identidades nacionais. Considerando que a nação, conforme aludi na última parte do trabalho, é a instância mais

²⁴ “se não é fácil detectar, distinguir e conhecer uma identidade, menos ainda é analisar seus componentes, suas origens e seu funcionamento”. (Tradução Burgardt)

elevada dos agregados humanos, por se tratar do conjunto cultural, sempre que for considerada no contexto americano deve reconhecer no índio um sujeito com presença marcante e respeitado como grupo nacional. Os grupos indígenas, como povos originários do território americano, têm cultura própria, portanto, nação própria, pois, tiveram uma origem comum e experimentaram uma unidade cultural, exposta aos embates por ocasião da conquista européia e que luta ainda pelo legítimo direito de autodeterminação. No conjunto da “nação maior”, a hibridação cultural garante a presença no conjunto identitário dos demais grupos partícipes e os traços culturais do autóctone, conforme fiz várias referências, estão presentes em todo o cenário nacional, ou seja, fazem parte da identidade nacional. “La identidad nacional, como fenómeno, tiende a ser esencialmente estática: consagra un momento determinado del proceso sociohistórico y se define a si misma de una manera legal, excluyente o, en todo caso, condicionalmente receptora de nuevas incorporaciones”²⁵ (Damas, op. cit. p. 213). A soberania nacional, conforme refleti, por ter se tornado uma expressão ambígua, ou no mínimo redundante, retoriza e, paradoxalmente parece ignorar os grupos nacionais pertencentes à “grande nação”. Creio que a questão deva ser analisada não pela ótica do território, aí se esgotando, mas, pela ótica da cultura e das questões identitárias, conforme busquei sublinhar neste estudo. Afinal, com Certeau apreende-se que “onde o mapa demarca, o relato faz uma travessia. O relato é diégese, como diz o grego para designar a narração: instaura uma caminhada (“guia”) e passa através (transgride) [...]. O espaço de operações que ele pisa é feito de movimento: é topológico, relativo às deformações de figura, e não tópico, definidor de lugares” (1995:215). Se bem entendo, o historiador resume com pertinência, pela via das metáforas, um eixo fundamental desta tese, que encontrou na fluidez das fronteiras, motivações para pensar um cenário no qual, entre diálogos e travessias, a narrativa de uma história espera ter dado visibilidade ao entendimento de que “tudo ocorre como se a própria delimitação fosse a ponte que abre o dentro para seu outro (id. *ibid.*).

²⁵ “A identidade nacional, como fenômeno, tende a ser essencialmente estática: consagra um momento determinado do processo sócio-histórico e se define a si mesma de uma maneira legal, excludente ou, em todo caso, condicionalmente receptora de novas incorporações”. (Tradução Burgardt)

CORPUS DOCUMENTAL

1. Fontes escritas

- 1.1. Documentação obtida em Arquivos (Relatórios, Informativos e Atas de Reuniões)
 - 1.1.1. Relatórios das Assembléias de Tuxauas. Surumú, 1979, 1986 e 1987.
 - 1.1.2. Relatório da Assembléia de Tuxauas. Maturuca, 2000.
 - 1.1.3. Relatório Final do III Congresso Venezuelano de Escritores. Maracaibo, 1983.
 - 1.1.4. Relatório sobre a viagem da Comissão da Ação pela Cidadania ao Estado de Roraima, entre 09 e 12 de junho de 1989 (CCPY/CEDI/CIMI).
 - 1.1.5. Relatório do I Seminário Internacional dos Povos Indígenas, realizado em Boa Vista, entre 27 a 30 de agosto de 1997 (CIR, CONIVE e APA).
 - 1.1.6. Relatório do Partido dos Trabalhadores (Executiva Regional de Roraima). Situação de Roraima no contexto da Amazônia. Boa Vista, 1998.
 - 1.1.7. Relatório da XXIX Assembléia Geral do CIR. Maloca Pium, 04 fev. 2000.
 - 1.1.8. Relatório das visitas às Terras Indígenas e Audiências Públicas realizadas nos Estados do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Roraima, Pernambuco, Bahia e Santa Catarina, entre 07 e 17 de outubro de 2003 (Comissão da Câmara dos Deputados do Brasil).
 - 1.1.9. Relatório sobre a situação dos indígenas venezuelanos. Sem registro de datas (Encontro Ecumênico de Brasília).
 - 1.1.10. Relatório do Encontro Internacional da Resistência e Solidariedade dos Povos Indígenas e Camponeses, realizado em Caracas, com data de 14 de outubro de 2003 (Movimento Resistência e Solidariedade).
 - 1.1.11. Dossiê de estudo sobre a problemática indígena no Roraima – Brasil. Lisboa, 1998 (Movimento de Apoio e Defesa dos Direitos dos Índios do Roraima).
 - 1.1.12. Comunicados Mensais da CNBB, Brasília, out. 1978, abr. 1992 e jan./fev. 1995.
 - 1.1.13. Cartas Pastorais de Dom Aldo Mongiano, Boa Vista, 1979 e 1983.
 - 1.1.14. Informativo da Diocese de Roraima, Boa Vista, abr./mai. 1987.
 - 1.1.15. Informativos Surumu Yekare, Surumú, ago. e dez. de 2000.
- 1.2. Correspondências
 - 1.2.1. Carta da Comunidade Indígena da Maloca Pedra Branca para a FUNAI, 1983.
 - 1.2.2. Carta da Comunidade Indígena da Maloca da Raposa, Normandia, de 22 abr. 2004, para os Poderes da República do Brasil.
- 1.3. Redações escolares de alunos do Colégio Maria dos Prazeres Mota, Boa Vista, 1998.
- 1.4. Midiáticas (Jornais impressos diários e Revistas)
 - 1.4.1. Jornal Brasil Norte (Boa Vista), várias edições.
 - 1.4.2. Folha de Boa Vista (Boa Vista), várias edições.
 - 1.4.3. Diário El Bolivarense (Cidade Bolívar), várias edições.
 - 1.4.4. Diário El Progreso (Cidade Bolívar), várias edições.
 - 1.4.5. Revista Missões Consolata, São Paulo, mar./abr., 1985 e mar./abr. 1988,
 - 1.4.6. Revista Época. Rio de Janeiro, n. 180, 29 out. 2001.

