

Identidade, cultura e representação: um reestudo histórico da “terra dos makuxi”

VITOR HUGO VEPPU BURGARDT *

RESUMO: O presente texto, ao mesmo tempo em que aborda aspectos identitários, culturais e do representacional da sociedade roraimense, como parte de um estudo mais amplo em desenvolvimento no Curso de Doutorado em História Cultural da UnB, propõe uma reflexão sobre o *repensar o conhecimento histórico* a partir de estudos de comunidades indígenas, sugerindo como ponto de partida os *métodos de história oral* e a *análise do discurso jornalístico*, este, como importante vetor a ser considerado no estudo do representacional, imprescindível, portanto, para uma análise dos aspectos aqui abordados. Sugere, também, que este *repensar o conhecimento histórico* seja enriquecido por um melhor aproveitamento das fontes alternativas, tratadas neste artigo como *pequenos relatos*.

PALAVRAS-CHAVE: identidade, cultura, representação, índio, demarcação.

INTRODUÇÃO

O texto que me proponho apresentar, é o coroamento de dois eventos: o final do Seminário Identidades e Representações: encenação cotidiana e construção de sentidos na cenografia urbana, desenvolvido ao longo do primeiro semestre de 2002,¹ e o encerramento de dois anos de pesquisa no norte do Brasil, em Roraima (1997-1998)², quando me foi oferecida a oportunidade de ser professor de Geografia nos ensinos fundamental e médio, onde, valendo-me da ajuda de meus anônimos alunos do Colégio Maria dos Prazeres Mota, aos quais sou grato, obtive algumas fontes riquíssimas. Considerando a especificidade de minha pesquisa, enfatizo a ampla utilização dos métodos de história oral.³ Ora, a utilização destes métodos, fortalecidos com uma análise dos discursos dominantes, especialmente os jornalísticos, com toda sua riqueza simbólica, caracterizam uma valorização do empírico local, ou seja, as vozes locais, não poucas vezes esquecidas. O discurso jornalístico, portanto, reproduz estas vozes. Desta forma, a importância desta proposta lembra as palavras de Thompson: “A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria

história e isso alarga seu campo de ação [...] Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade.”⁴ Torna-se, portanto, o pressuposto de uma análise cultural do social. Além de lembrar Thompson ratifica a posição de Maldini: “Cabe ao historiador buscar o significado através dos símbolos e da exegese dos textos.”⁵ A posição destes autores vem, portanto, enfatizar meu propósito de chamar a atenção para uma reflexão sobre novas prioridades nas abordagens da pesquisa histórica, direcionando um olhar maior sobre as questões referentes às comunidades indígenas e suas relações com os não índios.

Abordar os aspectos identitário e cultural, hoje, constitui um verdadeiro desafio, considerando as diferentes e ricas abordagens sobre tais noções, cada vez mais presentes nos estudos acadêmicos. Por outro lado, fortalece ainda mais o *repensar o conhecimento histórico*, oferecendo a este número da Revista Em Tempo de Histórias minha colaboração para este importante debate. Se não apresento novidades, pelo menos reforço algumas idéias, pois, partindo de experiência quase recente em pesquisa de campo, proponho um trabalho maior junto às comunidades indígenas, o que vem aumentar ainda mais a responsabilidade, uma vez que, as posições assumidas por várias correntes da sociedade em relação ao índio, sugerem o diálogo com diferentes autores, implicando numa abordagem interdisciplinar, chamando para a história um pouco mais de responsabilidade sobre os temas relacionados ao índio e sua cultura, uma vez que, conforme comentado em recente mini-curso de *Oralidade e etno-história indígena*,⁶ os historiadores, em geral, estão transferindo a responsabilidade sobre as questões indígenas aos antropólogos, que não têm medido esforços em pesquisas, as quais evidenciam uma gama de excelentes e significativos trabalhos publicados.

Há, por exemplo, uma polêmica sobre a maneira pela qual se orienta o olhar sobre o índio. Considerá-lo igual ou considerá-lo diferente? Norbert Elias, discorrendo sobre as relações entre grupos *estabelecidos* e *outsiders*, ressalta o seguinte:

Parece que adjetivos como “racial” ou “étnico”, largamente utilizados nesse contexto, tanto na sociologia quanto na sociedade em geral, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se a atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência).⁷

Estimulo-me, portanto a ratificar esta reflexão, mesmo desenvolvendo um tema em que não analiso relações entre comunidades operárias, mas, creio ser pertinente em relação aos índios, especialmente aqueles que, procurando melhorar de vida, abandonam a maloca e passam a viver na periferia de Boa Vista, como ressaltou Baines: “Muitos índios migram para as cidades a procura de melhores condições de vida, junto com as massas de populações rurais não indígenas.”⁸ Neste caso, a exclusão não se limita aos cargos com maior ou menor potencial de influência. A exclusão é total.

A preocupação das elites nacionais em relação ao problema da demarcação de terras para comunidades indígenas, principalmente junto à fronteira, como é o caso da Área Indígena Raposa/Serra do Sol (AIRASOL), alia-se a uma pseudo busca, por parte dos índios, de uma autodeterminação, ou uma autonomia. Explicando-me melhor, refiro-me ao temor quanto à suposição de que os índios poderiam, fomentados pelas Organizações Não-Governamentais (ONGs), estar construindo uma *comunidade imaginada*. Tal representação estimula o questionamento, fortalecendo a imaginação sobre o que pode estar camuflado nesta pretendida demarcação e no trabalho constante das ONGs estrangeiras, cujas atividades são vistas quase sempre com muita desconfiança, principalmente pelas elites, aparentemente preocupadas sempre com a questão da *soberania nacional*.

