



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁPRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE FRONTEIRA

VENÂNCIO GUEDES PEREIRA

FRONTEIRAS ENTRE A ETNICIDADE E A NACIONALIDADE: AS VIVÊNCIAS DOS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTO URBANO DA CIDADE DE OIAPOQUE

MACAPÁ

2020

VENÂNCIO GUEDES PEREIRA

**FRONTEIRAS ENTRE A ETNICIDADE E A NACIONALIDADE: AS VIVÊNCIAS
DOS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTO URBANO DA CIDADE DE
OIAPOQUE**

Relatório técnico-científico apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira (PPGEF) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) como requisito final à obtenção do título de Mestre em Estudos de Fronteira.
Orientadora: Profa. Dra. Carmentilla das Chagas Martins

MACAPÁ
2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá Elaborada pelo
Bibliotecário Mario das G. Carvalho Lima Júnior, CRB2/1451

P436f Pereira, Venâncio Guedes.

Fronteiras entre a etnicidade e a nacionalidade: as vivências dos indígenas urbanos e em contexto urbano da cidade de Oiapoque / Venâncio Guedes Pereira, orientadora Carmentilla das Chagas Martins. – Macapá, 2020.

122 f.

Orientadora: Carmentilla das Chagas Martins.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-graduação em Estudos de Fronteira.

1. Indígenas da América do Sul – Oiapoque – Amapá. 2. Cultura indígena – Amazônia. 3. Indígenas – Bairros urbanos - Brasil. I. Universidade Federal do Amapá. II. Título.

CDD – 980.41

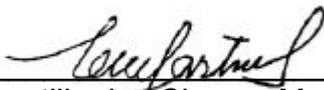
VENÂNCIO GUEDES PEREIRA

**FRONTEIRAS ENTRE A ETNICIDADE E A NACIONALIDADE: AS VIVÊNCIAS
DOS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTO URBANO DA CIDADE DE
OIAPOQUE**

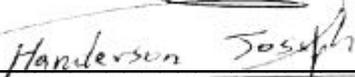
Relatório técnico-científico apresentado
ao Programa de Pós-Graduação em
Estudos de Fronteira (PPGEF) da
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)
como requisito final à obtenção do título
de Mestre em Estudos de Fronteira.
Orientadora: Prof. Dra. Carmentilla das
Chagas Martins

Aprovado em 29 de setembro de 2020.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dra. Carmentilla das Chagas Martins (orientadora)
PPGEF/UNIFAP



Prof. Dr. Joseph Handerson (membro interno)
PPGEF/UNIFAP



Prof. Dra. Cecília Maria Chaves Brito Bastos (membro interno)
PROFHISTÓRIA/UNIFAP



Prof. Dra. Silvia Lopes da Silva Macedo (membro externo)
UNIVERSIDADE DA GUIANA FRANCESA

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, meus heróis, dona Ana Carmem e o senhor Raimundo Nonato, os verdadeiros mestres da minha vida que, mesmo sem diplomas como este, recebem o título com honoris causa. Os meus companheiros cotidianos, minha irmã e meu sobrinho e aos meus avôs, em presença e em memória, e toda minha família, amigos, colegas de mestrado e de trabalho na educação, do qual represento com todo o orgulho e paixão.

À minha noiva, minha guerreira de longas batalhas e jornadas, minha Maria, o meu coração quando teimo em ser apenas razão. E claro, à minha trajetória diária de encantamentos em sala de aula, pois meus alunos dão sentido a tudo que produzo com todo amor, profissionalismo e esperança de um Brasil melhor.

À professora Carmentilla, minha amada mestra, que além de me ensinar a ser um professor apaixonado, demonstrou-me que a universidade também é lugar de gente(s) de verdade, com alma e amor pelo que faz. Obrigado por compreender-me e completar-me de forma magistral nessa jornada. Aos professores Joseph e Silvia, que com o seu profissionalismo, abrilhantaram meu trabalho. À professora Cecilia, que me acompanha desde a graduação, inspirando-me a escrever e pesquisar sobre minha terra, minha casa, meu Amapá.

E claro, nada do que apresento neste trabalho faria sentido sem a ajuda e a presença dos povos indígenas em meus estudos e motivações como professor. Ao longo dessa jornada, conheci gentes e histórias que me motivaram a continuar em frente, mesmo com as dificuldades em ser docente e pesquisador no país. Aos meus amigos indígenas, todo o meu respeito e apoio por suas lutas diárias, e que meu trabalho possa elucidar novas formas de se construir e oferecer dignidade aos indígenas nas cidades do Brasil.

Às minhas proteções divinas de luz e paz, espero poder orgulhar meus antepassados com meu trabalho e minha luta diárias. Como apaixonado pela vida, creio na educação como transformadoras de vidas e trajetórias, assim como ela mudou e deu sentido a minha vida.

RESUMO

PEREIRA, Venâncio Guedes. **Fronteiras entre a etnicidade e a nacionalidade: as vivências dos indígenas urbanos e em contexto urbano da cidade de Oiapoque**. 2020. 124 f. Relatório técnico-científico (Mestrado em Estudos de Fronteira) – Programa de Pós-graduação em Estudos de Fronteira, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2020.

Na cidade amapaense de Oiapoque, a 592 Km da capital Macapá, que faz fronteira internacional com a Guiana Francesa, observa-se a presença das comunidades indígenas Palikur, Galibi Marworno, Karipuna e Galibi Kalinã, as quais vivem entre as terras indígenas brasileiras e municípios franceses, usando a cidade de Oiapoque como passagem para ambos pontos referenciais, e também estabelecem-se nela, sobretudo pela busca de renda, saúde e educação públicas de qualidade, constituindo no meio urbano suas estratégias de vida e visando estabilidade e melhores condições, não alcançadas em sua plenitude nas aldeias. Utilizando procedimentos etnográficos, a partir de entrevistas semiestruturadas com indígenas moradores da cidade de Oiapoque, agentes públicos da FUNAI do município, alunos indígenas do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFAP, professores e gestores das escolas públicas que recebem os alunos indígenas na cidade, agentes públicos de saúde e da segurança (polícia) e pesquisas bibliográficas sobre a presença indígena em zonas urbanas do Brasil e em países da América do Sul, além de bibliografias acerca dos indígenas da região, para uma melhor compreensão das práticas culturais, a vida em comunidade nas terras indígenas e na cidade de Oiapoque, o presente relatório técnico propõe uma análise a respeito das motivações dos indígenas em fixar-se ou manter-se em constante mobilidade nas áreas urbanas, suas vivências cotidianas, e como estes utilizam das redes de sociabilidade com instituições e parentes étnicos que vivem nas aldeias, além o papel da identidade étnica, no processo cotidiano de manutenção da vida em espaços urbanos. A partir do aporte teórico e das leituras, conclui-se que a existência das redes e sua manutenção são preponderantes para a vida urbana, pois mesmo com o princípio de estabelecimento na cidade, nos moldes que o cotidiano da região requer, a mobilidade entre a cidade e as aldeias são indissociáveis para a busca de recursos básicos para vida indígena em Oiapoque e o pleno gozo de direitos sociais e étnicos de indígenas no Brasil, porém, via de regra, vivencia-se uma invisibilidade em relação aos seus direitos, que não os assistem em plenitude em ambientes urbanos. A produção do relatório técnico-científico sobre os indígenas urbanos e em contexto urbano da cidade de Oiapoque visa contribuir com as discussões a respeito da presença indígena em cidades, sobretudo propondo discussões acerca das especificidades de cidades em fronteiriças internacionais na Amazônia, tema até então pouco contemplado pela historiografia local, e principalmente uma discussão mais minuciosa a respeito dos direitos e o acionamento deles pelos indígenas urbanos e em contexto urbano de Oiapoque. Como projeto de intervenção, propõe-se um modelo de produção de cartografia social pelos próprios indígenas moradores da cidade de Oiapoque, voltada a problematizar as fronteiras estabelecidas pelo estado no acionamento de direitos étnicos, além de propor um método de atuação dos indígenas urbanos nas discussões acerca de políticas públicas voltadas ao indígena na cidade.

Palavras-chave: Indígenas urbanos. Indígenas em contexto urbano. Oiapoque. Direitos étnicos.

ABSTRACT

PEREIRA, Venâncio Guedes. **Boundaries between ethnicity and nationality: the experiences of urban indigenous people and in an urban context in the city of Oiapoque.** 2020. 126 f. Technical-scientific report (Master in Border Studies) - Postgraduate Program in Border Studies, Federal University of Amapá, Macapá, 2020.

In the city of Oiapoque in the state of Amapá, 592 km from the capital Macapá, which borders the international border with French Guiana, there is the presence of the indigenous communities Palikur, Galibi Marworno, Karipuna and Galibi Kalinã, who live between Brazilian indigenous lands and municipalities French, using the city of Oiapoque as a gateway to both points of reference, and also establish themselves there, above all by the search for quality public health, income and education, constituting their life strategies in the urban environment and seeking stability and better conditions, fully achieved in the villages. Using ethnographic procedures, based on semi-structured interviews with indigenous residents of the city of Oiapoque, FUNAI public agents in the municipality, indigenous students from the UNIFAP Indigenous Intercultural Degree course, teachers and managers of public schools that receive indigenous students in the city, agents public health and security (police) and bibliographic research on the indigenous presence in urban areas of Brazil and in South American countries, in addition to bibliographies about the indigenous people of the region, for a better understanding of cultural practices, community life in indigenous lands and in the city of Oiapoque, this technical report proposes an analysis of the motivations of indigenous people to settle or remain in constant mobility in urban areas, their daily experiences, and how they use social networks with institutions and ethnic relatives living in the villages, in addition to the role of ethnic identity, in the everyday life maintenance in urban spaces. From the theoretical contribution and the readings, it is concluded that the existence of networks and their maintenance are preponderant for urban life, because even with the principle of establishment in the city, in the molds that the daily life of the region requires, mobility between city and villages are inextricably linked to the search for basic resources for indigenous life in Oiapoque and the full enjoyment of social and ethnic rights of indigenous people in Brazil, however, as a rule, there is an invisibility in relation to their rights, which assist them to the full in urban environments. The production of the technical-scientific report on urban indigenous people and in the urban context of the city of Oiapoque aims to contribute to discussions regarding the indigenous presence in cities, especially by proposing discussions about the specificities of cities on international frontiers in the Amazon, a theme that has not contemplated by the local historiography, and mainly a more detailed discussion about the rights and their activation by the urban indigenous people and in the urban context of Oiapoque. As an intervention project, a model for the production of social cartography by the indigenous residents of the city of Oiapoque is proposed, aimed at problematizing the boundaries established by the state in triggering ethnic rights, in addition to proposing a method for the performance of urban indigenous people in discussions about public policies aimed at indigenous people in the city.

Keywords: Urban indigenous people. Indigenous people in an urban context. Ethnic rights.

RÉSUMÉ

Des frontières entre l'ethnicité et la nationalité : les expériences des autochtones urbains et dans le contexte urbain de la ville d'Oyapock. 2020 124 f. Rapport technico-scientifique (Master en Études Frontalières) – Programme de Troisième cycle en Études Frontalières, Université Fédérale de l'Amapá, Macapá, 2020.