- 1.4.7. Revista Isto É, São Paulo, n. 1596, 2000.
- 1.4.8. Revista de Atualidade Indígena (FUNAI). Brasília, n. 14, jan./fev. 1979.

1.5. Obras literárias

- 1.5.1. Canaima, de Rômulo Gallegos, Habana, Casa de las Américas, 1935.
- 1.5.2. El camino de El Dorado, de Arturo Uslar Pietri, Bogotá, Editorial La Oveja Negra, 1985.
- 1.5.3. Kumewawa: el hijo de la selva, de Tibor Sekelj, Caracas, Fondo Editorial Tropykos, 1979.
- 1.5.4. Los pasos perdidos, de Alejo Carpentier, Caracas, Monte Avila Editores, 1990.

1.6. *Corpus* constituído de livros, periódicos, revistas especializadas e trabalhos acadêmicos constantes na bibliografia desta tese.

2. Fontes iconográficas

2.1. Pinturas

- 2.1.1. Corpus constituído de telas, quadros, murais e painéis, fotografados em Cidade Bolívar.
- 2.1.2. Corpus constituído de painéis fotografados em Santa Elena de Uairén.
- 2.1.3. Corpus constituído de telas e quadros fotografados em Boa Vista.
- 2.1.4. Corpus constituído de painéis fotografados na Maloca Maturuca (Terra Indígena Raposa/Serra do Sol)

2.2. Fotografias

- 2.2.1. Corpus constituído de fotografias tiradas em Bolívar, Santa Elena de Uairén e Parque Nacional Canaima.
- 2.2.2. Corpus constituído de fotografias tiradas em Boa Vista e Terra Indígena Raposa/Serra do Sol.

3. Fontes orais

- 3.1. Conjunto de depoimentos coletados em Cidade Bolívar, Boa Vista e Parque Nacional Canaima.
- 3.2. Conjunto de depoimentos coletados no Colégio Libertador, de Cidade Bolívar.
- 3.3. Conjunto de depoimentos coletados no Colégio Maria dos Prazeres Mota, Boa Vista.

4. Fontes videográficas

- 4.1. Conjunto de fitas de VC, versando sobre: Roraima, Boa Vista, questão indígena e debates sobre a homologação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol.

5. Fontes fonográficas

- 5.1. Conjunto de *Compact Disc* de músicas populares regionais de Roraima e Bolívar.

BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO, Valmore. La Conquista del Sur, **Diário El Bolivarenses**, Ciudad Bolívar, 03 ago. 1970, p. 2.

AGUILAR CASTRO, Vladimir Aníbal. **Los conocimientos indígenas Amenazados**. Ciudad Guayana: FUNDACITE Guayana, 2002.

ALBERT, Bruce. O massacre dos Yanomami de Haximu. **Documentos Yanomami**, Boa Vista, n. 1, p. 39-50, 2001.

ALEMÁN, Carmen Elena e FERNÁNDEZ, Fernando (Org). **Los rostros de la identidad**. Caracas: Ed Universidade Simon Bolívar, 2001.

ALLEN, Rose Mary. La identidad cultural caribeña desde la perspectiva de las migraciones interregionales: el caso de migración laboral curasoleña a Cuba a principios del siglo XX. **Revista Brasileira do Caribe**. Goiânia, v. III, n. 6, p. 177-198, jan./jun. 2003.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

ANDRELLO, Geraldo. **Raposa Serra do Sol: os índios no futuro de Roraima**. Boa Vista: CIR, 1993.

ARMELLADA, P. Cesareo de. **Tauron Pantón: cuentos y leyendas de los indios pemón**. Caracas: Ed. del Ministerio de Educación e Dirección de Cultura y Bellas Artes, 1964.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. **La Amazônia: el debate entre conservacionismo y desarrollismo**. Algunas Consideraciones Antropológicas y Geopolíticas. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1989.

_____. **Indigenismo y el debate sobre desarrollo amazónico: reflexiones a partir de la experiencia venezolana**. Série Antropología 106. Brasília: Departamento de Antropología, 1991.

_____. **Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco**. Brasília: Departamento de Antropología, 2001.

_____. **Os yanomami e a nova política indigenista da Venezuela**. Boletim do CCPY São Paulo, nº 21, p. 1-6, out. 2001. Entrevista concedida ao Boletim Yanomami.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly e PEROZO, Abel. Programas de desarrollo entre poblaciones indígenas de Venezuela: antecedentes, consecuencias y una crítica. **Revista América Indígena**. México, v. XVIII, n. 3, p. 503-536, jul./set. 1983.

ASSOCIAÇÃO dos Arrozeiros de Roraima. Conclamação aos cidadãos roraimenses. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 29 dez. 1998. Geral, p. 1.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: Enciclopédia Einaudi. **Anthropos-Homem**. Lisboa, 1985. vol 5, p. 296-332.

BAINES, Stephen Grant. **O território dos waimiri-atroari e o indigenismo empresarial**. Brasília: UnB-Departamento de Antropologia, 1992.

_____. **A política indigenista governamental e os waimiri-atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção de autodeterminação indígena dirigida**. Série Antropologia 126. Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, 1992.