Optei, portanto, no presente texto, por abordar a problemática da demarcação da AIRASOL, pela via do discurso jornalístico, além dos já citados métodos de história oral. Dentre tantos discursos e com tão boas qualidades, escolhi um em especial, por refletir sobre grandes momentos, não só da história desta demarcação, mas, principalmente, da própria história de Roraima.⁹

Procuro, na utilização de um bem selecionado corpus composto de fontes alternativas, como diria Sahr, *pequenos relatos*,¹⁰ fugir às estatísticas oficiais e ao rigor das narrativas institucionais, valorizando o *falar da comunidade*. “Discursos alternativos, estes numerosos “pequenos relatos”, ou seja, “histórias” dos oprimidos e explorados, recebem nesta versão ocidental da história nenhum papel não ou no máximo um papel negativo e discriminador. [...] se configuram em novas formas e se institucionalizam.”¹¹ Estas fontes, portanto, quando não partem de certas categorias sociais, partem de quem as representa. Enquanto isto, proponho a retomada do debate sobre a forma de utilização destas fontes. A opção pelas fontes alternativas não significa, despreocupar-me com o caráter acadêmico da pesquisa, mas, dar continuidade

a um processo de retomada do próprio estudo da cultura regional amazônica, ocasião em que se buscam justificativas que a caracterizem como parte do cenário caribenho, reinterpretando esta cultura a partir de estudos históricos desenvolvidos junto às camadas subalternas, priorizando por vezes as observações *in loco* e as pacientes escutas de *histórias de vida*.

Na primeira parte, sob o título: *a cenografia e os sujeitos*, abordo, ainda que de forma sucinta, a geografia e a sociedade roraimenses, valendo-me de *pequenos relatos* e, até mesmo, de minhas próprias conversas com habitantes locais e observações pessoais. Reitero que a ampla utilização de métodos de história oral tem sido condição básica para enriquecer as pesquisas as quais tenho me dedicado, em especial nos depoimentos tomados durante esta experiência preliminar.

Na segunda parte, busco dialogar com referenciais trabalhados no já citado Seminário *Identities e Representações* onde, no retomar a questão da identidade cultural, resalto estes aspectos nas ambiências de Roraima, procurando, sempre que possível, articular vozes e lugares de fala, dedicando especial atenção aos aspectos identitários, destacando o hibridismo cultural, o caráter e a soberania nacionais, esta como importante ingrediente retórico.

Na terceira parte, ao ressaltar as dimensões do imaginário social, principalmente as reproduções das falas dos sujeitos, aceno para aspectos que serão abordados futuramente, de modo mais verticalizado, no fazer-se da pesquisa em andamento. Ao mesmo tempo em que abordo aspectos do imaginário social ilustro encenações cotidianas como realidades históricas, afinal, segundo Backzo, “os imaginários sociais são resultados da ação imaginativa dos grupos sociais inseridos na sociedade, os atores sociais que atuam na realidade.”¹² A falta de uma maior abordagem teórica desta parte do texto, vem ser compensada pela narrativa de alguns fatos da história regional, importantes para o entendimento desta proposta, afinal, ao repensar-se o conhecimento histórico pela via dos aspectos identitários, culturais e representacionais, torna-se imprescindível uma minuciosa análise dos aspectos cotidianos.

Convido, portanto, o leitor a dialogar comigo nas páginas que se seguem.

1. A CENOGRAFIA E OS SUJEITOS

Parece-me que desde sempre, associam o termo índio ou caboclo à figura de um ser incapaz, sujo, sub-humano, que no contexto da demarcação é o principal obstáculo para o desenvolvimento econômico do estado.¹³

Pablo Sérgio

Roraima é o Estado mais setentrional do Brasil. Geograficamente, caracteriza-se ao norte pelas montanhas, com destaque para os montes Caburaí e Roraima, ao centro pelos campos gerais, onde há uma predominância de *lavrado* (cerrado) e ao sul pela floresta amazônica. O território é cortado pelos rios Surumú, Cotingo, Mucajaí, Urariquera, Parimé, Maú e Tacutú, entre outros, todos tributários do Branco, o maior do Estado. A população roraimense já ultrapassa os 300.000 habitantes. Aproximadamente, dez por cento desta população é de índios de várias etnias, destacando-se como mais numerosas os Makuxi, Taurepang, Wapixana, Yanomami, Ingarikó, Waimiri-Atroari, e Way Way, não necessariamente nesta ordem. Se considerarmos as características indígenas existentes na população e, também, o sangue que corre nas veias do habitante roraimense, pode-se dizer que, pelo menos, a metade (ou mais) é indígena. Há que se considerar, também, o grande número de migrantes, com as mesmas características, que para Roraima se deslocam, cada vez em maior número, oriundos dos Estados vizinhos.

Pesa muito nas cifras, também, o grande percentual de maranhenses que migraram para Roraima na ocasião da *corrida do ouro*, ou atendendo ao chamado de políticos locais que, no intuito de governar, chamaram migrantes nordestinos para formarem seus *currais eleitorais*, razão pela qual tornou-se um dos modelos locais a política paternalista, que gera programas sociais com características tipicamente assistencialistas e com nítido propósito eleitoral.¹⁴

Segundo minhas observações e apurações nas já citadas *histórias de vida e pequenos relatos*, os produtores rurais estão divididos entre os *pecuaristas*, boa parte fazendeiros naturais da própria região, que adquiriram ou herdaram terras ao longo da colonização levada a efeito na Amazônia (há porém, fazendeiros que chegaram há pouco tempo no Estado) e os *agricultores*, grande parte oriundos de outras regiões do país, entre estes estão em grande número os maranhenses e de outros Estados nordestinos (alguns são ex-garimpeiros, que fixaram-se em Roraima com a finalidade de enriquecimento rápido). Em bom número, agricultores do sul do Brasil fixaram-se na região, atraídos pelos incentivos fiscais oferecidos pelos governos locais e pela oferta de terras a baixo preço. A agricultura familiar conta com aproximadamente 15.000

famílias. A concentração fundiária no Estado é muito grande. Apenas 3% dos proprietários rurais estão de posse de 50% das terras com área igual ou superior a mil hectares e, atualmente, com o fracasso de um bom número de colônias agrícolas, apenas 45% das terras dos assentamentos do Estado produzem. Em virtude da falta de indústria, resta como caminho para o emprego o comércio, a construção civil e o setor público. Ressalto aqui, pela já citada importância nas coletas de dados quando na utilização do método de história oral, destas histórias de vida. Creio serem indispensáveis nos estudos das sociedades contemporâneas, sempre que aliadas à análise do discurso jornalístico, pela forma com que vem enriquecer uma pesquisa de campo, como diria Molano: “ ... es el único camino que sin traicionar los principios de la disciplina posibilita reflexionar sobre procesos vivos. El resultado es un gran fresco.”¹⁵

A grande maioria da população de Roraima vive em Boa Vista, formando uma sociedade nova, onde as manifestações de preconceito são claramente percebidas quando *os de fora* são discriminados pelos *da terra*.¹⁶ Às vezes ocorre o contrário, quando os migrantes originários dos Estados mais ao sul do país referem-se ao habitante natural de Roraima como *makuxi* ou *caboclo*, sem a intenção de referir-se ao índio makuxi ou a pessoa descendente de cruzamento do índio com o branco, mas sim, com a clara intenção de desconsiderá-lo. Estas observações, extraídas do citado relatório do Partido dos Trabalhadores, justificam o fragmento discursivo em destaque no início deste texto.