Dans la frontière franco-brésilienne, à la ville amapéenne d'Oyapock, à 592 Km de la capitale Macapá, on trouve la présence des communautés autochtones Palikur, Galibis, Marworno, Karipuna et Galibi Kalinã, ceux qui habitent dans des territoires amérindiens brésiliens et français qui prennent comme chemin pour les points de référence la ville d'Oyapock, où certains s'installent surtout à fin d'y trouver du revenu, de la santé et une éducation publique de qualité, de cette façon, ils constituent dans le milieu urbain leurs stratégies de vie tout en cherchant la stabilité et des meilleures conditions de vie, celles qui ne sont pas pleinement atteintes aux villages autochtones. En utilisant des procédures ethnographiques qui ont été basées sur des entretiens semi-structurés avec des résidents autochtones d'Oyapock, des agents publics de la FUNAI de cette ville, des étudiants autochtones au cours de Licence Interculturel Amérindienne de l'UNIFAP, des enseignants et des gestionnaires d'écoles publiques qui accueillent des étudiants autochtones dans la ville, des agents publics de santé et de sécurité (la police) et des recherches bibliographiques sur la présence autochtone dans le contexte urbain du Brésil et des pays d'Amérique du Sud, et encore des bibliographies sur les peuples autochtones de la région, pour une meilleure compréhension des pratiques culturelles, de la vie communautaire dans les territoires autochtones et à Oyapock, ce rapport technique propose une analyse des motivations des peuples autochtones à s'installer ou rester en constante mobilité dans les zones urbaines, leurs expériences quotidiennes, et comment ils utilisent les réseaux de sociabilité avec les institutions et les parents ethniques vivant dans les villages, en plus du rôle de l'identité ethnique dans le processus quotidien pour soutenir la vie dans les espaces urbains. À partir de cet apport théorique et des lectures, on conclut que l'existence des réseaux et leur entretien sont prépondérants pour la vie urbaine, car même s'ils s'installent en ville, dans les moulins qu'exige la vie quotidienne de la région, la mobilité entre la ville et les villages est inextricablement liée à la recherche de ressources de base pour la vie autochtone à Oyapock et à la pleine jouissance des droits sociaux et ethniques des peuples autochtones au Brésil, pourtant en général, il y a une invisibilité par rapport à leurs droits, ceux qui ne les accompagnent pas pleinement en milieu urbain. La production de ce rapport technico-scientifique sur les populations autochtones urbaines et dans le contexte urbain de la ville d'Oyapock a l'objectif de contribuer aux discussions sur la présence autochtone dans les villes, notamment en proposant des discussions sur les particularités des villes aux frontières internationales en Amazonie, sujet qui n'est pas fortement abordé jusqu'à présent par l'historiographie locale, et essentiellement une discussion plus détaillée sur les droits et l'action de ceux-ci par les autochtones urbains et dans le contexte urbain d'Oyapock. En tant que projet d'intervention, un modèle de production de cartographie sociale par les habitants autochtones de la ville d'Oyapock est proposé ayant pour but de problématiser les frontières établies par l'État dans le déclenchement des droits ethniques, en plus de proposer une méthode de performance des autochtones urbains dans les discussions sur les politiques publiques visant les populations autochtones de la ville.

Mots-clés: Autochtone urbain. Les peuples autochtones dans un contexte urbain. Oyapock. Droits ethniques.

LISTA DE SIGLAS

CMY	Cabildo Mayor Yanacona
CYP	Cabildo Yanacona de Popayán
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
DNOS	Departamento Nacional de Obras e Saneamentos
FUNAI	Fundação Nacional do índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
PPGEF	Programa de Pós-graduação em Estudos de Fronteiras
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
UNICEF	Fundo de Emergência Internacional das Nações Unidas para a Infância
UNIFAP	Universidade Federal do Amapá

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	– Amostra de indígenas entrevistados	73
Gráfico 2	– Indígenas urbanos e em contexto urbano	76
Gráfico 3	– Fatores atrativos da cidade: obtenção de renda e estudos	77
Gráfico 4	– Taxa de alfabetização entre indígenas com 15 anos ou mais, residentes em zonas rurais	79
Gráfico 5	– Taxa de alfabetização entre indígenas com 15 anos ou mais, residentes em zonas urbanas	80
Gráfico 6	– Escolarização como fator atrativo da mobilidade para a cidade de Oiapoque	81
Gráfico 7	– Estabelecimento de redes de ajuda mútua entre indígenas das aldeias e da cidade	85
Gráfico 8	– Amostra de indígenas que citaram desejar exercer suas funções nas aldeias, após a conclusão dos estudos na cidade	91
Gráfico 9	– Universo de indígenas que citaram acionar ou acessar serviços públicos na cidade	98
Gráfico 10	– Universo de indígenas que citaram motivo de insegurança na cidade de Oiapoque	104

SUMÁRIOINTRODUÇÃO

SEÇÃO I – INDÍGENAS DESALDEADOS, DESTRIALIZADOS, CIDADINOS E URBANOS: POR UMA PROPOSTA DE DISCUSSÃO TEÓRICA

- 1.1 POVOS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTOS URBANOS NA AMÉRICA LATINA: OS CASOS DO PERU, EQUADOR, MÉXICO E COLÔMBIA
- 1.2 A CIDADE COMO ALVO DAS BUSCAS PELOS DIREITOS ÉTNICOS: O ESPAÇO “NÃO INDÍGENA” E OS DESAFIOS COTIDIANOS EM CONTEXTOS URBANOS NO BRASIL

SEÇÃO II – PALIKUR, GALIBI-MARWORNO, KARIPUNA, GALIBI-KALINÃ: UMA BREVE APRESENTAÇÃO DOS GRUPOS DA PESQUISA

- 2.1 OS PALIKUR DO OIAPOQUE
- 2.2 OS KARIPUNA DO OIAPOQUE
- 2.3 OS GALIBI KA’LIN~(GALIBI DO OIAPOQUE)
- 2.4 OS GALIBI MARWORNO DO OIAPOQUE
- 2.5 OS REGISTROS HISTÓRICOS DOS INDÍGENAS NA ATUAL FRONTEIRA FRANCO-BRASILEIRA
- 2.6 A PRESENÇA INDÍGENA NO MUNICÍPIO DE OIAPOQUE E SUAS RELAÇÕES COM O ESTADO

SEÇÃO III – AS VIVÊNCIAS DOS POVOS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTO URBANO NA CIDADE DE OIAPOQUE

- 3.1 ETNICIDADE E NACIONALIDADE EM FRONTEIRAS: O INDÍGENA DO OIAPOQUE INSERIDO NA CIDADE
- 3.2 EDUCAÇÃO E REDES DE AJUDA MÚTUA
- 3.3 OBTENÇÃO DE RENDA, LAZER E SERVIÇOS PÚBLICOS

SEÇÃO IV – PROPOSTA DE CONSTRUÇÃO DE CARTOGRAFIA SOCIAL DE INDÍGENAS EM BAIROS URBANOS DO OIAPOQUE

- 4.1 INTRODUÇÃO
- 4.2 OBJETIVO GERAL
- 4.3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS
- 4.4 METODOLOGIA

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS

APÊNDICE – ROTEIRO DE ENTREVISTAS

INTRODUÇÃO

A temática indígena é a minha área de atuação e pesquisa desde a graduação em Licenciatura em História, entre os anos de 2013 e 2018. Aprimorei minhas verificações quando compus como bolsista de iniciação científica, com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), os grupos de pesquisa “História e Antropologia em Fronteiras: presenças indígenas entre Brasil e Bolívia (1952-2011)”, concluído em dezembro de 2014. No ano seguinte, o grupo passou a verificar a presença indígena na fronteira franco-amapaense, com o projeto “História, Antropologia e Relações Internacionais em fronteiras: presenças indígenas entre Brasil e Guiana Francesa, séculos XX e XXI”. A participação nesses grupos me despertou para a vida acadêmica, a partir de métodos históricos e antropológicos que me garantiram identidade como pesquisador.

Ao ingressar no Mestrado Profissional em Estudos de Fronteiras (PPGEF/UNIFAP) no ano de 2018, tive a oportunidade de continuar em meu campo de pesquisa, mas agora com novos desafios até então não conhecidos, do qual diferem a pesquisa para uma produção acadêmica de uma pesquisa para produção profissional:

A principal diferença entre o mestrado acadêmico (MA) e o MP (mestrado profissional) é o produto, isto é, o resultado almejado. No MA, pretende-se pela imersão na pesquisa formar, a longo prazo, um pesquisador. No MP, também deve ocorrer a imersão na pesquisa, mas o objetivo é formar alguém que, no mundo profissional externo à academia, saiba localizar, reconhecer, identificar e, sobretudo, utilizar a pesquisa de modo a agregar valor a suas atividades, sejam essas de interesse mais pessoal ou mais social (RIBEIRO, 2005, p. 15, grifos nossos).

Como acadêmico de um mestrado profissional, pensamos, conjuntamente com minha orientadora, em uma oportunidade de atuar e criar um produto ou projeto que pudesse ser aplicado a um público. Somando minha experiência em pesquisas sobre os povos indígenas do Oiapoque e a oportunidade em aplicabilidade da produção, definimos a temática de povos indígenas urbanos, inspirados em uma das viagens ao município para apresentação de trabalho em eventos científicos. Ancorado a isso, o fato de ter conhecidos e amigos indígenas que vivem e estudam na UNIFAP binacional, corroboraram com a ideia.

Outro ponto fundamental na elaboração dos planos de atuação e na escolha pela temática, foi a oportunidade de utilizar metodologias da História e da Antropologia na pesquisa, as duas áreas que atuo por formação e especialização. Almeida (2012), em importante texto inserido no livro “Novos Domínios da História”, comenta sobre os desafios enfrentados por historiadores e antropólogos, no que diz respeito às fontes e metodologias utilizadas e principalmente a articulação destas para a produção condizente as duas naturezas, e também como alguns conceitos (como etnicidade e cultura), permitem reflexões mais amplas e complexas sobre as relações interétnicas e processos históricos. Para a autora, “É preciso pensar a história culturalmente e a cultura historicamente” (ALMEIDA, 2012, p. 158).

De fato, o diálogo pode ser realizado, e o presente relatório aceitou de desafio de fazê-lo. Para isso, utilizamos das metodologias de análise bibliográfica empírica que pudesse abordar as diversas situações, formas, causas e consequências da presença indígenas nas cidades brasileiras, como Silva (2005), Paladino (2006), Saré-Ximenes (2007), Palitot (2008), Nakashima (2009) e Nunes (2010), dentre outros. A partir dessas leituras, pudemos perceber que a presença de indígenas na cidade e as conseqüentes problemáticas de invisibilidade social, ocorrem em todas as macrorregiões do país. Além de um panorama nacional, verificou-se situações semelhantes, de marginalização, precariedade e discriminações em obras que teciam sobre indígenas urbanos no Equador, a partir de León (2003); no México, por Molnar (2003); no Perú, a partir de Uquillas (2003); e na Colômbia, por Sevilla (2007).

O levantamento bibliográfico também foi fundamental para a construção de uma discussão conceitual, onde propomos critérios de análises e de formação de conceitos, como indicado por Lencioni (2008). Nessa proposta, destacamos as categorias *urbanos* e *em contexto urbano*, como conceitos utilizados no relatório com as amostras colhidas em campo. A discussão sobre a presença indígena em cidades do Brasil e da América latina, além da discussão para uma formação conceitual, formam o foco de análise da primeira seção.

Na segunda seção, utilizou-se também a metodologia de análise bibliográfica, para uma análise histórica sobre a presença indígena no Oiapoque, demonstrando as relações e conflitos vivenciados/vividos entre os indígenas e os Estados francês e português/brasileiro em diferentes períodos, desde o período colonial, com as

relações de trocas e demarcações territoriais, observadas em Cardoso (1984) e Nascimento (2018), até as tratativas das demarcações territoriais, observadas em Bastos et al (2015). Não obstante, a partir de Vidal (2000; 2016), Tassinari (2003; 2016) e Capiberibe (2007; 2016), fez-se um levantamento bibliográfico acerca de características sociais e culturais dos indígenas Palikur, Galibi Marworno, Karipuna e Galibi Kali'nã, povos que compõe atualmente as Terras Indígenas demarcadas e homologadas do Oiapoque.

Na terceira seção, por meio de metodologia de entrevistas semiestruturadas, com análises quantitativa e qualitativa com indígenas urbanos e em contexto urbano na cidade de Oiapoque, construímos o material de análise principal da pesquisa, em 32 dias não corridos, entre os anos de 2018 e 2019. Para a produção do material de campo, utilizou-se um roteiro semiestruturado, que permitiu reunir um acervo oral com mais de 120 minutos de duração, com a colaboração de dezessete indígenas que elucidaram sobre problemáticas cotidianas, relacionadas as dificuldades em fazer cumprir seus direitos étnicos na cidade, além das estratégias diárias para a busca de subsídios básicos para suas vidas. Em tempo, as entrevistas são analisadas a partir dos conceitos de fronteira, observado por Albuquerque (2008) como um local multifocal para se perceber relações entre agentes, línguas, costumes e fatores sociais e culturais advindos de relações múltiplas; e a partir de Martins (2014) e Mezzadra (2015), onde a fronteira é vista como o encontro conflituoso de tempos históricos e as estratégias cotidianas de atravessamento e fortalecimento de fronteiras sociais e culturais, respectivamente.