_____. **Imagens e lideranças indígenas e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia**. Brasília: UnB-Departamento de Antropologia, 1999.

_____. Seminário Migrações forçadas – os indígenas no contexto Latino-Americano (pacto amazônico). Brasília, NECLA/CEAM/UnB. 2001. **Migrações indígenas – Movimentos populacionais indígenas e situação atual no âmbito do pacto amazônico e perspectivas**.

BARBERO, Jesús Martín. Las identidades em la sociedad multicultural. In: ALEMÁN, Carmen Elena e FERÁNDEZ, Fernando (Org). **Los rostros de la identidad**. Caracas, 2001, p. 453-460.

BARBOSA, Marco Antonio. **Autodeterminação: direito à diferença**. São Paulo: Editora Plêiade, 2001.

BARÓ, Dionisio Poey. Estrategias de sobre vivencia de dos mujeres negras cubanas. **III Simpósio Internacional do Caribe no Brasil**. Goiânia, Centro de Estudos Caribenhos. Nº 1, out. 2004.

BARROS, Wilson Cortez Crocia de. **Roraima: paisagem e tempo na Amazônia setentrional**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1995.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El Pensamiento Político de los Indios en America Latina. In: **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, 1981, nº 79, p. 11-54.

BECKER, Bertha K. Grandes projetos e produção de espaço transnacional: uma nova estratégia do Estado na Amazônia. In: BECKER, Bertha K; MIRANDA, Mariana; MACHADO, Lia O (Org). **Fronteira Amazônica: questões sociais sobre a gestão do território**. Brasília, 1990, p. 179-196.

BERGUER, Peter I. e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 12ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

BISPOS da América Latina. **Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano**. Santo Domingo. Texto Oficial. 4ª ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

BITTAR, Eduardo C. B. **Doutrinas e Filosofias Políticas**. Contribuições para a História da Ciência Política. São Paulo: Editora Atlas, 2002.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1993.

BOFF, Leonardo. **Ética e Moral: a busca dos fundamentos**. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRASIL NORTE. Venezuela: Gilberto Macuxi discute desenvolvimento com Pemón. **Jornal Brasil Norte**, Boa Vista, 09 out. 1999.

_____. Raposa/Serra do Sol: 1998, o ano da demarcação da reserva. **Jornal Brasil Norte**, Boa Vista, 04 jan. 1999. Retrospectiva, p. 9.

_____. Raposa/Serra do Sol: Comissão da Assembléia Legislativa avalia conseqüências da demarcação. **Jornal Brasil Norte**, Boa Vista, 07 jan. 1999. Geral, p. 10.

_____. Invasão da Funai: Índios viajam a Brasília para pedir a demarcação em ilhas. **Jornal Brasil Norte**, Boa Vista, 15 jan. 1999. Geral, p. 6.

_____. Raposa/Serra do Sol: CIR promove manobra em Brasília. **Jornal Brasil Norte**, Boa Vista, 15 jan. 1999, Geral, p. 7.

_____. Raposa/Serra do Sol: Índios voltam a defender uma demarcação em ilhas. **Jornal Brasil Norte**, Boa Vista, 28 jan. 1999, Política, p. 3.

_____. Assembléia indígena: Gilberto Macuxi diz que encontro foi proveitoso. **Jornal Brasil Norte**, Boa Vista, 26 mar. 1999. Geral, p. 7.

BRESCIANI, Maria Stella M. Cultura e História: uma aproximação possível. In: PAIVA, Márcia de e MOREIRA, Maria Éster (Org). **Cultura, Substantivo Plural**. São Paulo, 1996, p 35 – 53.

BRUM, Eliane. A guerra do começo do mundo. **Revista Época**. Rio de Janeiro, n. 180, p. 76-87, ano IV, 29 out. 2001.

BURGARDT, Vitor Hugo Veppo. Estado, política e sociedade: imaginação no poder em

Roraima. **INESC em Revista**, Unai, ano 1, n. 1, p. 12-16, abr. 2003.

_____. Nação, identidade e terras indígenas no Brasil Setentrional. **Revista Brasileira do Caribe**. Goiânia, n. 7, vol IV, p. 89-111, jul./dez. 2003.

BURNS, Edward McNall. **História da Civilização Ocidental (Volume I)**. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.

BURSZTYN, Marcel. Alguns temas da questão setentrional: contribuição ao debate sobre um projeto para a Amazônia brasileira. In: SAYAGO, Doris; Tourrand, Jean-François; BURSZTYN, Marcel. **Amazônia: cenas e cenários**. Brasília, 2004, p. 295-319.

CABALLERO, Manuel. Conciencia nacional y conciencia histórica. In: ALEMÁN, Carmen Elena e FERÁNDEZ, Fernando (Org). **Los rostros de la identidad**. Caracas, 2001, p.197-204.

CABRERA, Olga. Las culturas de migración en las fronteras caribeñas: Caribe Insular y Brasil Caribe. In: ZAVALA, María Teresa Cortés; CABRERA, Olga; SALAS, José Alfredo Uribe (Org). **Región, Frontera y Prácticas Culturales en la Historia de América Latina y el Caribe**. Goiania, 2001, p. 149-166.

CAMARGO, Leila Maria. O índio e o urbano. In: ALVES, Claudia Lima Esteves (Org). **Formação do espaço amazônico e relações fronteiriças**. Boa Vista, 1998, p. 218-223.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2000.

CÁRDENAS, Maria Luz. Identidad, proceso inacabado: un acercamiento al problema en el arte venezolano contemporáneo. In: ALEMÁN, Carmen Elena e FERÁNDEZ, Fernando (Org). **Los rostros de la identidad**. Caracas, 2001, p.379-391.