Conforme uma publicação especial da Diocese de Roraima sobre as etnias da AIRASOL, entre 1951 e 1995, as últimas tribos indígenas Serengong, Quiuaó, Teweya e Maracanã, que habitavam o nordeste de Roraima, foram extintas e a tribo Carina emigrou. Restaram na região apenas os povos *Makuxi* (que vivem nas áreas de lavrado e serras do nordeste roraimense e são em número aproximado de 15.000), *Taurepang* (habitantes de uma pequena área no alto Surumú e nos limites com a Venezuela, formando três malocas no meio da mata – Boca da Mata, Sorocaima e Bananal – ultrapassando hoje, pouco mais de 50), *Wapixana* (ocupantes de três áreas geográficas diferentes de Roraima – Surumú-Cotingo, no meio do povo Makuxi, área do Taiano-Amajari, na beira dos rios Uraricoera, Amajari, Parimé e outros igarapés e Serra da Lua-Rupununi, ao longo dos rios Branco, Quitauaú no Brasil e Rupununi na Guiana – em número aproximado de 3.500. Cabe ressaltar que além deste número, há aproximadamente 700 índios habitando fora das aldeias, esparramados por outras

regiões). Há, também, a etnia *Ingarikó* (habitantes de uma pequena área geográfica no extremo norte de Roraima, distribuídos no lado brasileiro ao longo do alto Cotingo e do Ponari, em número aproximado de 700).¹⁷ O fato destas etnias e boa parte das que já citei, pertencerem a grupos de troncos lingüísticos karib e arawak (originários do Caribe), fortalece ainda mais a convicção sobre a pertença desta região amazônica aos limites culturais caribenhos, o que vem justificar certas peculiaridades do habitante local, peculiaridades estas que procurarei melhor esclarecer em trabalhos futuros.

Este é o cenário onde circunscreve-se a AIRASOL, disputada por *índios, produtores rurais e garimpeiros*, sobre a qual o presente texto irá referir-se mais detalhadamente e cuja demarcação tem causado uma grande carga de tensões nas ambiências urbanas de Boa Vista, sem no entanto impedir que ocorra o desenvolvimento de uma cultura diferente, onde, apesar dos aspectos negativos das relações interpessoais, já comentadas, não deixa de mostrar algumas evidências de uma formação cultural especial, com traços típicos de uma sociedade em rápida transformação, híbrida, forjada pelo contato destes três importantes sujeitos históricos que disputam o controle da rica *terra dos makuxi*, afinal, segundo Bhabha: “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.”¹⁸ O texto jornalístico por mim escolhido e que constitui-se em suporte do presente artigo, orienta-se de acordo com a complexidade do contato intercultural e evidencia a posição de seu autor, bastando para isto observar as expressões *mesmo com o título de preguiçosos..., apesar da propalada harmonia..., muitos índios foram perseguidos...*

Construída, pelo menos em seus contornos mais gerais, a cenografia e os atores que a povoam, dedico-me no próximo item a um olhar mais detido sobre o identitário e o cultural, vetores fundamentais deste estudo.

2. CULTURA E IDENTIDADE: DUAS QUESTÕES EM ABERTO

Conforme dados coletados junto ao Movimento de Apoio e Defesa dos Direitos dos Índios do Roraima (MADDIR), a AIRASOL, situada a nordeste de Roraima, com 1,6 milhão de hectares, é formada ao sul por extensas planícies de savanas e ao norte

por serras, cobertas por florestas. A terra é pobre em matéria orgânica, imprópria, portanto, para a agricultura intensiva. O clima é marcado pelas duas estações (chuvosa de maio a setembro e seca nos demais meses do ano). As aldeias cultivam, basicamente, a mandioca e o milho. O solo, quando exausto, faz com que as comunidades efetuem uma mobilidade relativa, dentro de sua própria área de uso.¹⁹ Tem sido palco de grandes conflitos, ocorridos principalmente por duas razões: a primeira pela conscientização dos índios na década de 70, de sua situação de miséria e exclusão e a decisão de lutar pelos seus direitos, graças ao trabalho da Igreja Católica de Roraima, fruto de uma nova postura evangélica. A segunda razão foi a invasão de garimpeiros, principalmente na década de 80, deslocados para a região, levando doenças, alcoolismo e prostituição às comunidades indígenas, além dos ataques ao meio ambiente. Além destas razões, há o problema da segurança e soberania nacional. As autoridades ligadas à defesa do território têm um certo receio que uma demarcação de terra em área contínua, principalmente na linha de fronteira, possa comprometer a soberania do país.

A polêmica de todo o processo que veio impedir a demarcação da AIRASOL, pode-se entender, pelos discursos dominantes, como uma imposição de vontade das elites locais, portadoras do poder e da terra, às minorias excluídas, ávidas por (re)conquistar seu espaço, sua dignidade. Entre ambos os lados, surgem matrizes discursivas de toda ordem, chamando a atenção da opinião pública. Enquanto representam simbolicamente uma realidade, externam os interesses, articuladores da formação de sentidos. Ressalto aqui a pertinência da colocação de Orlandi: “De acordo com a análise de discurso, o sentido não existe em si mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas.”²⁰

Ter percebido que o índio é visto de maneira diferente, não apenas pelos traços físicos que lhes são característicos, mas, por engrossar o número de miseráveis habitantes em malocas ou vivendo nos bairros periféricos de Boa Vista (considerado *caboclo*, mais no sentido pejorativo), requer uma análise mais detalhada nas questões cultural e identitária, uma vez que, ao longo do processo de colonização viveu-se um processo de mesclagem cultural, em que não poucas vezes a miscigenação e o contato intercultural ocorreu de forma forçada e violenta. Esta mesclagem cultural reforça, portanto, minhas reflexões sobre a importância de um repensar do conhecimento

histórico, uma vez que a mescla de culturas provoca uma hibridação cultural, o que vem chamar a atenção para novas abordagens nos aspectos culturais e identitários.