O conceito de etnicidade é pensado a partir do Barth (2000) define como “fronteira étnica”, que define os grupos sociais a partir das fronteiras estabelecidas com outros povos, definindo-os culturalmente e simbolicamente por suas respectivas especificidades. Em Cardoso de Oliveira (2005), as fronteiras internacionais seriam lócus observáveis de relações (trans)nacionais, que operam a partir não só das diferenças étnicas, mas também reafirmadas a partir das diferenças nacionais, que tem em Hall (2000), sua interpretação a partir da construção do sentimento nacional ainda nos Estados modernos, até sua utilização no cotidiano de povos que veem nos direitos nacionais, a possibilidade de acessar os direitos étnicos.

Na última seção, por meio de análise de documentos disponíveis em acervos on-line, desenvolvemos uma proposta de intervenção a partir da criação de

cartografias sociais. A ideia se construiu a partir de uma entrevista em especial, realizada com uma funcionária da prefeitura de Oiapoque, da qual observamos uma oportunidade de proposta que venha a subsidiar a aplicação de uma política pública em andamento, o Programa de Regulamentação Fundiária do Infraero. Neste contexto, cumpre ressaltar que o bairro do Infraero tem um significativo número de famílias residentes, e que o projeto governamental deve impactá-los de alguma forma.

A problemática central, observada como motriz para as cartografias, seria a possibilidade de exclusão de famílias indígenas do projeto por não atenderem os critérios de baixa renda e tempo mínimo no bairro. Tal questão nos incentivou a utilizar o modelo de cartografias sociais do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), onde a produção de cartografias pelos próprios indígenas torna-se uma ferramenta de visibilidade, articulação e atuação para a fomentação de políticas públicas específicas na cidade. Como a proposta inicial é de um projeto, objetiva-se, por meio desse relatório, a aplicabilidade das cartografias não só no bairro do Infraero, como também em outros bairros e regiões do Oiapoque que tem na presença indígena, um de seus marcos de formação e atuação cidadã.

Como ponto fundamental de um projeto construído a partir da necessidade de um público e da originalidade do tema, destacamos a importância dos modelos de mestrados profissionais no país, do qual nos dá a oportunidade de dialogar e atuar, por meio de um trabalho empírico e pesquisa acadêmica, em áreas e temas que um produto técnico possa, de fato, causar efeitos positivos socialmente, não limitando-se aos muros da universidade.

SEÇÃO I – INDÍGENAS DESALDEADOS, DESTRIALIZADOS, CIDADINOS E URBANOS: POR UMA PROPOSTA DE DISCUSSÃO TEÓRICA

Pensar a cidade como lócus de análise acerca da sociabilidade de povos indígenas é pensar em categorias de pensamento específicas, porém, em todo caminho da pesquisa que percorri, notei a recorrente utilização de termos e conceitos que categorizam o indígena em contexto urbano, mas que na prática homogeneízam suas condições na cidade sem a sensibilidade perceptiva das variadas situações que lhes são impostas e como eles tecem suas estratégias de vida no local. Em outros termos, os povos indígenas que se encontram na cidade não vivenciam uma mesma condição social, econômica e cultural, como em questões relativas a emprego, convívio com a família, acesso à educação, saúde etc., o que nos orienta a analisá-los e categorizá-los a partir do que há de específico em cada uma dessas condições. Porém, é importante ressaltar que esse trabalho não tem a pretensão de discutir categorias de pensamento, mas sim de propor uma necessária análise conceitual que não permita um olhar apenas genérico sobre os povos indígenas em meios urbanos, em especial os povos indígenas que vivem na cidade de Oiapoque.

A primeira categoria de reflexão é a *desaldeado*, da qual observei em algumas literaturas e até mesmo me fora citada entre os colaboradores em campo. Entende-se comumente como tal o indígena que, por algum motivo, perde seus traços étnicos ditos “originários”, ao sair de sua aldeia e inserir-se em uma vida de não-indígena. Nos estudos de Aparecida de Assunção (2017), a autora entrevistou uma variedade considerável de indígenas de diferentes etnias, como os Tupinambá, Xerente, Guajajara e Tapuya, nos municípios mineiros de Araxá, Uberlândia, Abadia dos Dourados e Patrocínio. No caso da referida pesquisa, a autora considera os conceitos de “urbano”, “desaldeado” e “urbanizado” como similares, categorizando os indígenas sem uma proposta de diálogo bem definida, referenciando-os de forma generalizada. Para ela, o simples fato de migrar do Nordeste do Brasil em busca de emprego e terra em Minas Gerais, além de uma tradicional participação em movimentos sociais de trabalhadores sem teto (que não militam por direitos étnicos, mas sim por questões fundiárias comuns), tornam esses grupos *desaldeados*.

Esta categoria, apesar de questionável, ainda é considerada academicamente, pois até mesmo em minhas observações de campo foi comum

escutar dos colaboradores indígenas a negação dessa condição, já que em nenhum momento a cidade lhes afastou de suas práticas e símbolos étnicos. Da mesma forma, percebe-se tal condição entre indígenas entrevistados em Minas Gerais, como na escolha dos produtos (em especial o sabão), ervas medicinais (como a cidreira, algodão e arruda) e as “curas” e benzimentos, praticadas especialmente por indígenas da primeira geração, que migraram das aldeias e vieram aos centros urbanos do Sudeste e reproduziam seus conhecimentos étnicos (ASSUNÇÃO, 2017, p. 16).

A literatura pesquisada que melhor caracteriza o que seria um indígena *desaldeado*, é o trabalho de Penna (1998, p. 94), pois, ao falar sobre a saída (perda) de um “local de origem”, ela nos ajuda a pensar o desaldeamento como intimamente ligado a um “desraizamento”, onde tal perda, considerada essencial para a manutenção da identidade, implicaria em descontinuidades de uma raiz originária, ou seja, práticas e costumes específicos do local de origem. A autora apresenta como locus de análise cinco histórias de vida, de trabalhadores que migram de Minas Gerais, Bahia e Alagoas, para o labor rural em São Paulo, entre os anos de 1987 e 1989. Consta que, mesmo a precarização e a marginalização sofrida em São Paulo, o “desraizamento” pode ocorrer ainda na própria terra de origem, no momento em que as esperanças morrem, por conta da fome e da pobreza extremas, ou até pela simples vontade de aventurar-se em novos desafios, em terras novas.

Penna (1998) destaca problemáticas as quais classifica como uma “perspectiva essencialista”, pensada por outros autores, que, de acordo com ela, acaba tornando a trajetória do migrante¹, como suas escolhas, perspectivas de vida e de futuro, sempre secundárias em relação a sua raiz/lugar de origem. Ao desconsiderar as barreiras rígidas entrepostas nas análises sobre a dependência que um nativo tem de sua terra de origem, a autora desqualifica as posições de quem defende uma dependência indissociável entre a pessoa e a terra natal, da mesma forma que desqualifica o total abandono de memórias e símbolos orientadores no novo local de vivência. Na verdade, a reprodução ou não desses símbolos seria de critério individual e/ou coletivo do migrante, que está constantemente visando sua sobrevivência.

1

Categoria utilizada por Penna (1998) em sua obra.

Apoiado na análise da autora, conclui-se que a relação entre o uso dos símbolos da terra de origem e a sobrevivência do migrante é onde cabe a analogia dos trabalhadores estudados por Penna (1998) e os indígenas observados na cidade de Oiapoque. A terra é um dos fatores mais relevantes de orientação e de luta indígena, sobretudo quando estes se encontram na cidade. Corroborando com esta afirmação, em uma das entrevistas realizadas no Oiapoque, a colaboradora Priscila Barbosa, da etnia Karipuna, ao ser perguntada sobre a garantia de seus direitos étnicos mesmo estando na cidade, me respondeu: “A todo momento te atacam, querem tirar tua terra, como já relatei. Isso para nós é muito triste, porque o índio sem terra não tem como sobreviver, como já dizia meu avô, é um índio sem mãe” (OIAPOQUE, julho de 2019). Ou seja, o que Penna (1998) ressalta como um conceito apenas idealizado, destacando a fragilidade do termo “desraizado”, defendendo a pertinência de uma simetria analítica com o indígena *desaldeado* que, ao meu ver, não cabe aos indígenas entrevistados na cidade de Oiapoque.

Observado como uma aproximação conceitual ao *desaldeado*, a categoria *destribilizado* também é amplamente utilizada para conceituar os povos indígenas que fizeram parte dos processos de “assimilação” cultural no Brasil, sobretudo a partir do século XX. Na obra de Brandão (1986), em sua descrição dos povos Gavião, do Maranhão e do Pará, em contato com os “brancos” da frente extrativista de castanha e borracha², o autor ressalta as terríveis baixas contingenciais dessa população na década de 1970. Como consequência, parte dos poucos Gaviões sobreviventes teriam sido assimilados pelos “brancos”, tornando-os trabalhadores braçais, além da perda de suas terras e a ida para as periferias das capitais. Acerca disso:

Entre os índios destribilizados a perda de condições de reprodução da ordem social de referência é ainda maior. Sozinhos entre os brancos ou agrupados em restos de famílias nucleares, vimos que os índios constituem a franja mais marginalizada no mundo dos brancos (BRANDÃO, 1986, p. 51).

Brandão (1986, p. 86) admite que os indígenas reproduziam suas práticas no ambiente do “branco”, mas ressalta que certas características eram suscetíveis a

2

Boa parte das informações sobre os indígenas Gaviões utilizadas por Brandão (1986) foi utilizada a partir da obra *Índios e castanheiros*, de Roberto Da Matta e Roque de Barros Laraia, de 1967.

destribalização, como: maior recorrência reprodutora de uma cultura sertaneja ou camponesa por parte dos indígenas; a vivência em contextos de subsistência extremamente desfavoráveis; e uma submissão progressiva ao modo de produção capitalista. No caso emblemático dos Gaviões, a necessidade de obter uma “proteção” de seus patrões pressiona o indígena a “abandonar de vez sua condição de remanescentes de uma tribo”.

A pertinência do cruzamento entre as categorias *desaldeado* e *destribalizado* se dá em algumas características comuns entre elas, sendo a principal a ideia de assimilação cultural³ sofrida pelo nativo no espaço que não lhe é originário. Em meio a essa discussão, Nunes (2010) afirma que o imaginário nacional tende a associar o indígena a espaços “não urbanizados”, desconsiderando qualquer padrão normativo que destoia dessa constante. Porém, as discussões atuais sobre a presença indígena nas cidades vislumbram possibilidades de ações indígenas ativas, pois “[...] ao pensar um caso de inserção indígena na cidade – e isso deve ser feito empiricamente –, há de se levar em conta sua sociocosmologia, e dentro desta ‘estrutura’ geral, sua noção específica de territorialidade” (NUNES, 2010, p. 11). Em outras palavras, o indígena na cidade molda suas ações cotidianas a partir de seu referencial étnico, o que lhe atribui a qualidade protagonista de suas ações e não uma posição de total passividade perante as condições do “homem branco”. Em tempo, cabe ressaltar que, assim como a premissa do desaldeamento, não cabe aos indígenas da cidade de Oiapoque as características de povos destribalizados.