CARNEIRO, Orlando de Lira. **A problemática indígena no atual imaginário da sociedade roraimense: o caso de Boa Vista**. Boa Vista: Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação – UFRR, 1997.

CARPENTIER, Alejo. **Los pasos perdidos**. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.

CASSIRER, Ernst. **El mito del Estado**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CASTRO, Julián et. al. **Geografía de Venezuela (Tomo I)**. 2ª ed. Caracas: Editorial Minerva, C.A., 1992.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

_____. **A cultura no plural**. Campinas: Papius, 1995.

CERVO, Amado L. e BERVIAN, Pedro A. **Metodologia Científica**. 5ª ed. São Paulo: Prentice Hall, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CLASSES Produtoras e Trabalhadoras de Roraima. Manifesto à população roraimense. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 05 jan. 1999, p. 1.

COMISSÃO da Ação pela Cidadania (CAC). CNBB et. al. **Relatório Roraima: o aviso da morte**. Brasília, 1989. Relatório. Impresso.

COMISSÃO de Direitos Humanos. Câmara dos Deputados (CDH). **Relatório das visitas às Terras Indígenas e Audiências Públicas realizadas nos Estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Roraima, Pernambuco, Bahia e Santa Catarina**. Brasília, 2003. Relatório. Impresso.

COMUNIDADE da Região da Serra. **Carta**. Maloca Pedra Branca, 1983, 3 p.

CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). **Comunicado Mensal**. Brasília, out. 1978. Comunicado. Impresso.

_____. **Comunicado Mensal**. Brasília, abr. 1992. Comunicado. Impresso.

_____. **Comunicado Mensal**. Brasília, jan./fev. 1995. Comunicado. Impresso.

_____. **Em defesa do povo yanomami**. Brasília: CNBB-CIMI, 1988.

CONSELHO Episcopal Latino-Americano (CELAM). **Conclusões de Medellín**. 6ª ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

CONSELHO Indígena de Roraima (CIR). CIR/CONIVE/APIR. **Relatório do I Seminário Internacional dos Povos Indígenas do Brasil, Venezuela e República Guiana**. Boa Vista, 1997. Relatório. Impresso.

_____. **Relatório da XXIX Assembléia Geral do CIR**. Maloca Pium, 04 fev. 2000. Relatório. Datilografado.

_____. Estado ainda é visto como “terra de conquista”. **Artigos**, Boa Vista, 2003. Disponível em <www.cir.org.br/artigos>. Acesso em: ago. 2003.

_____. Brasil repara parte da imensa dívida que tem com os povos indígenas. **Notícias**, Boa Vista, 16 abr. 2005. Disponível em <www.cir.org.br/noticias>. Acesso em: set. 2005.

COSTA, Gerson. A questão do repúdio ao bispo. **Diário de Roraima**, Boa Vista, mai. 1993, p. 3.

COUSINS, Andrew Leonard. **La frontera étnica pemon y el impacto socio-económico de la minería de oro**. 1991. 195 p. Tese (Doutorado em Biología menção Antropologia) - Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) – Centro de Estudios Avanzados, Caracas.

CVG-Edelca. **Programa Mayú: un nuevo modelo de desarrollo sustentable**. Caracas: Salerno & Asociados, 2003.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1993.

DAL BEN, Giorgio. Makuxi: um povo que quer viver. **Revista Missões Consolata**, São Paulo, p. 6-10, mar./abr., 1985.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**, 23ª ed., São Paulo: Saraiva, 2002.

DAMAS, Germán Carrera. Fundamento histórico de la dialéctica entre tradición y modernidad em la sociedad venezolana. In: ALEMÁN, Carmen Elena e FERÁNDEZ, Fernando (Org). **Los rostros de la identidad**. Caracas, 2001, p. 205-216.

DIÁRIO de Roraima. Desagravo a Dom Aldo vira “batalha”. **Diário de Roraima**, Boa Vista, 19 abr. 1993, Cidade, p. 7.

_____. Índios: massa de manobras. **Diário de Roraima**, Boa Vista, 12 mai. 1993, p. 2.

DIARIO El Bolivarense. Casco Histórico de Ciudad Bolívar, donde se conjugan la magia y la historia. **Diario El Bolivarense**, Ciudad Bolívar, 1 dez. 2002, p. 32.

_____. Comunidades indígenas reciben visitas del Prefecto de Sifontes. **Diario El Bolivarense**, Ciudad Bolívar, 1 dez. 2003, p.47.

DIARIO El Progreso. Hoy se conmemora el “Día de la Raza”. **Diario El Progreso**, Ciudad Bolívar, 12 out. 1994, p. 6.

_____. Existe una bomba de tiempo en la Gran Sabana. **Diario El Progreso**, Ciudad Bolívar, 11 out. 2000, p. 29.

DIOCESE de Roraima. Novo Tuxaua, velhos problemas. **Informativo Igreja a Caminho**. Abr./mai. 1987. Boa Vista, Noticiário indígena, p. 7.

_____. **Índios de Roraima**. Boa Vista: Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989.

_____. **Índios e brancos em Roraima**. Boa Vista, Centro de Informação Diocese de Roraima,

1990.

DREYFUS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os Espaços Políticos Indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre Orenoco e o Corentino). In: CASTRO, Eduardo Viveiros de e CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo, 1993, p. 19-41.

DUBY, Georges. **A história continua**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Editora da UFRJ, 1993.

ENTLER, Ronaldo. O acaso na fotografia: velhos problemas diante de novos critérios da arte. In: BRAGA, José Luiz et. al. **A encenação dos sentidos: mídia, cultura e política**. Rio de Janeiro: Diadorim Editora Ltda, 1995.