Em seu texto, Pablo Sérgio aborda, entre outros aspectos, os primórdios da presença dos portugueses no vale do rio Branco. Para uma melhor análise, seleciono o seguinte fragmento discursivo:

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.²¹

Esta mesclagem cultural, que não foi outra coisa senão resultado de uma das variantes do imaginado processo de branqueamento levado a cabo no Brasil ao longo dos períodos colonial e imperial, fortalecida por estas *relações de compadrio*, veio ter seu sentido primeiro na própria (re)constituição da identidade do índio. 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. Ora, se é 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.”²² 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,²³ chegando ao (final) do século XX como um processo, ao que tudo indica, ainda inconcluso. Não cabe aqui saber se o sangue que corre nas veias do habitante da AIRASOL é de índio. Importante é saber se ele sente-se 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, (re)nasce uma nova cultura caracteristicamente híbrida. O hibridismo cultural é trabalhado por Bhabha, no contexto das migrações, e não deixa de ter sua significação neste estudo. Portanto, não perde o sentido: “Mais uma vez, é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da

existência.”²⁴ Os fenômenos originados nos processos de inculturação, já ocorriam no vale do Rio Branco bem antes da chegada dos brancos. Segundo fontes 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.²⁵

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*.²⁶ 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 indígenas em suas coreografias, 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 anti-indígena: “isso até parece coisa de maloca”. Em certos aspectos, portanto, estas apropriações de traços culturais, criam raízes efetivas e já não há como afirmar: *isto é cultura indígena e isto é cultura não indígena*. Uma pesquisa mais aprofundada poderá indicar alguns pontos onde este hibridismo cultural possui marcas efetivamente fortes em Roraima.

Se por um lado há índios, e não poucos, que abandonam as malocas e passam a residir na periferia de Boa Vista, ou nas demais cidades do interior do Estado, 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 de Roraima e,

até mesmo, nos integrantes das demais comunidades indígenas. 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.

Num outro e não menos importante trecho do seu texto, Pablo Sérgio, refere-se a uma outra maneira pela qual o índio “assimilou” a cultura do não-índio:

Voltando a propalada harmonia entre índios e fazendeiros, nas últimas três décadas, depois que resolveram reivindicar seus direitos e ocupar a terra para trabalhar em benefício de suas famílias e não apenas para enriquecer o “compadre colonizador”, as comunidades indígenas “comeram o pão que o diabo amassou.”²⁷

A expressão *propalada harmonia* foi uma forma do jornalista mostrar a maneira como, geralmente, o contato intercultural é visto e (re) produzido, 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 refere-se o autor, foram as últimas do século XX, marcadas pelo trabalho dos missionários católicos da Ordem Nossa Senhora da Consolata, cujo maior expoente foi Dom Aldo Mongiano, Bispo de Roraima. Através do ensino e do treinamento de lideranças, conscientizaram os índios sobre a possibilidade da reconquista de seu território. Este trabalho da Igreja não teve a interpretação suficiente para que pudesse ser entendido por boa parte da população roraimense o que culminou com alguns adjetivos atribuídos aos Padres: *missionários guerrilheiros a serviço das ONGs*.

A grande novidade trazida pela Igreja Católica neste processo foi a idéia da “inculturação”. 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. Outra grande conquista tem sido a retomada do idioma makuxi. Amparados pelo Diploma Legal, têm os índios o direito de ser alfabetizados na língua mãe, o que também não deixa de gerar alguns conflitos. Este aspecto do idioma, aliado à idéia reinante de uma demarcação da terra em área contínua, na linha de fronteira com a Guiana e com a Venezuela, alertada pelas elites locais, com amplo apoio da mídia, gera um certo desconforto nas instituições voltadas para a defesa do território. Os missionários estrangeiros, especialmente os padres católicos, têm prestado um substancial apoio a estas demarcações. Fregapani posiciona-se no sentido

oposto aos missionários, em relação a estas demarcações em especial as propostas em regiões fronteiriças e cita a Reserva Yanomami como um exemplo do que pode ocorrer com outras Terras Indígenas: “Mantê-los isolados (os índios) é condená-los a uma vida primitiva e decadente, aterrorizados por seus pajés [...] e criar um “Curdistão” entre o Brasil e a Venezuela. Imaginemos o apoio que este “Curdistão” teria dos Estados Unidos ou do Japão a troco de concessões de exploração de minérios raros e preciosos.”²⁸ A preocupação faz sentido, considerando o lugar de onde se expressa (Oficial de alta patente do Exército). Neste aspecto, a *soberania nacional* passa a ter um importante peso nas considerações sobre o caráter nacional que, se bem hierarquizado, pode ser traduzido em sua instância superior em importante variante da própria identidade cultural. 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 fato, 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. 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.”²⁹ 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.³⁰ *Limitada*, por ter suas fronteiras definidas. *Soberana*, pela própria natureza do conceito de *soberania*.³¹

Vimos, portanto, um outro aspecto da identidade: *a identidade nacional*, através do prisma da *soberania*. Esta já tem mostrado ao longo da história, sua importância, principalmente porque vem sempre ligada ao *caráter nacional*. O caráter, não só tem sido, como nas palavras de Sodré “marcas distintivas do indivíduo humano,”³² como

também, importante variante a justificar os traços característicos da identidade cultural brasileira, onde a retórica da soberania nacional não deixa de exercer um papel importantíssimo, especialmente no contexto amazônico onde, conforme já citei, as instituições políticas mantém uma constante sintonia com os órgãos de defesa do território. A presença das Forças Armadas, não só nos dias atuais, mas, desde os primórdios da colonização do vale do rio Branco (cujo marco inicial foi a construção do Forte São Joaquim, próximo à junção dos rios Urariquera e Tacutú), em vários setores da sociedade, na fronteira norte do país, não deixa, também, de ser uma marca da própria cultura regional. Neste caso, não posso furtar-me a uma outra citação de Sodré, ao referir-se à ligação dos aspectos identitários à idéia de nação: “Neste caso, identidade cultural diz respeito à totalidade dos campos identitários (psicológicos, lógicos, políticos) e à cultura como singularização do grupo, o que leva ao conceito de nação ... Normalmente, porém, identidade cultural e identidade nacional são noções próximas, senão equivalentes.”³³