Ao argumentar sobre a temática de indígenas *citadinos* no Brasil, Baines (2001, p. 01) afirma que muito pouco se sabe e que ainda “falta realizar mais pesquisas etnológicas de longa duração sobre as múltiplas facetas desta questão. Nem se dispõe de dados confiáveis sobre o número de índios na cidade”. Sua

3

A respeito do conceito de “assimilação”, ressalto que, ao defender a ideia de ocorrência de um processo de destribalização e/ou desaldeamento consequente de uma assimilação pelos indígenas em cidades, as literaturas citadas acabam não deixando claro como ocorrem esses processos ou os elementos observados que subsidiam tais afirmações. Truzzi (2012), em sua pesquisa sobre migrações em países das américas, como Estados Unidos e Brasil, defende a ideia de protagonismo e importância social e política entre as pessoas que se mobilizam entre territórios de onde não são originários, o que nos permite pensar que a “assimilação” predatória vislumbrada pelos conceitos de *desaldeado* e *destribalizado*, não dão conta das situações vividas/vivenciadas pelos povos indígenas da cidade de Oiapoque. A partir de Laraia (2006), entendemos que os sistemas culturais estão em constante mudança, de acordo com as vontades e necessidades de quem as reproduzem, o que nos leva a crer que o desaldeamento e a destribalização são categorias obsoletas nos estudos antropológicos atuais.

análise se complementa quando da tentativa de listar as motivações do indígena das zonas rurais e aventurar-se na cidade, como a busca por saúde, educação, renda ou até a transformação da malha rural em malha urbana a partir do agronegócio. Além disso, o estabelecimento na cidade estaria tradicionalmente engendrado de situações discriminatórias, resultado de relações extremamente assimétricas com os “brancos”, culminando na vida em moradias precárias em periferias e a extrema pobreza.

Assim como Baines (2001), outro autor que caracteriza (este de forma ainda mais detalhada) o indígena cidadão é Cardoso de Oliveira (1968), ao retratar as trajetórias de vida dos Terena⁴ em Mato Grosso do Sul, a partir das migrações das aldeias Buriti e da reserva Bananal-Ipegue em direção as cidades de Campo Grande e Aquidauana. Para Oliveira (1968, p. 126, 127), o que torna os Terena “índios cidadãos por excelência” é um conjunto de fatores que podem ser resumidos em duas atribuições matrizes: o caráter definitivo da migração, ou seja, a intenção de fixar-se definitivamente ou por prolongadas temporadas na cidade; e o caráter de mudança significativa do padrão de vida, onde não bastava o deslocamento espacial, senão uma modificação social, objetivando não mais viver as condições inerentes à reserva.

As motivações que levavam os Terena a uma modificação profunda de seu modo de vida social, seriam as de procedência econômica. Os indígenas vislumbravam possibilidades de trabalhos que não emulassem os modelos de trabalho do campo, a dizer, o trabalho braçal, que “estraga o corpo”. Nas palavras de Cardoso de Oliveira (1968, p. 127), mesmo que o trabalho fora da reserva não represente um afastamento dela (já que esse dinheiro pode/deve ser gasto na própria reserva), o estabelecimento na cidade, “sobre ser familiar, representa uma separação radical entre a velha e a nova vida”.

A partir das ideias do autor, podemos definir o *cidadino* como o indígena que busca, a partir da migração, uma mudança definitiva de vida, o que implica em vários aspectos, como uma mudança de hábitos, mudança espacial e também de perspectiva de vida, muito mais bem relacionada as oportunidades específicas da cidade. É importante ressaltar que em nenhum momento o autor retrata uma ruptura

4

Cardoso de Oliveira (1968) utiliza outras denominações para caracterizar os Terena, como índios “urbanizados” e “em processo de urbanização”.

das relações com o local de origem, muito pelo contrário, a manutenção da vida de quem fica nas aldeias é de extrema importância para o Terena migrante, já que sempre havia a possibilidade de voltar para a segurança de seus lotes de terra na zona rural.

Haja vista as dificuldades em estabelecer limites interpretativos para definir o indígena *citadino* e o indígena *urbano*, qualquer exercício a favor de uma categorização me parece impreciso, mas para uma análise de maior rigor científico sobre os indígenas que vivem na cidade de Oiapoque, a categorização é válida. Assim como o citadino, o indígena urbano apresenta características de uma busca por viveres básicos na cidade, mas que não abandona sua identidade étnica, tampouco desconsidera a segurança de sua terra demarcada e homologada. Para melhor exemplificar a complexidade em qualificar o indígena em contexto urbano como citadino ou urbano, Filizola de Souza (2017, p. 67) defende que:

Os estudos sobre os povos indígenas em contexto urbano circulam por um campo com uma temática escorregadia, em movimento, onde os desafios, as incertezas e as surpresas sempre se fazem presentes. Como estamos diante de uma temática complexa, as produções sobre o assunto não apresentam um consenso com relação a que termo empregar: índios urbanos, índios na cidade, índios da cidade, índios citadinos, índios em área urbana e índios em contexto urbano.

Mesmo diante de tal “complexidade temática”, por entender que a interpretação conceitual é substancial para o entendimento da(s) sociabilidade(s) vividas/vivenciadas pelos indígenas da cidade de Oiapoque⁵, lanço mão da terminologia *urbano(s)*, para aqueles que: se encontram de forma definitiva na cidade, por obter emprego fixo; busca de educação de qualidade para os filhos e para si (em especial no polo binacional da Universidade Federal do Amapá); de casa

5

Ao propor uma análise dos indígenas da cidade de Oiapoque a partir de conceitos, reitero a importância da minuciosidade do estudo, em especial para não reproduzirmos as generalizações já citadas. A respeito da construção de um conceito e dos significados atribuídos a ele, Lencioni (2008) afirma que os conceitos necessitam refletir o real, não se confundindo com ele, mas representando-o. A partir das observações da autora, reitero que o exercício de interpretar os indígenas da pesquisa como *urbanos* ou *em contexto urbano* é uma proposta analítica, corroborando com a ideia de “renovação” dos conceitos, defendido por Lencioni (2008). Outro ponto a ser observado da obra da autora, é a importância dada a etimologia da palavra. Ao explicar que as palavras “cidade” e “urbano” são termos de sentidos imanentes, ela aponta a etimologia de cada uma como o ponto de divergência: “cidade” é substantivo (que dá nome ao ser), enquanto “urbano” é adjetivo (que caracteriza o ser). Partindo dessa compreensão, os termos *urbanos* e *em contexto urbano* caracterizam e qualificam o indígena a partir de suas experiências e especificidades na cidade, observadas e relatadas nas entrevistas, o que nos permite formalizá-los como conceitos.

própria na cidade ou longa estadia em casa própria de parentes, além da perspectiva pessoal de manter-se na cidade. Tendo em vista que alguns dos entrevistados não obtém casa própria, nem parentes de moradia fixa na cidade, e que por conta disso, mesmo estudando na cidade ou trabalhando nela, têm de transitar das aldeias para o meio urbano semanalmente ou mensalmente, lanço mão do conceito *em contexto urbano*, para imprimir a ideia de mobilidade entre as aldeias e a cidade. Em relação ao conceito de mobilidade utilizado para categorizar o indígena em contexto urbano, Balbim (2004, p. 30) afirma que:

[...] temporalidades curtas e diárias, ritmos sociais da vida cotidiana, dizem respeito à mobilidade cotidiana. É um tempo recorrente, repetitivo, que implica retorno cotidiano à origem. Sua repetição forja hábitos ao longo do tempo da vida e conforma práticas espaciais, mecanismos de reprodução no cotidiano. As práticas espaciais formam tanto o conjunto dos deslocamentos diários, quanto as estratégias forjadas para a concretização destes; estas estão organizadas segundo os orçamentos espaço-temporais que elaboramos para definir nossos planejamentos frente ao conjunto de possibilidades e restrições. Esse conjunto formaria o objeto de estudo, análise ou apreensão da mobilidade cotidiana.

A partir do que foi discutido nesse primeiro subtópico, início minhas considerações acerca das leituras empíricas que tratam sobre os povos indígenas em contextos urbanos, desde alguns países latino-americanos até indígenas que vivem nas periferias das grandes cidades do Brasil, com o intuito de demonstrar as diversas condições sociais, culturais e econômicas vivenciadas por eles no meio urbano. Ainda em relação ao uso dos conceitos, na próxima subseção, reproduzirei a categoria já utilizada pelos próprios autores das literaturas, considerando suas formas particulares de interpretar/descrever os colaboradores de suas respectivas pesquisas.

1.1 POVOS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTOS URBANOS NA AMÉRICA LATINA: OS CASOS DO PERU, EQUADOR, MÉXICO E COLÔMBIA

Nesta subseção, intento retratar um panorama básico sobre os povos indígenas que se encontram em contextos urbanos em alguns países da América Latina, objetivando traçar paralelos e ressaltar as disparidades vividas e presenciadas por eles em relação aos indígenas urbanos no Brasil.

Ao retratar as estratégias formuladas por indígenas urbanos em capitais do México, do Peru e do Equador, Uquillas *et al* (2003, p. 09, tradução nossa),

argumentam que “[...] em termos gerais, pode-se afirmar que os indígenas que migram aos centros urbanos encontram melhores oportunidades de emprego, atenção à saúde e educação, uma vez que suas condições de vida superam as do que permaneceram no campo”. A migração, nesse sentido, torna-se uma estratégia de vida para a sobrevivência dessas populações, sobretudo por conta da precarização da vida no campo e pela falta de direito à terra, em vários casos.

De acordo com Valdivia (2001), comunidades indígenas Quéchua, da região dos Andes, migram para as grandes capitais peruanas, como Cuzco e Lima, buscando a obtenção de renda, principalmente em trabalhos como vendedores feirantes, pescadores e produtores agrícolas, diferenciando-se dos postos de trabalho que geralmente são ocupados por não indígenas nas capitais, como os prestadores de serviços e as funções técnicas. Haja vista a formação de uma diferença bastante clara entre as funções exercidas por quem vem do campo em relação a quem nasce na capital, de acordo com o autor, as discriminações étnicas se confundem com a discriminação social e econômica.

Nas grandes cidades, as necessidades dos indígenas não se limitam às necessidades individuais. Na verdade, membros de uma família vão à cidade com o intuito de, ao longo dos anos e dependendo do “sucesso” da empreitada, possibilitar a ida de parentes, estabelecendo redes étnicas, para buscar o que Valdivia (2003, p. 56) chama de “capital social”, a dizer, empregos fixos no governo ou em iniciativas privadas formadas pela própria família, as “economias étnicas”. Isso significa dizer que, para o estabelecimento na zona urbana, é importante contar com recursos já conquistados ou com oportunidades profissionais obtidas através do governo ou de empresas, o que obriga os indígenas a estabelecerem códigos éticos de trabalho e confiança entre o empregador e o migrante.

Estar na cidade significa gozar de variadas possibilidades de trabalho, o que amplia as chances do indígena de se estabelecer longe do campo. Por mais que sofra discriminações na cidade, sair do campo é a oportunidade de sair da pobreza extrema. Apesar da forte característica das redes, as discriminações são comuns quando do trato com não indígenas, seja no pedido de emprego ou na necessidade de socializar em estabelecimentos de saúde e educação públicas. Os marcadores identitários na cidade são, via de regra, os parâmetros econômicos nas capitais, pois o cidadão peruano que utiliza palavras ou expressões indígenas em sua fala (o que

significa não dominar o castelhano), roupas tradicionais e até os materiais utilizados para a construção das residências (como o adobe, o chão de terra batida e o querosene para cozinhar) são automaticamente rechaçados em espaços e oportunidades considerados de “alta classe” ou redes de não indígenas (VALDIVIA, 2003).

Em estudos antropológicos no Equador, León (2003) afirma que há uma grande massa populacional indígena residente em zonas urbanas (40%, aproximadamente), tornando o país um dos maiores contingentes populacionais de indígenas fora das aldeias, o que denota grande participação da sua mão-de-obra longe das zonas rurais. Em situação bastante semelhante aos indígenas observados em Cuzco e em Lima, os indígenas equatorianos, notadamente os Tzáchichas, Chachis, Kichwas e Awas, reproduzem os aspectos de exclusão e marginalização referentes a sua posição econômica na cidade.

A autora, a partir de dados do Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), levantou números relativos ao trabalho e as áreas de atuação dos indígenas da cidade, onde destaca-se a função na construção civil. Além desse dado, o campo da educação é um dos que melhor demonstra a disparidade entre indígenas e não indígenas, constatando que o analfabetismo, por exemplo, é três vezes maior entre os indígenas em comparação aos não indígenas (21,7% e 6,9%, respectivamente).