ERMINY Perán. Los silencios identitarios. In: ALEMÁN, Carmen Elena e FERÁNDEZ, Fernando (Org). **Los rostros de la identidad**. Caracas, 2001, p. 461-489.

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

FERNÁNDEZ, Américo. **Historia del Estado Bolívar (Tomo I)**, 2ª ed. Barquisimeto: Editora Boscán C.A., 1994.

_____. **Mitos, cuentos y leyendas de Guayana**. Barquisimeto: Tipografía y Litografía Horizonte C.A., 1999.

_____. **Historia del Estado Bolívar**. Tomo II. Barquisimeto: Editora Boscán C.A., 2000.

_____. **Huyapari**. 2ª ed. Barquisimeto: Tipografía y Litografía Horizonte C.A., 2001.

_____. **Historia y Crónicas de los pueblos del Estado Bolívar**. 3ª ed. Barquisimeto: Horizonte C.A., 2003.

FERREIRA, Lucia M. A. e ORRICO, Evelyn G. D. **Linguagem, identidade e memória social: novas fronteiras, novas articulações**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

FOLHA de Boa Vista. Índios derrubam mais uma torre de Guri. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 05 out. 1999. Disponível em <www.herbario.com.br/dataherb08/amdesc.htm>. Acesso em ago. 2003.

_____. Bom dia. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 13 mai. 1993. Parabólica, p. 3.

_____. Raposa/Serra do Sol: Funai diz que demarcação da reserva é “questão superada”. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 07 jan. 1999, Política, p. 4.

_____. Levantamento diz que existem 79 fazendas na Raposa/Serra do Sol. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 11 jan. 1999. Política, p. 3.

_____. Projeto de lei cria microrregiões produtoras dentro das reservas. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 09/10 jan. 1999. Política, p. 4.

_____. FHC diz que G-7 é parceiro do país na demarcação de reservas. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 25 jan. 1999. Política, p. 4 e 6.

_____. Lideranças debatem reserva indígena. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 28 jan. 1999. Política, p. 4.

_____. CPI da FUNAI. Produtores vão expor dificuldades. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 11 set. 1999. Política, p. 4.

_____. Antropólogo critica a atuação das Ongs. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 04 fev. 2000. Política, p. 4.

_____. Marés defende área única e mantém Blos. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 02 mar. 2000. Política, p. 4.

FÓRUM Permanente de Defesa dos Trabalhadores Rurais, Urbanos e Índios do Estado de Roraima. Nota de Esclarecimento. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 06 jan. 1999, p. 1.

FREGAPANI, Gélío. **Amazônia 1996: soberania ameaçada**. Brasília: Thesaurus, 1995.

FREITAS, Aimberê. **Geografia e História de Roraima**. Boa Vista: DLM, 2001.

FREITAS, Marilena. Manifestação. Prisão de envolvidos causa euforia. **Folha de Boa Vista**, 27 nov. 2003. Política, p. 3.

FUNDAÇÃO do Meio Ambiente e Tecnologia de Roraima. **Roraima: o Brasil do Hemisfério Norte**. Roraima: ANBTEC, 1994.

FUNAI. **Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas**. 2ª ed. Brasília: CGDOC Funai, 2003.

GALLEGOS, Rómulo. **Canaima**. Havana: Casa de las Américas, 1973.

_____. **Canaima**. Caracas: Editorial Panapo de Venezuela, C.A, 1999.

GARCIA, Roseli. O sonho dos Macuxi: Raposa Serra do Sol. **Revista Brasil Indígena**. Brasília, p.21-22, dez. 1993.

GILLY, Claudia R. Pueblos indios: derecho al território Vs tendido eléctrico. **Jornal El Nacional**, Caracas, 10 mar. 1999.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

GIRARDI, Antônio Marcos. “Uma vaca para o índio”. **Revista Missões Consolata**, São Paulo, p. 16-17, mar./abr., 1988.

GONZÁLEZ, José Luis e MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexánder. La Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y el Medio Ambiente. In: MÜLLER-PALNTENBERG, Clarita et. al. (Org). **Derechos económicos y culturales de los pueblos indígenas**. Prevención de impactos sociales y ecologicos de la explotación de recursos naturales. Quito, 1999, p. 27-36.

GOVERNO da Venezuela. **Constituição da República Bolivariana da Venezuela**. Disponível em <<http://www.tsj.gov.ve/legislacion/constitucion1999.htm>>. Acessado em 24 set. 2005.

GRAU, Pedro Cunill. Elementos geohistóricos en la construcción de la identidad venezolana. In: ALEMÁN, Carmen Elena e FERNÁNDEZ, Fernando (Org). **Los rostros de la identidad**. Caracas, 2001, p. 93-111.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

_____. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HALLIDAY, Tereza Lúcia. **O que é retórica**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. 6ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. **Era dos extremos** O breve século XX 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUBER, Otto. Geología, geomorfología y suelos. In: WEIDMANN, Karl. **La “Gran Sabana”**. Caracas, 1999. p. 4-20.

INDÍGENAS, Organizações. **Segunda Carta da Raposa**. Normandia: Maloca da Raposa, 22 abr. 2004.

INFORMÁTICA, Oficina Central de Estatística e. Tomo I. **Censo Indígena de Venezuela**. Caracas: Presidência da República, 1992.

IZQUIERDO, Ricardo Hurtado. Guayana posse una riqueza lingüística excepcional. **Diario El Bolivarense**, Ciudad Bolívar, 04 mar. 1970, p. 8.

_____. El Acervo Cultural de Guayana. **Diario El Bolivarense**, Ciudad Bolívar, 09 jul. 1970. Horizontes de Guayana, Horizontes de Guayana, p. 2.

_____. El Acervo Cultural de Guayana. **Diario El Bolivarense**, Ciudad Bolívar, 17 jul. 1970. Horizontes de Guayana, Horizontes de Guayana, p. 2.