As diversas marcas da colonização, portanto, efetivaram o já citado hibridismo cultural e, mesmo que o resgate do idioma makuxi seja concretizado na AIRASOL, a pureza de uma cultura indígena não passará de uma ficção (utopia). Apesar disto, o resgate do idioma, torna-se condição fundamental para a retomada da própria cultura e para a unidade das comunidades da AIRASOL. 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 de Roraima, até mesmo porque vários fatores direcionam para o entendimento de cultura como: “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.”³⁴ Apesar deste hibridismo cultural ser uma marca muito forte nesta sociedade, não significa a caracterização fiel de uma marca específica. As mudanças e resistências determinarão as condições para a efetivação de uma cultura híbrida específica de Roraima. Específica, porém, não pura. Minha pesquisa, ora em andamento, fará uma abordagem mais profunda sobre estas culturas, em vários aspectos do representacional. Desta forma, poder-se-á verificar até que ponto este resgate cultural tem contribuído para fortalecer os aspectos identitários não só do índio residente na ambiência urbana (principalmente de Boa Vista), mas, também, do próprio índio da AIRASOL. 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. Limito-me, nas páginas seguintes, a retomar o discurso veiculado sob a forma escrita, agora como representação simbólica da realidade, enfatizando meu propósito de fazer deste texto um convite ao *repensar o conhecimento histórico*, pela análise dos aspectos os quais já me propus refletir.

3. REPRESENTAÇÕES: AS MARCAS DO DISCURSO

Estudar a cultura e refletir sobre aspectos identitários de uma sociedade ou grupo, não pode prescindir do representacional e do imaginário social, um de seus suportes. Como analisar as representações sociais sem antes refletir o que é imaginário? Escolho, neste exercício, pensar sobre o imaginário pela ótica de Castoriadis, como “faculdade originária de por ou dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não são dadas na percepção ou nunca foram.”³⁵ As reproduções emanadas da fala são, portanto, expressões das manifestações do psíquico da sociedade e tem uma grande parcela de importância na caminhada social, pois, é na manifestação do psíquico que se articula a vida social. Pelo fato de estar tentando trabalhar aspectos da identidade de uma parcela da população, alvo de minha pesquisa, acho prudente citar Backzo: “é assim, que através dos imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade, elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais.”³⁶ As posições sociais dos sujeitos vão fazendo sentido, a partir de que se procede uma análise nos próprios discursos veiculados pela mídia. Destacam-se, no imaginário de Roraima, dois importantes tipos de reproduções, diferentes matrizes discursivas, sendo a mídia de Roraima, como uma arena onde ocorrem os embates discursivos, cuja nitidez se percebe nos impressos diários locais publicados na segunda quinzena de dezembro de 1998. A característica da argumentação dos produtores rurais reside no material com que é construído. Estes não poupam recursos financeiros e tecnológicos, credibilidade dos comunicadores e dos ajudantes e os recursos não verbais (por exemplo: a imagem da primeira colheitadeira de Roraima sendo queimada em praça pública), enquanto as categorias mais simpáticas ao trabalho das ONGs,

sustentando uma posição diferente em relação ao índio, até mesmo por questões ideológicas, usam apenas os recursos linguísticos. As próprias características do público alvo são diferentes: os produtores procuram atingir todas as classes sociais de Roraima, enquanto os demais, optam pelos leitores dos jornais diários. Há, portanto, no meio jornalístico de Boa Vista, um farto manancial de fontes escritas, reproduzindo toda a articulação de um imaginário rico em representações.

Não foi em vão que optei por trabalhar esta história incluindo as representações veiculadas pelo discurso jornalístico. Reitero minha proposta de não apresentar este trabalho como um texto jornalístico, mas, uma abordagem histórico-cultural, com a intenção de fortalecer o caráter interdisciplinar desta pesquisa. Por pertinente, cito um trecho da reflexão de Negrão de Mello, onde a historiadora afirma: “Se, ao final do século XIX, o que se questionava era a validade do jornal como fonte de pesquisa histórica, hoje o debate gira em torno das conexões entre o jornalismo e a história imediata; tema a partir do qual se resgatam noções como a de *acontecimento e tempo histórico*, numa espécie de *Annales* revisitada.”³⁷

Retomando o texto de Pablo Sérgio, tomemos a expressão *comeram o pão que o diabo amassou*, ao final do fragmento discursivo anteriormente transcrito. É uma metáfora que representa a situação a que foram levados os índios, à medida que tomaram consciência da possibilidade de (re)conquistarem suas terras: *exclusão e miséria*. Utiliza-se o comunicador da *metáfora* como ingrediente retórico: “*comeram o pão que o diabo amassou*”. É uma metáfora rica em significações, significações estas que traduzem muito bem as apreensões dos índios, muito claras nos fragmentos discursivos abaixo, extraídos de uma carta de integrantes de uma comunidade indígena à Fundação Nacional do Índio (FUNAI):

... eles estão queimando as casas dos nossos retiros. ...³⁸

*Os parentes denunciaram morte de um parente afogado no rio Cotingo região da serra, embriagado de cachaça do comerciante por nome Valdemar Moreira do lugar denominado Puxa-Faca.*³⁹

*Está chegando só fazendeiros, posseiros valentes prometendo matarnos por causa das queixas deles, porque estamos levando as questões as Delegacias.*⁴⁰

Eis aqui três fragmentos discursivos, extraídos de um *pequeno relato*, onde os índios pedem providências da FUNAI. Representam três níveis de violência contra as

populações indígenas da AIRASOL, narradas nas citadas *histórias de vida*: o primeiro apresenta um tipo de violência muito comum: *contra a propriedade do índio*, a fim de intimidá-lo e evitar que possa cultivar suas roças e tratar de seu gado. O segundo apresenta um outro tipo de violência contra os indígenas: *a oferta de bebidas alcoólicas*, pelas trágicas conseqüências. O terceiro mostra um tipo de violência muito comum aos poderosos no intuito de imporem sua vontade, principalmente por julgarem-se acima da lei: *a ameaça*.

A violência contra os índios, partindo de qualquer setor, tem sido uma preocupação constante das entidades de apoio às comunidades indígenas, especialmente da Igreja Católica, desde o início do processo demarcatório. Esta preocupação é traduzida numa correspondência de Dom Aldo Mongiano ao Presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1995,⁴¹ correspondência esta enviada num período de grande tensão entre índios e fazendeiros. As prisões arbitrárias de índios, as destruições de roças e plantações, as mortes e ameaças de morte, sucediam-se ao passar dos dias e as autoridades sempre deixavam de tomar as providências cabíveis contra os fazendeiros, garimpeiros e policiais violentos. Tendo em vista a reação indígena, revidando a violência com atos de sabotagem, não foi outra a atitude de Dom Aldo, senão pedir providências que poderiam resolver os problemas: “*uma pronta intervenção federal e uma rápida demarcação da área.*”⁴²

Objetivando continuar minhas reflexões, concedo, novamente a palavra ao jornalista.