Com o trabalho voltado para a observação de indígenas nas cidades de Guayaquil e Quito, León (2003) privilegiou os lócus de maior permeabilidade e procura entre os indígenas tão logo chegam às zonas urbanas: os locais de trabalho e venda de produtos da aldeia. Em Quito, o local de colhimento das entrevistas foi o tradicional mercado de San Roque, onde mulheres vendedoras ambulantes, funcionários do município e agentes políticos contribuíram com as informações. No local, a variedade de trabalho se divide de duas formas: os legais e os ilegais, sendo que os indígenas conseguem espaço em ambos os grupos de trabalhadores.

Responsáveis por boa parte do abastecimento dos produtos agrícolas no mercado, os indígenas mantêm-se em constante câmbio entre o campo e a cidade, sendo o fator da boa remuneração desses produtos o fio condutor e compensatório das mobilidades quase que diárias. Mesmo com a reconhecida importância na produção e venda de produtos indispensáveis pela população de Quito em geral, as hostilidades são presentes e marcadamente simbólicas entre indígenas e não

indígenas no comércio, sobretudo pelo uso de roupas tradicionais e os constantes embates com os policiais metropolitanos de quem, além das ofensas verbais, recebem constantes assédios para corromper, sendo forçados a “pagar [propina] para não serem desapropriados de suas mercadorias, sobretudo os vendedores ambulantes” (LEÓN, 2003, p. 263, tradução nossa).

No que se refere as redes que subsidiam a continuidade do indígena na cidade, destaca-se o apoio dos familiares do campo, que ajudam na produção e tem parte dos lucros garantidos para si. Em Quito, os indígenas lançam mão de uma rede de ajuda e cooperação que liga os parentes que estão chegando à cidade e os parentes já estabelecidos. O elo de ligação, ou “capital social”, o qual os mantém em constante consonância com as comunidades são os rituais de batismo, os casamentos, os funerais e festividades tradicionais, como o carnaval, por exemplo.

Como os indígenas trabalhadores de San Roque estão em constante movimentação na cidade, não só em espaços de trabalho, mas também em moradia, os alugueis em quartos ou de casas pequenas são comuns. De acordo com León (2003, p. 270, tradução nossa), no íntimo da casa, um aspecto crucial para o entendimento do distanciamento dos indígenas para com as autoridades públicas de Quito é revelado: a violência doméstica. Entre as famílias, é bastante comum que aquele que se vê como provedor da casa utilize de espancamentos para marcar a hierarquia, sendo os casos mais comuns em relação ao poder masculino sobre as esposas e os filhos. Para a autora, a violência “[...] faz parte de uma estrutura de relações familiares, onde as surras são práticas diárias de vida”.

Visto como “estrutural” e de reprodução cultural das aldeias, a violência doméstica também se reproduz em constantes conflitos entre vizinhos de melhores condições financeiras com aqueles que recém chegaram ao local, onde geralmente se encontram em condições precárias. Acerca disso, León (2003, p. 273, tradução nossa) afirma o seguinte:

Parte da estrutura das relações de poder e subordinação, violência, se produz, também, de indígenas contra indígenas. Portanto, não surpreende que os povos indígenas pertencentes a segmentos sociais médios ou altos tenham atitudes discriminatórias em relação aos pobres indígenas⁶.

6

Parte de la estructura de las relaciones de poder y subordinación, la violencia se produce también de indígena contra indígena. De ahí que no resulte extraño que los indígenas que pertenecen a segmentos sociales medios o altos tengan actitudes de discriminación hacia el indígena pobre.

Em Guayaquil, os indígenas Kichwa (grande maioria na região) migram do campo a fim de trabalhar como comerciantes informais no mercado Pedro Pablo Gómez⁷, no centro da cidade. Ao longo das últimas décadas, formou-se na capital diversas favelas e subúrbios a partir de invasões de terras, dentre elas, a Bastión Popular, onde reside grande parte dos participantes da pesquisa. Sobre Pedro Pablo Gómez, o mercado é atacadista de legumes e hortaliças, um dos mais importantes da cidade, desde a década de 1940, concentrando uma variedade de pequenos comércios ao redor, como armazéns, padarias e até lojas de produtos roubados. Em análise de León (2003, p. 296), os postos de trabalhos informais estão em maior número que os formais no referido comércio.

A favela de Bastión Popular, que se originou a partir de 1987, carrega a tônica dos bairros surgidos em Guayaquil a partir do êxodo rural encorajado por grandes projetos de construção civil e planejamento urbano nacional que, no caso específico de Bastión, apareceram após a construção de um setor de distribuição de água e energia elétrica para a região. As primeiras residências indígenas eram feitas de palha e madeira em terras e aterros irregulares, onde não havia tubulações para abastecimento de água potável e a energia elétrica era desviada. Essa realidade só mudaria a partir dos anos 1990, quando das reivindicações populares. Porém, mesmo com pequenas melhorias, no início do século XXI o panorama da comunidade ainda é precário, sobretudo pelas funções de trabalho exercidas pelos moradores, onde ela “[...] é representante do setor laboral de pior remuneração, não especializado e nem sindicalizado” (LEÓN, 2003, p. 297).

A mobilidade entre o campo e a cidade são determinadas pelas oportunidades observadas na cidade. Fatores como o casamento, a procriação e a ascensão nos postos de trabalho, que naturalmente atribuem mais responsabilidades, tendem a transformar as migrações em períodos mais largos de fixação na cidade. Ademais das poucas possibilidades de mudanças de vida em Guayaquil, estar na cidade

7

É comum que os indígenas sejam os responsáveis pelas vendas de mercadorias frescas e baratas no mercado de Pedro Pablo Gómez. A participação deles teve início em meados da década de 1970, quando o mercado já estava bastante estabelecido, sendo a maioria da população advinda das províncias de Chimborazo e Bolívar. O fenômeno migratório para a cidade é visto pela autora como resultado da expansão da cidade para o campo e a conseqüente diminuição do espaço físico produtivo para os indígenas (LEÓN, 2003).

ainda é extremamente necessário para a manutenção da vida no campo. Sobre isso, León (2003, p. 300, 301, tradução nossa) afirma o seguinte:

Durante muito tempo, o trabalho dos povos indígenas em Guayaquil tornou-se essencial para a sobrevivência das famílias no campo. Sem a renda da migração, eles não seriam capazes de celebrar casamentos ou comprar roupas e, em alguns casos, nem garantir comida diária. No entanto, as poucas possibilidades que os imigrantes indígenas têm para acessar empregos bem remunerados, viver com um mínimo de infraestrutura básica, garantir alimentos ou ter acesso à saúde e educação, os colocam nos mais baixos padrões de pobreza⁸.

Com esse panorama, o trabalho como “legumbreros” é quase que exclusivo aos indígenas em Pedro Pablo Gómes que, mesmo sofrendo com os perigos dos constantes assaltos e roubos de suas barracas, seguem o labor sem muitas expectativas de avanços e diálogos com agentes do governo para melhorias básicas, como saúde e educação públicas. Os fatores de dissonância entre populações indígenas em cidades e o Estado, observados no Equador, também são problemáticas vividas entre povos indígenas que moram em zonas urbanas de outros países da América, como as populações indígenas Mazahuas, Otomíes, Triques, Mayas e os Zapotecas, originários de zonas rurais do México e que buscam as áreas urbanas da Ciudad del México, Cancún e Coatzacoalcos-Minatitlán, capitais com bom nível de desenvolvimento, escolas e atendimento médico públicos, particularmente.

Em estudos de Molnar *et al* (2003), os fluxos migratórios do campo em direção à cidade tiveram como impulso o desenvolvimento de uma economia industrial e agrícola em cidades do México e dos Estados Unidos da América, a partir da década de 1940. Consta em sua análise as disparidades situacionais vividas a partir do tempo de estabelecimento na cidade, onde as primeiras gerações de migrantes encontram-se mais bem posicionadas economicamente em detrimento dos migrantes mais recentes, que vivem em total busca de estabilidade.

É interessante observar que as realidades vivenciadas por cada etnia correspondem as realidades bastante diferentes de cada capital mexicana. Na

8

Desde hace mucho tiempo el trabajo de los indígenas en Guayaquil se ha vuelto indispensable para la supervivencia de las familias en el campo. Sin el ingreso de la migración no podrían celebrar matrimonios ni comprar ropa y, en algunos casos, ni siquiera asegurar la alimentación diaria. No obstante, las pocas posibilidades que tienen los indígenas inmigrantes de acceder a trabajos bien remunerados, vivir con un mínimo de infraestructura básica, asegurar el alimento o tener acceso a salud y educación, les coloca en los más bajos estándares de pobreza.

Cidade do México, por exemplo, espalhados por diversos assentamentos, encontram-se os Mazahuas, Otomies e os Triques, que conservam seu idioma e suas práticas em maior grau do que os Mayas e Zapotecas. As etnias consideradas mais “conservadas”⁹ em suas práticas, se concentram-se em funções como o artesanato e a construção civil, o que configura uma relação intrínseca entre as marcas étnicas e os postos mais subalternos de trabalho. Já em Cancun, por ser uma cidade turística, a vida indígena é extremamente precarizada por conta dos altos preços dos produtos e por políticas de exclusão de moradores de periferias da cidade. Enquanto que em Coatzacoalcos, há um padrão histórico de empregos para nativos, que seriam os corredores de indústrias, que apesar da possibilidade de trabalho, as moradias mais próximas eram constantemente prejudicadas pela contaminação causada pela produção industrial (MOLNAR *et al*, 2003).

Ao pensar em problemáticas comuns vivenciadas pelos indígenas na Cidade do México, Cancun e Coatzacoalcos, destaca-se o uso de sua mão-de-obra desqualificada e barata. Os atrativos da cidade, somadas as dificuldades da vida no campo, como a falta de professores, de estrutura e de profissionais que cumpram sua jornada de trabalho, dificultam as oportunidades de competição dos filhos de indígenas com jovens da cidade. Para competir profissionalmente, tem que estudar aonde aqueles estudam. Para os indígenas mexicanos, educação e saúde caminham juntas, pois nem todos podem obter um seguro saúde e quem o obtém, geralmente, também tem um grau de educação mais elevado. Nas entrevistas colhidas em sua pesquisa de campo, Molnar *et al* (2003, p. 197, tradução nossa) fizeram um levantamento sobre as vantagens e as desvantagens de se viver na cidade:

[...] as mulheres se concentraram mais no excesso de trabalho e no tempo que passam viajando e cuidando de familiares doentes. Por outro lado, os jovens citaram falta de supervisão dos pais, conflitos com pais alcoólatras, tempo que passam nas ruas depois da escola e cultura de violência e drogas. Embora as cidades sejam consideradas lugares com melhores oportunidades para os grupos étnicos que moram lá, elas não são vistas positivamente. Os resultados da pesquisa de opinião indicam que aproximadamente 46% pensam que

9

Nota-se que os autores se limitam a afirmar que os povos Mazahuas, Otomies e Triques, observados na pesquisa, apenas conservam mais sua cultura linguística em relação aos Mayas e Zapotecas. É importante ressaltar que é possível identificar que isso lhes impõe barreiras para uma ascensão social no meio urbano, pela dificuldade de diálogo com os não-indígenas e as negativas de uma sociabilização com estrangeiros (MOLNAR *et al*, 2003).

“as pessoas da cidade” são “piores que as pessoas da vila” e 22% pensam que as pessoas da cidade e as pessoas da vila são igualmente boas¹⁰.

Ao desenvolver a pesquisa a partir de análise quantitativa, constatou-se que ao “[...] busca(rem) ascensão social parecem confiar mais na educação e no uso da língua e da cultura hispânicas do que nos vínculos tradicionais (MOLNAR *et al*, 2003, p. 151, tradução nossa¹¹)”. Tal constatação é resultante de décadas de políticas nacionais, onde o uso da língua indígena fora proibido em vários departamentos do país, conseqüentemente é comum observar o desprezo pelas línguas originárias nas escolas urbanas. Ainda conforme Molnar *et al* (2003, p. 159), percebe-se que as próprias crianças sentem vergonha ao escutar a língua nativa pelos seus pais, atitude que só se modifica com os mais velhos, que demonstram certo interesse em reproduzi-las em seu cotidiano.