JELLINEK, V. **Teoria Geral do Estado**. Argentina, 1943 (sem registro de local e editora).

JOAQUIM, Jupira Simões Sandoval. **Raposa/Serra do Sol: demarcação territorial**. Disputa Ideológica dos Atores nas Notícias da Imprensa Roraimense. 2003. 186 p. Dissertação (Mestrado em Jornalismo, Mercado e Tecnologia) – Departamento de Jornalismo e Editoração da USP, São Paulo.

JONGE, Klaas de. **África do Sul: Apartheid e resistência**. São Paulo: Ed. Cortez, 1991.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Del Roraima al Orinoco (Tomo I)**. Caracas: Ernesto Armitano Editor, 1981.

_____. **Del Roraima al Orinoco (Tomo II)**. Caracas: Ernesto Armitano Editor, 1981.

KANAÚ, Abel. Nações indígenas da Amazônia: do contato à busca de autodeterminação. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 147, p. 12-16, mai./jun. 1995.

KUYUMJIAN, Marcia de Melo Martins. **A solidão de uma aventura**. História da estória do garimpeiro. 1996, 393 p. Tese (Doutorado em Sociologia) Dep de Sociologia da UnB, Brasília.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 16ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LAURIOLA, Vincenzo. Unidades de Conservação, Terras Indígenas e Conflitos Políticos na Amazônia. O Caso do Parque Nacional Monte Roraima. In: DIEGES, Antônio C. e MOREIRA, André de C. C. **Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum**. São Paulo, 2001, p. 239-266.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 3ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ed. Ática, 1991.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro: História de uma ideologia**. 5ª ed. São

Paulo: Editora Ática, 1992.

LINS RIBEIRO, Gustavo. **Militares, Antropologia, Desenvolvimento**. Uma abordagem preliminar. Série Antropologia 81. Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, 1989.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, p. 251-290, 2004.

_____. Ambientalismo e Amazônia: encontros e desencontros. In: SAYAGO, Doris; Tourrand, Jean-François; BURSZTYN, Marcel. **Amazônia: cenas e cenários**. Brasília, 2004, p. 321-344.

LUTFI, Eulina P; SOCHACZEWSKI, Suzana; e JAHNEL, Teresa C. As representações e o possível. In: MARTINS, José de Souza (Org). **Henri Lefebvre: o retorno à dialética**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.

_____. **A transfiguração do político**. A tribalização do mundo. Porto Alegre: Editora Sulina, 1997.

_____. **Nota sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2004.

MAGALHÃES, Dorval de. **Roraima: informações históricas**. Rio de Janeiro: Graphos, 1986.

MAIA, Luciano Mariz. Haximu: Foi Genocídio! **Documentos Yanomami**, Brasília/Boa Vista, n. 1, p. 9-36, 2001.

MALDI, Denise. **A teia da memória – Proposta teórica para a construção de uma etnohistória**. Série Antropología 1. Cuiabá: UFMT, Departamento de Antropología, fev., 1993.

MANEIRO, Morella. La voz de los pueblos indígenas. **Diario El Progreso**, Ciudad Bolívar, 13 out. 1994, p. 4.

MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexánder. **Los Piaroa y su territorio**. Caracas: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población (CEVIAP), 1990. 71 p.

_____. Prólogo. In: AGUILAR CASTRO, Vladimir Anibal. **Los conocimientos indígenas amenazados**. Ciudad Guayana, 2002, p.17-22.

MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexánder e MONTERREY, Nalúa Silva. Extracción de recursos y pueblos indígenas en la Guayana venezolana. In: **Derechos económicos y culturales de los pueblos indígenas**. Prevención de impactos sociales y ecologicos de la explotación de recursos naturales. Quito, 1999, p. 283-298.

MARANHÃO, Jorge. Os pressupostos da cidadania. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 01 nov. 1993, p. 4.

MARCANO, Elvia Elena Jimenez. **La construcción de espacios sociales transfronterizos entre Santa Elena de Uairén (Venezuela) y Villa Pacaraima (Brasil)**. 1996. 289 p. Tese (Doutorado na área de concentração de Relações Internacionais) Faculdade Latinoamericana de Ciências Sociais (Flacso)/Universidade de Brasília, Brasília.

MARCO. Charge Um país dois sistemas. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 24 abr. 1998. Opinião, p. 2.

_____. Charge Invasão. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 21 mai. 1998. Opinião, p. 2.

_____. Charge Estranho. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 21 mai. 1998. Opinião, p. 2.

_____. Charge Ta ruim. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 11 jan. 1999. Opinião, p. 2.

_____. Charge Alto risco. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 29 dez. 1999. Opinião, p. 2

MARIANI, Bethânia Sampaio Corrêa. Os primórdios da imprensa no Brasil (ou: de como o discurso jornalístico constrói memória). In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (Org). **O discurso fundador**. (A formação do país e a construção da Identidade Nacional). São Paulo, 1993, p. 31-42.

MARRERO, Roberto. **Guia de la Gran Sabana**. Caracas: Arturo Garbizu Editor, 1997.

MARTINS RODRIGUES, Antônio E. Cultura. Substantivo Plural In: PAIVA, Márcia de e MOREIRA, María Ester. **Cultura urbana e modernidade: um exercício interpretativo**. São Paulo, 1996, p. 55-77.

MEJÍA, Fenando Rivas. Tributo a América. **Diario El Progreso**, Ciudad Bolívar, 13 out. 1994, p. 4.

MELATTI, Julio Cezar. **Mitologia Indígena**. Material para curso de Extensão. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia, 2001.

MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

MENDIBLE Z, Alejandro. **Venezuela y sus verdaderas fronteras con el Brasil (Desde el Tratado de Tordesillas hasta la incursión de los garimpeiros)**. Caracas: Universidad Simon Bolivar, 1993.

MENNA BARRETO, Carlos Alberto Lima. **A farsa ianomâmi**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1995.

MONGIANO, Dom Aldo. **Podem os missionários evangelizar os índios?** Boa Vista, 1979. Carta Pastoral. Impressa.

_____. **Carta aos fiéis da Diocese e a todas as pessoas interessadas no bem comum do Território**. Boa Vista, 1983, Carta Pastoral. Impressa.

MONTENEGRO, Antônio T. História oral, caminhos e descaminhos. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, p. 55-65, 1992/1993.

_____. **História Oral e Memória**. A cultura popular revisitada. São Paulo: Editora Contexto, 1994.

MOREIRA, Eliane. Índios e penas em Roraima. **Artigo**. Disponível em: http://www.cir.org.br/artigos_crimes_26112004.asp.> Acesso em: 18 dez. 2005.

_____. **Crimes na terra de Makunaima... entre plantações e populações**. Artigo. Disponível em <http://www.cir.org.br/artigos_crimes_26112004.asp> . Acesso em: 18 dez. 2005.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história. In: JODELET, Denise (Org). **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro, 2001, p. 45-66.

MOVIMENTO de Apoio e Defesa dos Direitos dos Índios do Roraima (MADDIR). **Dossiê de estudo sobre a problemática indígena no Roraima (Voz de um povo sem voz)**. Lisboa, 1998. Dossiê. Impresso.

MOVIMIENTO Indio por la Identidad Nacional (MOIIN). Bolívar y el indio son semillas en el surco de la historia. **Relatório Final do III Congresso Venezuelano de Escritores**. Maracaibo, 1983. Relatório. Impresso.

_____. **Seminário sobre: Filosofía, Ideología y Política de la Indianidad**. Córdoba, 1986. Coletânea de textos.

NEGRÃO DE MELLO, Maria T. F. **O espetáculo dos moradores do símbolo: a mobilização por “diretas já” da perspectiva de Brasília/1984**, 1987, 393 p. Tese (Doutorado em Comunicação), Escola de Comunicação e Arte da USP, São Paulo.

_____. Mobilização popular: um discurso. In: SWAIN, Tânia Navarro (Org). **História no**

plural. Brasília, 2004, p. 127-151.

_____. Clio, a musa da História e sua presença entre nós. In: COSTA, Cléria B. (Org). **Um passeio com Clio**. Brasília, 2002, p. 27-40.

_____. Santa Maria, Pinta e Nina: A redescoberto dos Caribes em espaços discursivos brasileiros. In: ALMEIDA, Jaime de et. al. (Org). **Cenários Caribenhos**. Brasília, 2003, p. 13-31.

_____. Qué qui tu tem, Canário. Cultura e representação no repertório de Xangai. In: COSTA, Cléria B. e MACHADO, Maria Salete K. (Orgs). **Imaginário e História**. Brasília, 2003, p. 151-170.

NEGRÓN, José Sánchez. Breve Esbozo de la Cultura en Ciudad Bolívar. **Diario El Bolivareense**, Ciudad Bolívar, 27 abr. 1970, p. X.

NERY, Isabel Cristina. Consciência étnica e autodeterminação. **Revista Terra Indígena**, Araraquara, nº 48, p. 5-16, mai./jun., 1987.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Notas sobre a Normatização da Autorização de Pesquisa Etnológica**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1988.

ORLANDI, Eni P. **Terra à vista**. Discurso do confronto: velho e novo mundo. Campinas: Cortez Editora, 1990.

_____. **Discurso & Leitura**. 2ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 1993.

_____. Vão surgindo sentidos. In: ORLANDI, Eni P. (Org). **Discurso fundador (A formação do país e a construção da identidade nacional)**. Campinas, 1993, p. 11-25.

_____. **As formas do silêncio**. No Movimento dos Sentidos. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

_____. **Análise de Discurso**. Principios & Procedimentos. 2ª ed. Campinas: Editora Pontes, 2000.

ORTEGA, Roque Roldán. Para alcanzar la tierra prometida. Una aproximación al régimen legal de tierras indígenas en la Amazonía. In: **Derechos económicos y culturales de los pueblos indígenas**. Prevención de impactos sociales y ecologicos de la explotación de recursos naturales. Quito, 1999, 37-65.

PARTIDO dos Trabalhadores, Relatório da Executiva Regional de Roraima. Situação de Roraima no contexto da Amazônia. **Relatório**. Boa Vista, 1998. Relatório impresso.

PAUPÉRIO, A. Machado. **O conceito polêmico de soberania e sua revisão contemporânea**. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1950.

_____. Machado. **Anatomia do Estado**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1987.

PAZ, Otávio. et. al. Hablo de la Ciudad. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 295-296, 1994.

PEDROSA Mino e STUCKERT, Ricardo. Roraima em pé de guerra. **Revista Isto É**, São Paulo, n. 1596, p. 28-31, 2000.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004.

PIETRI, Arturo Uslar. **El camino de El Dorado**. Bogotá: Editorial La Oveja Negra, 1985.

PIRES, Carvílio Dorval: um poeta a caminho do céu. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 10 fev. 2006. Política, p. 1.

PRINS, Guyn. História Oral. In: BURKE, Peter (Org). **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo, 1992, 164-198.

RALEICH, Sir Walter. **El descubrimiento del grande, rico y bello Imperio de Guayana**. Caracas: Ediciones Juvenal Herrera, 1986.

RANGEL, Román. **Venezuela: Canaima Parque Nacional**. Prospecto da Corporación de Turismo de Venezuela. Caracas: Editora Raisa Gondelles, 1997.