O discurso reinante é que em épocas passadas o índio sempre viveu em perfeita harmonia com o fazendeiro. Essa corrente de paz – segundo esta linha de raciocínio – só foi quebrada graças a atuação de alguns missionários guerrilheiros a serviço do capital internacional em comum acordo com as tais organizações não governamentais.⁴³

No início deste fragmento discursivo, o comunicador retoma a idéia da *propalada harmonia* entre índios e não índios desde os primórdios da colonização, até a penúltima geração do século XX. A alegada proximidade entre estes, consolidava-se pelas relações de trabalho. Ora, o índio foi utilizado como mão-de-obra barata, na lavoura e no trato do gado. Uma forma de manter o índio dependente do “civilizador”, como já bem se referiu o jornalista, foi a relação de *compadrio*, ou seja, o fazendeiro batizava os filhos do índio. Fazendeiro e índio tornavam-se compadres. Ressalte-se aqui

a responsabilidade da Igreja nos períodos Colonial, Imperial e, até mesmo, nos primórdios da República, postura muito diferente da postura atual da Igreja de Roraima. Nesta situação, o índio jamais deixaria de prestar favores ao compadre, a quem devia o fato deste ter tornado seus filhos cristãos. Com isto, a família indígena conseguia alguma coisa (alimento, roupas usadas, estudo para as meninas na cidade – na realidade eram empregadas domésticas, sem remuneração), mesmo dependente do fazendeiro (patrão), que garantia mão-de-obra a baixo custo e, até mesmo, amantes índias, as quais tinham de permanecer caladas, sob pena de expulsão, afinal, jamais os índios teriam razão contra seus patrões.

O fragmento discursivo acima transcrito reproduz a idéia das elites descontentes com o trabalho da entidade eclesiástica e que procuram transmitir à sociedade roraimense. É o impacto da nova evangelização. A bem da verdade, as relações entre Igreja e as elites locais, salvo períodos esporádicos, nunca foram das melhores. No início do século XX, “os padres beneditinos desentenderam-se com os políticos, principalmente com a família Brasil. Integrantes desta, em 1909, espancaram os padres beneditinos, após dispararem suas armas contra sua residência.”⁴⁴

Após 1970, quando a Igreja teve que colocar em prática o que fora decidido em Medellin (Colômbia), no 2º Encontro do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), a nova evangelização não agradou os fazendeiros locais, uma vez que a terra teria que ser dividida com os índios que, graças a uma campanha desencadeada pela Igreja no final da década de 70,⁴⁵ ganharam gado e tiveram o direito de ter, também, o seu pedaço de terra. Esta campanha ocorreu na Europa. Cada pessoa ou grupo de pessoas doava à Igreja local a quantia em dinheiro equivalente ao preço de uma vaca. A verba foi repassada à Diocese de Roraima que comprou gado e distribuiu 50 fêmeas e 2 machos para várias malocas. As crias eram repassadas às malocas mais carentes. Assim o gado dos índios proliferou no lavado da AIRASOL.

Não é surpresa, portanto, a onda de ataques que vem sofrendo, a Ordem N. S. Consolata, a qual pertence grande parte dos missionários de Roraima, especialmente o Padre Giorgio Dal Ben, precursor de um trabalho na AIRASOL onde, através da nova evangelização, tem buscado o fortalecimento da cultura makuxi, apesar de ataques, difamações, perseguições e ameaças de morte, dirigidas contra ele por parte de setores da imprensa, e de grande parte dos políticos e fazendeiros locais. Outros missionários que sofreram tentativa de homicídio em 28 de maio de 1988 foram os Padres Luciano

Stefanini, após celebrar uma missa em Uiramutã, e Thiago Menna logo em seguida, na mesma região, tentativas estas, conforme testemunhas, efetuadas por jagunços, aparentemente com a conivência da Polícia Militar de Roraima.⁴⁶

Os grandes produtores rurais tiveram sempre a mídia a seu favor. A maior parte das Estações de Rádio e Canais de TV de Boa Vista, pertencem à classe dominante, comprometida com os grandes proprietários e com os políticos locais. As manifestações destes refletem-se na mídia. O índio, portanto, não é visto como culturalmente diferente (caçador, coletor e agricultor das matas ou do lavrado), mas, conotado como *caboclo preguiçoso*, tutelado pelos missionários exploradores e protegido pelas ONGs.

Em relação ao trabalho desenvolvido pelo Estado, junto à mídia, há que se ressaltar o grande controle que as instituições governamentais, em todos os níveis, exercem sobre a população. Tendo em vista que as representações hegemônicas se engendram na classe dominante, entende-se a utilização da mídia e seu papel neste controle. Cabem neste aspecto, as idéias de Backzo: “garantir ao Estado o controle total sobre as mentalidades e, designadamente, sobre a imaginação social.”⁴⁷ O exercício efetivo deste controle cria uma certa impotência na população, mantendo-a alienada, sujeita a todo tipo de articulação que possa mascarar a realidade. A maneira alegre como a população de Roraima diverte-se, principalmente aos finais de semana, onde não faltam atrações nos bares e casas onde dança-se o *forró* e não poucas vezes uma *toada de boi*, em todas as camadas sociais, não significa necessariamente uma alienação, ou qualquer tipo de desinteresse pela situação social e política da comunidade, porém, neste jeito alegre de ser, pode estar subentendido um sinal de alienação, considerando os resultados dos últimos pleitos eleitorais.