Em relação a estadia na cidade, novos problemas surgem, como o alcoolismo, sobretudo entre os homens, o uso de drogas pelos jovens e a falta de oportunidades, o que em muitos momentos acarreta nos problemas já mencionados, como os de ordem identitária. Porém, na cidade se materializam as disparidades naturais em relação ao meio rural. Mesmo que o espaço urbano seja desafiador e revele ao indígena uma realidade muito desigual, eles escolhem (em sua grande maioria) viver a precariedade da cidade, e não a precariedade do campo. Para Molnar *et al* (2003, p. 183, tradução nossa):

Embora alguns busquem uma melhor qualidade de vida e promoção social, a grande maioria deixa as áreas rurais devido às condições precárias: a impossibilidade de garantir o acesso das famílias à educação, o salário mínimo e/ou a propriedade. Embora muitos trabalhadores imigrantes trabalhem no setor informal e recebam baixos salários, eles ganham mais do que podiam em uma comunidade rural. Além disso, apesar de não receberem bons

10

[...] las mujeres se concentraron más en el exceso de trabajo y en el tiempo que gastan viajando y atendiendo a familiares enfermos. En contraste, los jóvenes mencionaron la falta de supervisión de los padres, los conflictos con padres alcohólicos, la cantidad de tiempo que pasan en las calles después de la escuela y la cultura de la violencia y las drogas. Aunque las ciudades son consideradas lugares con mejores oportunidades para los grupos étnicos que viven allí, no son vistas positivamente. Los resultados de la encuesta de opinión indican que aproximadamente un 46% piensa que la «gente de la ciudad» es «peor que la gente de pueblo» y un 22% piensa que la gente de la ciudad y la gente de pueblo son igualmente buenas.

11

Quienes buscan ascenso social parecen confiar más en la educación y en el uso de la lengua y la cultura hispanas que en los vínculos tradicionales (MOLNAR *et al*, 2003, p. 151).

salários em comparação com os do setor formal, eles têm um emprego seguro, ao contrário do que acontece no campo¹².

O não reconhecimento étnico e a recorrente desigualdade social é uma constante nas leituras sobre povos indígenas em contextos urbanos na América Latina. Na Colômbia, por exemplo, a partir da obra de Sevilla (2007), os povos Yanaconas vivem um paradigma bastante complexo. De acordo com o autor, discussões e processos políticos ocorridos na segunda metade do século XX no país fortaleceram os movimentos indígenas sobre um discurso oficial, quanto a afirmação dos povos indígenas e seus direitos diferenciados, desembocando na Constituinte da Assembleia Nacional de 1991. Tal legislação exaltara o país como uma nação multicultural, dando otimismo à população, o que Sevilla (2007, p. 08) chama de “[...] el surgir de la identidad”.

Migrantes do extremo sul do país, os Yanaconas tentaram, por décadas, ser reconhecidos como indígenas residentes de Popayán, capital do departamento de Cauca. Os Yanaconas iniciaram sua migração para a cidade ainda na década de 1950 e chegaram a mais de mil habitantes, distribuídos em cerca de trinta famílias ao longo da cidade. Todo esse movimento, tal como o grande contingente presente na cidade, formaliza como seu representante político uma espécie de assembleia popular, chamada cabildo, que no caso dos Yanaconas, não poderia ser legalizada por conta de uma “falta de identidade” ou a “perda da identidade” na cidade (SEVILLA, 2007).

O Cabildo Yanacona de Popayán (CYP) só foi outorgado pelo Conselho Regional Indígena de Cauca (CRIC) e pelo Cabildo Mayor Yanacona (CMY)¹³ – órgãos representantes de indígenas a nível regional e nacional – em 1999, dois anos após a fundação do movimento. Em panorama ainda mais controverso, em 2007,

12

Aunque algunos llegan en busca de una mejor calidad de vida y ascenso social, la gran mayoría deja las zonas rurales a causa de las precarias condiciones: la imposibilidad de garantizar el acceso de las familias a la educación, el empleo con salario mínimo y/o la propiedad. Aunque muchos trabajadores inmigrantes trabajan en el sector informal y reciben sueldos bajos, ganan más de lo que podrían ganar en una comunidad rural. Además, aunque no devenguen buenos salarios en comparación con sus contrapartes del sector formal, tienen trabajo seguro, a diferencia de lo que ocurre en el campo.

13

As lideranças do Cabildo Mayor Yanacona (CMY) vivem tradicionalmente no campo (SEVILLA, 2007).

ano da publicação do artigo, a Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior (DAI), ainda não havia reconhecido o CMY como representante legal de uma comunidade indígena. Para além de um não reconhecimento por parte do governo, os Yanaconas urbanos também não são reconhecidos por seus parentes étnicos do campo, que detém os direitos das terras e representam as maiores autoridades em relação à etnia, tendo, inclusive, formulado um plano de vida, o “Reconstruyendo la casa Yanacona”, que define o que é ser um Yanacona. Sobre o documento, Sevilla (2007, p. 13) explica:

O documento também inclui uma lista das características distintivas do povo Yanacona, dentre as quais se destacam: formas tradicionais de trabalho agrícola, gastronomia, troca de produtos, trajes tradicionais e estrutura familiar e de conselho¹⁴.

Destacamos na descrição do documento a tendência clara de se atribuir ao meio rural as características do indígena, o que justifica as buscas do CYP em estabelecer contatos com os agentes do CMY, com a clara necessidade dos Yanaconas urbanos em cogitar legitimidade para o reconhecimento étnico na cidade. As lideranças rurais alegam o não cumprimento do plano de vida como o principal motivo pela exclusão dos Yanaconas urbanos.

De acordo com Sevilla (2007) são vários os impedimentos para o cumprimento do plano de vida, como o fato dele ter sido pensado a partir, não só da realidade do campo, mas também de um sentimento saudosista dos ancestrais Yanaconas, residentes nas montanhas do Macizo colombiano, o que até mesmo para as novas gerações do campo também é deveras difícil de habituar-se. Na cidade não é apenas complexa a tentativa de reproduzir tais tradições ancestrais, as imposições econômicas também dificultam a vida indígena. Nos bairros pobres, por exemplo, é mais rentável comer macarrão, arroz e banana frita, pois os alimentos tradicionais são muito caros (SEVILLA, 2007, p. 21).

Ao concluir seu artigo, Sevilla (2007) expõe a burocracia normativa que ocorre nos processos de reconhecimento de cabildos, onde o CRIC, última instância política de assuntos indígenas, condiciona seu aval a partir do aval do CMY, que, por sua vez, condiciona seu aval a partir do cumprimento do plano de vida Yanacona. É

14

El documento incluye, además, un listado de lo que se consideran los rasgos distintivos del pueblo Yanacona, entre los que sobresalen: formas tradicionales de trabajo agrícola, gastronomía, intercambio de productos, atuendos tradicionales, y estructura familiar y del cabildo.

salutar dizer que grande parte do plano de vida é inalcançável por parte de quem escolhe viver na cidade e quando esse reconhecimento é dado, mesmo que de forma parcial, “[...] a legitimidade da comunidade é questionada de forma constante” (SEVILLA, 2007, p. 22, 23). Para a autora, o fato de órgãos como o CRIC e o CMY estarem representando a burocracia para o reconhecimento dos cabildos, resulta na reprodução dos parâmetros do Estado, que, por sua vez, aplica suas políticas de multiculturalismo com pseudo formas de “diversidade cultural”, que na prática funcionam como distintas formas de dominação e exclusão

Ao relatar as trajetórias dos indígenas urbanos no México, Peru, Equador e Colômbia, atento para os aspectos mais emergentes observados nas leituras de característica empírica, como a precariedade que o indígena encontra para viver na cidade e os embates identitários que os impedem de obter e/ou usufruir de direitos étnicos no meio urbano. Os países latino-americanos ainda passam por processos políticos de inclusão social de povos indígenas nas cidades, mesmo ainda não superando os paradigmas do desenvolvimento econômico de cada país atrelado às demarcações de terras e reservas. No Brasil, o panorama não é muito distinto, mesmo com o advento da Constituição de 1988 e sua descrição do Artigo 231. Na subseção seguinte, atentarei para as questões de ordem identitária, econômica e social de povos indígenas urbanos no Brasil.

1.2 A CIDADE COMO ALVO DAS BUSCAS PELOS DIREITOS ÉTNICOS: O ESPAÇO “NÃO INDÍGENA” E OS DESAFIOS COTIDIANOS EM CONTEXTOS URBANOS NO BRASIL

Para se retratar a situação de povos indígenas urbanos no Brasil é importante discutir especificidades jurídicas e históricas que enriquecem o debate, pois trata-se de dados que diferem o Brasil de outros países cuja legislação não toca as problemáticas mais emergentes dos indígenas, a dizer os direitos étnicos, mais especificamente o direito sobre às terras.

Manoela Carneiro da Cunha, em sua obra *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania* (2012) discute os aspectos históricos acerca das demandas indígenas e do trato com o Estado para a obtenção dos direitos étnicos vigentes, com o recorte

ainda do período colonial até os assegurados pela Constituição de 1988. É importante observar que todos os processos descritos pela autora se desenvolveram a partir de lutas, negociações e perspectivas do próprio Estado, que ao homologar as leis estavam em constantes interesses econômicos e políticos para com os indígenas.

De acordo com Cunha (2012), a atual política indigenista, chamada por ela de “emancipadora”, tem raízes no século XIX, com a Lei de Terras de 1850, que iniciou um conjunto de medidas governamentais que passaram a avaliar a tutela do indígena somada ao valor de suas terras. Nesse caso, destaca-se o caráter assimilador das medidas, que, ao passo de tutelar o nativo, controlava seus domínios.

A primeira lei que tornou a terra um direito indispensável para o indígena foi a Carta Régia de 1609 e assim se seguiu pelos anos posteriores, mas com a premissa da terra como devoluta ao Estado. Nesse contexto, ressaltamos que mesmo o reconhecimento à terra como um direito histórico, a partir de 1934, na legislação brasileira, o Estado se utiliza de subsídios legais para burlar tais determinações e para isso utiliza-se de um expediente tradicional: “[...] nega-se sua identidade aos índios. E, se não há índios, tampouco há direitos” (CUNHA, 2012, p. 127). A Constituição de 1988 e o Estatuto do Índio (Lei Nº 6.001, de 19 de Dezembro de 1973), são os fatores mais atuais desse processo, que por muitos pensou a integração indígena com os olhos da assimilação social¹⁵, tornando o índio um cidadão, e quanto menos indígena se é, menos direitos se tem.

Nesse contexto, a cidade é o local onde o indígena tenderia a uma maior “assimilação” social e cultural. Do ponto de vista da obtenção e do gozo de direitos étnicos, a cidade significa, aos olhos do Estado, a “emancipação” do indígena, que abriria mão dos seus direitos ao sair de suas terras e passaria a viver na cidade uma realidade comum a qualquer outro cidadão, enquanto que o Estado se isenta da garantia desses direitos. Esse fato justifica o grande número de indígenas em situação de risco nas zonas urbanas do Brasil, demonstrado pelos dados do Instituto

15

No Art.1 da Lei Nº 6.001, de 19 de Dezembro de 1973, é clara a alusão das determinações federais, visando a integração dos índios “[...] de forma progressiva e harmoniosa à comunhão nacional”. No discurso, materializa-se o que Cunha (2012) define como “assimilação pelo Estado”, onde os direitos, ao invés de oferecer o subsídio básico para a vida indígena nos padrões escolhidos e definidos pelas tradições particulares de cada etnia, tendia a homogeneizá-los em padrões tecidos pelo e para o controle do Estado, inclusive suas terras.

Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, de 2010. Os dados nos orientam a analisar as leituras empíricas sobre indígenas urbanos no país a partir de suas lutas diárias por direitos ou pelo cumprimento deles por parte do Estado.