REVISTA de Atualidade Indígena. Brasília: FUNAI, n. 14, jan../fev. 1979.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

ROCHA, Everardo P. G. **O que é mito**. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

RODRIGUES, Francilene dos Santos. **“Garimpando” a sociedade roraimense: uma análise da conjuntura sócio-política**. 1996. 133 p. Dissertação (Mestrado na Área de Planejamento de Desenvolvimento) - Núcleo de Altos Estudos da Amazônia da UFP, Belém.

ROJAS, Lorena Miliani. Reconociendo la llegada de Cristóbal Colón, indígenas de Bolívar mantienen sus tradiciones y espíritu de lucha para evitar la conquista de sus últimos territorios. **Diario El Progreso**, Ciudad Bolívar, 12 out. 1998, p. 3.

SAHR, Wolf-Dietrich. Formação de Identidade e Desenvolvimento Cultural nas Condições Pós-Modernas no Caribe Oriental. **Actas Iatioamericanas de Varsóvia**. Varsóvia. p. 41-58, 1993.

_____. Formas de migração no Caribe Oriental, divisão familiar do trabalho e redes de comunicação. Uma interpretação pós-moderna. **Textos do III Congresso Latinoamericano da Universidade de Varsóvia**. Varsóvia, p. 221-233, 1995.

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

SANTOS, Corcino Medeiros dos. **Amazônia: conquista e desequilíbrio do ecossistema**. Brasília: Thesaurus, 1998.

SCHUBERT, Carlos e HUBER, Otto. **La Gran Sabana: panorámica de una región**. Refolit C.A., 1989.

SEKELJ, Tibor. **Kumewawa: el hijo de la selva**. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 1979.

SÉRGIO Pablo. Questão indígena: harmonia disfarçada. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 19 jan. 1999. Opinião, p. 2.

_____. Terrorismo covarde na penumbra da noite (I). **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 22 set. 2005. Opinião, p. 2.

SEVILLA, Victor Rafael. **El Régimen de Excepción y los derechos Humanos Indígenas**. Caracas: Editorial Buchivacoa, 1997.

SHIRLEY RODRIGUS. **A imprensa escrita em Roraima**. Uma questão de ética. Boa Vista: Compukromus, 1996.

_____. **Pemontón Karambanimnam: Turismo como Alternativa**. 2ª ed. Boa Vista: Desenho Letra & Música Ltda, 2001.

SIERRA, Fernando. Defienden a los indígenas personas que no los conocen. **Diario El Progreso**, Ciudad Bolívar, 12 out. 1997, p. 16.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros**. Identidade, povo e mídia no Brasil. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

_____. **Reinventando @ Cultura: a comunicação e seus produtos**. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SOUZA, Jessé. Alto risco. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 29 dez. 1998. Opinião, p. 2.

_____. Ta ruim. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 11 jan. 1999. Opinião, p. 2.

_____. Agentes da internacionalização. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 20 fev. 2001, Opinião, p. 2.

_____. Praga do Egito II. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 27 nov. 2003. Opinião, p. 2.

SPERBER, Dan. O estudo antropológico das representações: problemas e perspectivas. In: JODELET, Denise (Org). **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro, 2001, p. 91-103.

SUASSUNA, Alan. A realidade da causa do índio em Roraima. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 30 nov. 1998. Opinião, p. 2.

SURUMU YEKARE. Diocese e comunidades indígenas perseguidas por políticos e fazendeiros. **Informativo Surumu Yekare**, Surumú, ago. 2000, p. 2.

_____. A natureza é a nossa mãe. **Informativo Surumu Yekare**, Surumú, dez. 2000, p. 2.

TEVES, Nilda. Imaginário social, identidade e memória. In: FERREIRA, Lucia M. A. e ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs) **Linguagem, identidade e memória social: novas fronteiras, novas articulações**. Rio de Janeiro, 2002, p. 53-68.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. História Oral. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1992.

THULA RANGEL, Benjamín. **Guayana en el desarrollo nacional y global**. Caracas: Imprenta Universitaria (UCV), 1993.

TUXAUAS, Indígenas. **Relatório da Assembléia de Tuxauas**. Surumú, 11 jan. 1979. Relatório. Manuscrito.

_____. **Relatório da Assembléia de Tuxauas**. Surumú, 05 jan. 1986. Relatório. Datilografado.

_____. **Relatório da Assembléia de Tuxauas**. Surumú, 05 jan. 1987. Relatório. Datilografado.

_____. **Relatório da Assembléia de Tuxauas**. Maturuca, 01 fev. 2000. Relatório. Datilografado.

URBINA, Luis. **Adaptación ecológico-cultural de los pemon-arekuna: el caso de Tuauken**. 1979. 147 p. Tese (Magíster Scientiarum en Biología, Mención Antropología) - Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) – Centro de Estudios Avanzados, Caracas.

VASCONCELOS, André. Festa na Aldeia: Indígenas festejam demarcação da reserva Raposa/Serra do Sol. Teatro lembra cenas de violência dentro da área. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 25 jan. 1999, Cidade, p. 6.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela**

terra – 1777 a 1980. 2003. 269 p. Tese (Doutorado em História do Brasil) - Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, Recife.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A autodeterminação indígena como valor. In: **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, 1983, nº 81, p. 233-242.

WEBER, Edson Luiz e Demétrio. Raposa/Serra do Sol: Índios querem mudar demarcação de reserva. **Jornal Brasil Norte**, Boa Vista, 19 jan. 1999, Política, p. 3

WILLIAMS, John Sampson. Año de las poblaciones y comunidades indígenas. **Diario El Progreso**, Ciudad Bolívar, 12 out. 1993, p. 2-3.