Na origem do conflito entre a Igreja e o Estado em Roraima, está a nova postura evangélica, a qual já me referi. Pude perceber isto com nitidez em uma das grandes manifestações do final do ano de 1998, organizadas pelos agricultores e pecuaristas de Roraima, incluindo um bom número de grandes comerciantes que, se não se fizeram presentes, apoiaram o evento boicotando a venda de gêneros alimentícios durante alguns dias no comércio de Boa Vista.⁴⁸ A imagem passada ao público, pela mídia, foi que a demarcação da AIRASOL ocasionaria um completo desabastecimento no mercado. Naquela ocasião, um dos palestrantes, ao apontar os culpados pelo caos da produção rural, apontou para a Catedral do Cristo Redentor e disse: “*Os culpados estão lá. É de lá que saem as idéias de demarcação de terra para índio*”. De outro modo, a

distribuição gratuita de arroz e carne, como parte da manifestação ocorrida no Centro Cívico, não deixou de ser um argumento de peso no comparecimento da população em geral, principalmente a de baixa renda.

As alegações de que *ao índio não é necessária a terra*, ou que, *é muita terra para pouco índio*, são frequentes nos comentários e estas frases já ocupam o cotidiano das conversas em locais de concentração de pessoas, ou de bares da cidade e até mesmo nas orientações em educandários do Estado, o que, na verdade, justifica a sintonia do público alvo com os comunicadores de maior destaque na mídia local. Embora opine sobre ser ou não ser favorável a uma demarcação de terras para os índios, o espaço dedicado ao povo, ainda é muito reduzido.

É este o contexto da demarcação da AIRASOL. Se vai ser concretizada a demarcação da terra, as evidências afirmam que sim. O tipo de demarcação (forma contínua ou em “ilhas”)⁴⁹ é a questão principal. Se a comentada autodeterminação vai, num futuro longínquo, gerar uma comunidade política imaginada, o tempo dirá. Não se pode descartar de vez, o resgate do idioma makuxi como fator 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.”⁵⁰ 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.

CONCLUSÃO

Concluindo o presente trabalho, procurando manter-me em sintonia com os referenciais trabalhados durante o já citado Seminário *Identidades e Representações*, procurei chamar a atenção para os métodos de história oral e para a análise do discurso jornalístico, priorizando as fontes oriundas dos *pequenos relatos*, estes como verdadeiros pilares de sustentação do empírico. Conforme já afirmei, não mostrei

novidades, mas, procurei chamar a atenção para abordagem de um estudo cultural do social, fugindo boa parte das vezes às fontes mais comumente utilizadas, até mesmo pelas características da história cultural, o que procurei evidenciar ao mostrar a cenografia e apresentar os sujeitos, procurando valorizar as citadas fontes alternativas.

Em relação à questão da identidade e da cultura, preferi deixá-las, conforme noticiei no título da segunda parte, em aberto. Não que os aspectos culturais não exprimam de fato um hibridismo cultural, mas, por ser ainda Roraima uma sociedade considerada nova, em ampla transformação. Preferi deixá-la atrelada à questão da identidade nacional, pelos motivos que procurei remeter ao longo do texto, não deixando de citar a importância das articulações cotidianas e seu peso em relação à própria narrativa histórica. Não poucas vezes emanadas de classes subalternas, principalmente enfocadas nos *pequenos relatos*, tais articulações corroboram as próprias palavras de 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.”⁵¹

Antes de concluir este exercício, cabe lembrar que não pretendi, nesta etapa do meu Doutorado, enveredar por maiores incursões no quadro referencial proposto pelo Seminário. Minha intenção foi a de acenar, pela via das noções, autores e algumas adoções, as ricas possibilidades de aplicação sugeridas ao longo do Curso. Assim, entendo que seriam precoces maiores verticalizações no universo do imaginário, do cotidiano e das representações. Conforta, entretanto, saber o quanto tais noções atravessam meu objeto de estudo, deles sendo importantes instrumentos da pesquisa.

Vale também lembrar, agora, atendo-me a outro aspecto que, a mais discutida forma de demarcação da terra é a demarcação em área contínua, por atingir muitos interesses conflitantes, conforme as análises aqui apresentadas. Cabe ainda ressaltar que o grande perigo desta demarcação, segundo os maiores representantes do sistema vigente, é uma ocupação estrangeira, conforme alerta Fregapani.⁵²

Este exercício não poderia ser concluído sem que eu desse voz ao próprio índio, sujeito e objeto de meu estudo. Por ocasião de minha estada em Roraima, um líder makuxi, quando ministrava uma palestra, assim se pronunciou:

Nós não queremos nos isolar dos brancos. Queremos aproveitar o que de bom eles têm. O alcoolismo, a violência, a prostituição dos brancos, isto não queremos. Queremos cuidar do que é nosso, nossa terra, nosso gado. Temos quase trinta mil cabeças de gado em nossas malocas e poderemos colocar tudo isto para ajudar até mesmo o desenvolvimento do estado mas, antes, retirem os fazendeiros de nossas terras. Desta forma poderemos conversar sobre o assunto.⁵³

Se bem entendi, este depoente “dialoga” com referenciais e autores preocupados com as questões referentes à identidade, cultura, cidadania e hibridismos. Antecipava, por certo, o necessário entrecruzamento entre a experiência empírica e os suportes teóricos, articulação enfatizada no Seminário, que procurei reter neste trabalho e que, por certo, abrirá novos questionamentos, afinal, como no dizer de Montenegro:

A história enquanto representação do real se refaz, se reformula, a partir de novas perguntas realizadas pelo historiador ou mesmo da descoberta de outros documentos ou fontes.⁵⁴

NOTAS

* Vitor Hugo Veppo Burgardt é doutorando em “História Cultural” no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. E-mail: burgardt@unb.br

¹ Seminário cumprido com vistas à integralização de créditos do Curso de Doutorado em andamento.

² O tempo transcorrido posteriormente ao trabalho de campo, foi dedicado a leituras, encontros, seminários e concluído com a elaboração do projeto e seminário do já referido Curso de Doutorado.

³ Na verdade, tratou-se de uma experiência preliminar, incorporada em vários aspectos à minha proposta apresentada por ocasião da seleção para o Doutorado.

⁴ Cf. THOMPSON, Paul. *A voz do passado. História Oral*. São Paulo, Paz e Terra, 1992, p. 44.

⁵ Cf. MALDI, Denise. *A teia da memória: proposta teórica para a construção de uma etnohistória*. In: Cadernos de Antropologia 1, Fev/93. Cuiabá, Instituto de Ciências Humanas e Sociais – UFMT, 1993, pp. 11.

⁶ Refiro-me ao minicurso Oralidade e etno-história indígena, ministrado durante o IV Encontro da Associação Nacional de História – ANPUH, Sessão DF, IV Encontro de História Oral da Regional Centro-Oeste – ABHO, realizado entre 04 e 06 abr. 2001, na UnB.