No tocante aos dados de alfabetização, as discrepâncias em relação aos não indígenas ainda são muito grandes. 88,1% dos entrevistados urbanos que se autodeclararam indígenas souberam “[...] escrever pelo menos um bilhete simples no idioma que conhece” (IBGE, 2010), enquanto que os não indígenas contabilizam 92,7%. Em relação aos mesmos dados do primeiro Censo a contemplar os indígenas nas pesquisas, no Censo de 1991, 75,2% dos indígenas urbanos continham níveis aceitáveis de alfabetização, enquanto que os não indígenas contabilizaram 86,6% em todo o país.

Em relação as maiores e as menores disparidades de alfabetização entre indígenas urbanos e não indígenas por região do país, é no Nordeste que os números são menos díspares. Nessa região, os indígenas urbanos contabilizaram um universo de 84,6% de indivíduos alfabetizados, enquanto que os não indígenas da cidade contabilizaram 85,7%, apresentando uma diferença de 1,1% no comparativo. Por outro lado, os dados mais díspares é a região Sul, onde os indígenas urbanos contabilizam 89,7% de alfabetização, enquanto que os não indígenas da cidade contabilizaram 95,6%, uma diferença de 5,9% do montante.

Outro dado complementar a constatação das dificuldades que o indígena vivencia na cidade, é o proporcional de pessoas com dez ou mais anos de idade que têm renda de até um salário mínimo ou não tem rendimentos. Nesse dado, consta os 36,9% de indígenas urbanos sem rendimentos e os 32,1% que vivem com até um salário mínimo, contabilizando os alarmantes 69,0% da população indígena urbana verificada, que sobrevive com nenhum ou até um salário mínimo. Nessa realidade, destaca-se o Nordeste, com 39,5% de indígenas urbanos com até um salário mínimo e o Norte, com os impressionantes 49,0% que não tem renda formal. A partir desses dados, apresento de forma mais detalhada as vivências de grupos e etnias indígenas no Brasil, registradas em obras antropológicas que contemplam os indígenas de todas as regiões brasileiras (IBGE, 2010).

Na região Norte do país, em estudo sobre os Ticuna do Alto Solimões, que vão para as cidades de Benjamin Constant e São Paulo de Olivença, Paladino (2006, p. 120) descreve um sentimento ambíguo entre os entrevistados: o trabalho

duro na roça e a vida diferente na cidade. Na roça, o jovem indígena ajuda em casa com a mão-de-obra em plantações e, apesar de não ter perspectivas de trabalho, haja vista a realidade precária das escolas da região, se alimentam bem e de forma diversificada. Na cidade, encontra-se mais oportunidades, mas a nova sociabilidade que lhes foi imposta causam-lhes problemas de relacionamento. O não domínio da língua portuguesa e a não habituação as rotinas da escola lhes desmotivam, fazendo com que alguns voltem para casa. Porém, para muitos, o convívio com os civilizados lhes garantirá, após a formatura do colegial, a possibilidade de um casamento (inclusive com não indígenas) e bons empregos.

Sobre as questões de abusos e problemáticas sociais ocorridas na cidade e em aldeias próximas a elas, o autor destaca o evento “Jovens Ticuna em situação de risco social”, ocorrido em 2014, na aldeia de Umariáçu (II), localizada a 5km do centro da cidade de Tabatinga, organizado pela FUNAI em parceria com a UNICEF. No evento, funcionários do órgão indigenista e autoridades das aldeias debateram sobre problemáticas como o alcoolismo, o suicídio e o consumo de drogas nas aldeias. Na oportunidade, constatou-se que tais questões de saúde coletiva não são atuais, mas fazem parte do cotidiano de Ticunas aldeados e não aldeados há várias gerações, sobretudo pelo motivo da miserabilidade vivida por eles, desde o início do séc. XX, no período dos “patrões seringalistas”, onde os Ticuna passaram a ser pagos com bebidas alcoólicas por seus trabalhos. Acerca disso, Paladino (2006, p. 219) explica:

Com respeito aos jovens que os escutavam, alguns notaram que havia uma discrepância entre os discursos dos adultos e as práticas concretas, acontecendo que certos costumes e comportamentos que são atribuídos somente aos jovens dos tempos atuais, na sua perspectiva seriam comuns a adultos e a idosos (como o consumo de bebida alcoólica, o gosto e o prazer pela frequência a “festas”, entre outros).

No debate, constatou-se que certas práticas e costumes indígenas acabam se potencializando na cidade, no ambiente atípico, e ressignificam-se. O “pagamento” recebido pelo patrão é o mesmo álcool buscado pelo indígena urbano quando desestruturado no novo local de moradia. Na oportunidade, discutia-se que entre os urbanos há a possibilidade de evitar tais hábitos, enquanto que para o empregado, não havia. Porém, observa-se que o uso da bebida alcóolica, quando ressignificado,

é visto da mesma forma que os antigos o viam, algo inevitável na situação em que o indígena urbano está inserido.

Saré-Ximenes (2007), em entrevistas com indígenas das etnias Juruna, Sateré-Mawé, Gavião, Munduruku, Karipuna, Cambeba, Amanayé, Tembé, Galibi e Apalai, para estudo sobre populações indígenas na cidade de Belém (PA), diferencia o indígena “urbano” do indígena “cidadino”, destacando que o último não se estabelece definitivamente na cidade¹⁶. Na verdade, por diversos motivos que não lhe competem a vontade, sua estadia é temporária, mas suas motivações são, em geral, as mesmas dos indígenas urbanos. Organizar-se em torno da educação e da política parlamentar são as formas mais recorrentes de reavivamento de direitos precarizados nas aldeias e, quem sabe, conquistar novos:

Para eles, a cidade é vista como lugar que abriga as boas escolas, as universidades. Isto é, o lugar onde é possível qualificar-se para oferecer mais habilidades para a sobrevivência na aldeia e fora dela. E o que se observa são lideranças indígenas buscando na educação e candidaturas políticas uma tentativa de defender as reivindicações da sua etnia e de outras populações indígenas (SARÉ-XIMENES, 2007, p. 09).

Ao falar sobre o “fenômeno” da urbanização entre comunidades indígenas no Brasil, Nunes (2010) levanta questões relativas a um “silêncio antropológico”, onde apenas nas últimas décadas foram publicados os primeiros trabalhos dessa natureza no país, pelas mãos de antropólogos. Mesmo que atual, a investigação antropológica sobre os indígenas urbanos tem como problemáticas realidades bastante conhecidas, como as migrações, a aglomeração em periferias, os conflitos agrários e os eventuais problemas ocorridos pela discriminação. Cumpre ressaltar que:

A migração indígena para centros urbanos ocorre de maneiras muito diversas, desde o traslado de grupos familiares para bairros onde já há um contingente grande de índios organizados politicamente até casos de migração de indivíduos para a cidade em busca de empregos, tratamento de saúde, educação ou um novo estilo de vida (BAINES, 2001, p. 01).

16

Em comparação aos estudos de Cardoso de Oliveira (1968), observamos que o conceito de *cidadino* é diferente, pois entre os Terena o estabelecimento na cidade é primordial para definir o “cidadino por excelência”. Neste caso, destaco mais uma vez a inconsistência das tentativas de formulação dessa categoria de pensamento na atualidade.

Os exemplos apontados por Baines (2001) se encaixam na situação vivida pelos Palikur. Uma vez mobilizando-se na fronteira, por terem parentes tanto no Brasil quanto na Guiana Francesa, tecem redes em ambos países, com a finalidade de conseguir trabalho, participar de eventos religiosos e vender seus produtos (como a farinha, por exemplo), saem do Brasil e vão ao país vizinho para passar temporadas de meses. O mesmo movimento ocorre da Guiana Francesa para o Brasil, quando os Palikur vão buscar assistência política nas assembleias indígenas do Oiapoque, estreitar laços por meio do casamento, frequentar festas religiosas ou quando vem para usufruir de seus direitos indígenas brasileiros, como o da terra.

Devido a precarização, nestes casos é importante para eles acionarem seus direitos étnicos, uma vez que as legislações de tais países são diferentes. Acerca da legislação Francesa, Musolino (2006, p. 15) afirma:

[...] seguindo os preceitos constitucionais, cada Palikur imigrante é alvo de uma política de assunção de cidadania que o envolve e seduz através de benefícios sociais oferecidos pelo Estado francês, mas que o alija de sua matriz identitária ou forma-síntese identitária, tornando-o compatível de sua forma de sujeito de direito civil. Isto é: torna-se apenas cidadão francês que deixa legalmente de ser índio, porém não deixa de ser membro de uma comunidade étnica.

No Brasil, na “legislação ordinária destaca-se o chamado Estatuto do Índio (Lei n. 6001 de 19/12/1973), que regula os detalhes dos direitos indígenas” (CUNHA, 2012, p. 128), e dentre os direitos fundamentais em ser índio no país, destaca-se o direito à terra (Decreto n. 1.775, de 8 de janeiro de 1996), o que difere bastante em relação aos indígenas da Guiana Francesa, que ao se estabelecer no país, tem de abrir mão de seus direitos étnicos, e assumir apenas a identidade francesa. De acordo com Musolino (2009, p. 64), a assunção de cidadania nestes países é muita taxativa, “ou se é francês ou se é brasileiro, não existindo margem para dupla cidadania”.

Ainda na região Norte do país, ao retratar as populações indígenas urbanas de Boa Vista (RR), Souza (2012, p. 99) destaca duas questões que se estendem ao caso de vários indígenas urbanos no Brasil, a dizer: a invisibilidade social e as ações mediadas a partir das situações de contato. Boa Vista configura-se como a “capital mais indígena do país”, tendo 13% da população constituída por indígenas. Mesmo com esses números, a autora destaca a precariedade e a falta de água tratada que os indígenas convivem.

Viver na cidade não configuraria, necessariamente, a negação de sua identidade indígena e dos direitos concedidos a eles mediante as leis étnicas nacionais. Quando acionada, a identidade étnica é por vezes discriminada pela população, o que os leva a não obter assistência necessária, fazendo-os viver em situação de “invisibilidade social”. Nesse contexto, o indígena lança mão de suas estratégias de vida, assimilando práticas ditas “ocidentais”, como o “[...] consumo, os processos de monetarização, de dependência de mercadorias industrializadas, o dinheiro etc.” (NUNES, 2010, p. 02), com o objetivo de inserir-se em contextos buscados na cidade, resultando em ressignificações cotidianas primordiais para a adaptação fora do ambiente das aldeias. A respeito disso, Nunes (2010, p. 04) destaca ainda:

[...] tomando cerveja de mandioca ou cerveja industrializada, comendo frango ou caititu, pintando o corpo ou usando “roupas de branco”, estamos falando de populações cuja forma de pensar é muito distinta da nossa, e não poderíamos supor que os índios passassem a pensar com o nosso próprio esquema cognitivo-categorial apenas por que se apropriam de nossas coisas.

Sobre a problemática da aglomeração em cidades, formando periferias e bairros indígenas com péssimas condições sociais e de saneamento básico, Paliot (2008) aponta para questões relativas às etnias Tabajára, Potyguara, Tupinambá, Kabalaça e Kariri, da cidade de Cretéus (CE), no Nordeste do Brasil. Próxima à divisa com o Piauí e com pouco mais de setenta mil habitantes, Cretéus notabilizou-se por ser um ponto de passagem de rotas migratórias para o Centro-sul do país, concentrando famílias de não-indígenas e indígenas que iam em direção aos maiores centros urbanos do Brasil. Neste contexto, bairros indígenas foram formados no município, a partir da ocupação de terrenos ociosos nas periferias, originando a construção de casas populares (aldeias), com a ajuda de pastorais indigenistas da região.