⁷ Cf. ELIAS Norbert e SCOLSON John L., *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, p. 32.

⁸ Cf. BAINES, Stephen G. *Migrações indígenas – Movimentos populacionais indígenas e situação atual no âmbito do Pacto Amazônico e perspectivas*. Seminário Migrações Forçadas, DSC/CSEM, NECLA/CEAM/UnB, CIMI, 15 mai. 01, p. 8.

⁹ Trata-se de um artigo do jornalista Pablo Sérgio, publicado na Folha de Boa Vista em 19 jan. 1999, sob o título *Questão Indígena: harmonia disfarçada*, suporte empírico do qual selecionei para o presente trabalho, alguns fragmentos discursivos.

¹⁰ Cf. SAHR, Wolf-Dietrich. *Formação de identidade e desenvolvimento cultural nas condições pós-modernas no Caribe Oriental*. In: Actas latinoamericanas de Varsóvia, Tomo 15, Varsóvia, Universidade de Varsóvia, 1993, p. 42.

- ¹¹ Id., ib. p. 42.
- ¹² Cf. BACKZO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa, Editora Portuguesa, Casa da Moeda, 1985, p. 309.
- ¹³ Cf. PABLO SÉRGIO. Op. cit. p. 2.
- ¹⁴ Conforme observações pessoais que fiz na oportunidade que monitorei a atuação de equipes de candidatos nas eleições realizadas em 1998, na periferia de Boa Vista.
- ¹⁵ Cf. MOLANO, Alfredo. *Selva adentro. Uma história oral de la colonización Del Guaviare*. Bogotá, El Áncora Editores, 1996, p. 15.
- ¹⁶ Cf. RELATÓRIO do Partido dos Trabalhadores, apresentado às autoridades e entidades locais, por ocasião do grande incêndio ocorrido no início de 1998, em que grande parte da vegetação de Roraima foi destruída.
- ¹⁷ Cf. DIOCESE de Roraima, *Índios de Roraima*. Boa Vista, Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989, p. 39
- ¹⁸ Cf. BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 21.
- ¹⁹ Cf. DOSSIER de estudo sobre a problemática indígena no Roraima – Brasil, *Voz de um povo sem voz*. Lisboa, MADDIR, 1988, p. 2.
- ²⁰ Cf. ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. Campinas, Pontes, 2000, p. 58.
- ²¹ Cf. PABLO SÉRGIO. Op. cit. p. 2.
- ²² Cf. SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros. Identidades, povo e mídia no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 34.
- ²³ Cf. DIOCESE de Roraima. Op. cit. p. 20.
- ²⁴ Cf. BHABHA, Homi K. Op. cit. p. 29.
- ²⁵ Cf. DIOCESE de Roraima. *Índios e brancos em Roraima*. Boa Vista, Centro de Informação Diocese de Roraima, 1990, p. 20.
- ²⁶ Cf. CANCLINI, Nestor G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2ª Ed. São Paulo, USP, 1998, p. 284.
- ²⁷ Cf. PABLO SERGIO. Op. cit. p. 2.
- ²⁸ Cf. FREGAPANI, Gélío. *Amazônia 1996, Soberania ameaçada*. Brasília, Thsaurus, 1995, p. 55.
- ²⁹ Cf. ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo, Ática, 1989, p. 11.
- ³⁰ Id., p. 14.
- ³¹ Id., ibid. p. 15.
- ³² Cf. SODRÉ, Muniz Op. cit, p. 44.
- ³³ Id., ibid. p. 48.
- ³⁴ Cf. BRESCIANI, Maria Stella M. *Cultura e história: uma aproximação possível*. In: PAIVA, Márcia de & MOREIRA, Maria E. (Orgs), *Cultura substantivo plural*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1996, p. 38.
- ³⁵ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo, Paz e Terra, 1995 p. 154.
- ³⁶ Cf. BACKZO, Bronislaw. Op. cit. p. 309.
- ³⁷ Cf. MELLO, Maria T. F. Negrão de. *Mobilização popular: um discurso*. In: SWAIN, Tânia N. (Org) *História no Plural*. Brasília, UnB, 1994. p. 133/134.
- ³⁸ Cf. COMUNIDADES indígenas da Região da Serra. Carta. Maloca Pedra Branca, 26 mai. 83, p. 1.
- ³⁹ Id., p. 2.
- ⁴⁰ Id., ibid. p. 3.
- ⁴¹ Cf. CNBB. Comunicado Mensal. Fev 95, p. 183

⁴² Id. *ibid.* p. 183

⁴³ Cf. PABLO SERGIO. *Op. cit.* p. 2.

⁴⁴ Cf. DIOCESE de Roraima. *Op. Cit.* p. 31.

⁴⁵ Refiro-me à campanha *Uma vaca para o índio*, cuja iniciativa, segundo depoimento pessoal do Padre Lírio Girardi, foi do Cardeal Tonini, da Diocese de Ravena (Itália).

⁴⁶ Cf. CONSELHO Indígena do Território de Roraima. *Terror em Roraima*. Revista Missões Consolata. São Paulo, Instituto Missionário N.S. Consolata. pp. 20/21, jul/ago. 1988.

⁴⁷ Cf. BACKZO, Bronislaw. *Op. cit.* p. 314.

⁴⁸ Trataram-se de manifestações de repúdio à Portaria do Ministro da Justiça, que demarcou a AIRASOL em área contínua.

⁴⁹ A demarcação da terra em área contínua daria aos índios a posse de toda a região da AIRASOL. Neste caso os não índios lá residentes, deveriam ser deslocados para outras áreas do Estado. A demarcação “tipo ilhas,” deixaria micro-regiões destinadas aos índios, no interior das propriedades pertencentes a não índios (verdadeiros bantustões).

⁵⁰ Cf. ANDERSON, Benedict. *Op. cit.* p. 31.

⁵¹ Cf. BHABHA, Homi K. *Op. cit.* p. 227.

⁵² Cf. FREGAPANI, Gélío. *Op. cit.* p. 28/29.

⁵³ Declaração pessoal do líder makuxi José Adalberto, em palestra proferida na Escola Estadual Maria dos Prazeres Mota, em ago. 1998.

⁵⁴ Cf. MONTENEGRO, Antônio T. *História Oral e Memória. A cultura popular revisitada*. São Paulo, Editora Contexto, 1994, p. 19.