Após os movimentos de ocupação das terras ociosas, principalmente na década de 1990, bairros como Vila Vitória, Terra Prometida e Nova Terra foram construídos. Vila Vitória, por exemplo, recebeu apoio da Pastoral Raízes Indígenas e do Conselho dos Povos Indígenas de Cretéus e Região – CINCRAR, recebendo salas de aula e as sedes dos referidos órgãos. As relações entre os bairros também são primordiais, pois estes não dispõem de infraestrutura sendo, inclusive,

importantes para a formação de novos bairros. Sobre isso, conforme Paliot (2008, p. 05) em 2003, os Tabajára:

Movidos pelas más condições de vida na Vila Vitória, periferia de Crateús e pelo abandono do assentamento pelos colonos, decidiram ocupar o Nazário e reivindicar a sua demarcação como terra indígena pela FUNAI. Em novembro de 2004 os Tabajára ocuparam definitivamente o Nazário, carregando seus pertences no lombo de animais e abrindo um olho d'água para o abastecimento das 15 famílias que se estabeleceram na nova aldeia.

Como o exemplo dos Tabajára de Cretéus, a ocupação desses espaços ociosos e a transformação deles em espaços com características por vezes díspares da encontrada na cidade, onde os indígenas reproduzem a infraestrutura do campo, é comum que os não indígenas e o Estado atribuam a esses espaços a característica de periferia ou de favelas, principalmente quando esses tempos se encontram em grandes cidades ou metrópoles. Um exemplo bastante emblemático dessa realidade é o da população Pankararu, de origem nordestina, que reside na cidade de São Paulo.

A partir dos estudos de Nakashima (2009) sobre a inserção de alunos indígenas em uma escola pública da capital São Paulo, constatou-se uma precarização estrutural nas condições de manutenção da vida e da dignidade humana nas cidades, que se acentua quando tratamos de grandes metrópoles. No caso dos Pankararu observados, as levas migratórias para o sudeste ocorreram a partir de Pernambuco, onde eles viviam da agricultura (como a pinha, feijão e o milho) e de casos isolados de criação bovina, além da pesca no Rio São Francisco e a venda de artesanato em municípios vizinhos. Tais levas migratórias iniciaram-se ainda na década de 1950, da aldeia Brejo dos Padres (PE), quando da oportunidade em trabalhar na construção civil e na companhia de Luz do Estado de São Paulo.

O panorama de conflitos agrários já existentes em Pernambuco fora acirrado a partir da construção da Usina Hidroelétrica de Itaparica (inaugurada em 1988), onde cerca de cinco mil famílias rurais foram desalojadas e passaram a buscar as terras indígenas (não demarcadas), resultando em divisões de terras inférteis em lotes por indígenas e não indígenas desalojados, conflitos armados e subsídios insuficientes do governo, como no abastecimento de água e de alimentos por caminhão pipa e cestas básicas, respectivamente (NAKASHIMA, 2009, p. 22). Outro grave problema enfrentado pelos Pankararu diz respeito ao faccionalismo dentro das

próprias TI's, provocadas por divergências entre as lideranças¹⁷ da TI Pankararu que não aceitaram a abertura de uma nova TI, a Entre Serras, o que ocasiona na criação de novas lideranças e do repartimento de recursos advindos do Estado.

Em São Paulo, os Pankararu se localizam em diversos bairros, com destaque ao bairro Real Parque, que fica em uma região privilegiada da cidade, próximo ao bairro do Morumbi. Mesmo em uma zona de boa infraestrutura ao redor, os indígenas se organizam de forma precária em favelas, contrastando com os prédios da vizinhança. Aproximadamente 1340 Pankararu vivem na grande São Paulo, formando vários núcleos populacionais em diversos bairros também periféricos. Nos dados colhidos por Nakashima (2009), a partir de 2007, é no Real Parque que se encontra o maior número de membros Pankararu (por volta de 430, divididos em 152 famílias). Além desse bairro, eles ainda se distribuem por mais 30 bairros e 20 municípios da região metropolitana. No tocante as condições de moradia e vividas entre os indígenas do bairro, vale ressaltar, conforme Nakashima (2009, p. 65):

Em especial no bairro Real Parque, a maior parte dos pankararu reside em condições precárias, em barracos pequenos de alvenaria e sem recurso de saneamento básico. As condições de subsistência também são difíceis, pois a maior parte deles não possui carteira de trabalho assinada e sobrevive de “bico”. Após diversas negociações em busca de melhores condições de habitação, os pankararu do Real Parque conseguiram se instalar em prédios do conjunto Cingapura¹⁸, nos quais moram atualmente 24 famílias (12 em cada prédio).

Apesar de precário, o bairro sustenta o apoio básico aos indígenas em diversas demandas, como as associações S.O.S Comunidade Indígena Pankararu, fundada em 1994 e a ONG Ação Cultural Indígena Pankararu, fundada em 2003. Ambas associações foram cruciais para o ganho de visibilidade social na favela, além do apoio com oficinas, o tratamento de doenças tropicais e orientação ao acesso de órgãos públicos e, dentre as maiores conquistas, o reconhecimento dos Pankararu como indígenas pela FUNAI e FUNASA (NAKASHIMA, 2009).

17

O faccionalismo seria o desmembramento de aldeias para a formação de novas aldeias, de acordo com os conflitos ocorridos nela, dividindo famílias e propriedades. Sobre as divergências entre as lideranças, que causam o faccionalismo, destaca-se a questão do reconhecimento étnico de pessoas que a requerem e que são acusadas de oportunistas, haja vista os direitos alcançados pela etnia. Em contrapartida, tais lideranças são constantemente acusadas de negar o legítimo direito a autoafirmação (NAKASHIMA, 2009, p. 24).

18

Sobre o projeto Cingapura, trata-se de um programa de habitações populares criado pela prefeitura, na gestão de Celso Pitta (PTN) (NAKASHIMA, 2009).

Dois fatores apontados por Nakashima (2009) são de importante menção em seu estudo: a pressão social sofrida pelos moradores de Real Parque e a precariedade educacional vigente, mesmo constando o bom nível estrutural dos bairros vizinhos. Sobre o primeiro ponto citado, é salutar dizer que a localização geográfica do bairro é extremamente dispare em relação aos imóveis vizinhos, o que faz com que esse espaço tenha um grande potencial comercial. A favela fica a margem esquerda do Rio Pinheiros e ao lado da avenida Luís Carlos Berrini, rua famosa pelas sedes de grandes empresas do setor terciário de São Paulo. Os próprios indígenas atribuem o esquecimento dos órgãos públicos para com as demandas locais, por conta das negativas em negociarem os espaços dos bairros. Para o autor, o fator “especulação imobiliária” afasta os indígenas de qualquer possibilidade real de desenvolvimento humano no bairro (NAKASHIMA, 2009).

As informações obtidas em relação a educação no bairro foram alcançadas a partir de observação participante e o preenchimento de formulários por crianças indígenas¹⁹ que estudam em Real Parque. Construídas na gestão de Mário Covas em 1986, a Escola Municipal de Ensino Infantil Pero Neto e a Escola Municipal de Ensino Fundamental Alcântara são as únicas escolas de ensino público de Real Parque e do Morumbi. Além disso, para que as crianças possam cursar o ensino médio é necessário ir a outro bairro, em uma realidade de escassez de transportes públicos. Entre os anos de 2006 e 2007, quando do desenvolvimento da pesquisa, Nakashima (2009) observou diversos problemas relacionados ao funcionamento das escolas, como as animosidades entre coordenadores, diretores e professores da escola, a falta constante dos últimos citados, além da falta de salas de aula, luz e água.

As grandes levas migratórias em direção as regiões sudeste e sul no Brasil no período militar são amplamente explicadas a partir dos projetos integradores ocorridos entre as décadas de 1960 e 1980. O exemplo dos Pankararu migrantes para São Paulo, impactados em suas terras quando da construção da Usina Hidroelétrica de Itaparica em Pernambuco, é também observado entre os Xokleng e

19

A partir dos formulários, o autor constatou que grande parte dos alunos nasceu ou descende de nordestinos, com destaque para aqueles que advém de Brejo do Parque. Além desse dado, outro importante adendo da intimidade das crianças é a de composição familiar, onde poucos vivem com os pais e os irmãos, na verdade a recomposição familiar mais comum é a partir de padrastos ou madrastas, ou mães solteiras que têm mais de um filho com diferentes pais (NAKASHIMA, 2009, p. 122, 123).

os Kaingang da TI Ibirama, em Santa Catarina, região sul do Brasil. A TI Ibirama, localizada entre os municípios de Doutor Pedrinho, Itaiópolis, José Boiteux e Vitor Meireles sofrera de desastres ambientais e espaciais desde o projeto da barragem Norte. Conseqüentemente, grandes levas migratórias passaram a buscar as cidades, enquanto que uma outra parte trabalhou na construção da própria barragem, projetada em 1961 pelo Departamento Nacional de Obras e Saneamentos (DNOS). De acordo com Henriques (2000, p. 02):

O território indígena, localizado nos municípios de José Boiteux, Vitor Meireles, Itaiópolis e Doutor Pedrinho, foi ocupado em cerca de 870 hectares, pela formação do lago de contenção da Barragem. Quando isto começou a acontecer, em 1979, essa área ocupada pelo lago abrigava 135 famílias indígenas, totalizando 888 indivíduos, e representava as melhores terras agricultáveis, disponíveis à beira do rio Hercílio. Como resultado dessa perda, os indígenas tiveram que se deslocar para o alto dos morros, onde as terras são menos férteis para a agricultura e os espaços são mais restritos, devido à declividade.

Além das problemáticas mais ordinárias, ao longo do tempo observou-se questões consideradas novas, como a prostituição de mulheres indígenas (ocasionando proliferações de doenças sexualmente transmissíveis) e os impasses entre as lideranças que continuaram nos entornos da Terra Indígena e aqueles que migraram para a zona urbana de Blumenau. Acerca dos conflitos observados após a implementação do projeto da barragem, podemos destacar, ainda conforme Henriques (2000, p. 05, 06):

[...] o deslocamento para um novo local e formação de novas aldeias; o acirramento do faccionalismo interno, em virtude da formação de novas lideranças políticas; as disputas para domínio das terras e dos recursos florestais; a degradação ambiental da TI; os conflitos em tomo da distribuição parcial das indenizações e de outros recursos; o stress social pela imposição de uma nova realidade; o incremento dos problemas de saúde; a chegada de um grande número de operários, causando mudanças no cotidiano da população local e indígena.

Uma vez na cidade de Blumenau, o perfil dos Kaingang e dos Xokleng é bastante marcante. Henriques (2000) destaca uma incidência maior de mulheres, na faixa etária de 15 a 35 anos. A justificativa desse fenômeno é que, para os mais velhos, a Terra Indígena é indissociável em qualquer momento da vida, enquanto que os mais jovens se voltam as oportunidades da cidade. Sobre a incidência maior de mulheres, justifica-se uma facilidade em encontrar trabalho doméstico nas casas de família e a dificuldade dos homens em encontrar parcerias para o casamento,

devido à dificuldade de encontrar pretendentes, por conta de não obterem residência própria e a baixa escolaridade.

A cidade é, para os indígenas de Blumenau, a possibilidade de aquisição de produtos que são básicos no meio urbano, mas nas aldeias são complementares à vida rural, o que faz necessário o abastecimento pelos parentes da cidade. Nessa realidade mais competitiva, mesmo mais expostos ao crime e aos vícios, o retorno definitivo às aldeias não se faz real, pois espera-se sempre o cumprimento do Protocolo de Intenção, assinado pelas construtoras em 1991, que previa a entrega de casas populares aos indígenas como ressarcimento do governo (HENRIQUES, 2000).

Assim como em diversos estados brasileiros, especialmente as grandes cidades do país, a mesma cidade que oportuniza os estudos e o trabalho, é a cidade que exclui socialmente o indígena, onde para se morar bem tem que se submeter a alugueis muito caros ou casar-se com não indígena, para ter a opção de viver de favor na família do cônjuge. Ao interpretar a mudança de paisagem que o indígena traz até mesmo na periferia, a autora ressalta que o tom do convívio com o não indígena é geralmente muito desarmonioso. Sobre isso, cumpre ressaltar que:

A estética precária de algumas casas passa a ser comparada à dos “brancos”, gerando, por parte dos indígenas insatisfação e até mesmo vergonha de suas moradas. Na falta de alguns móveis domésticos, tais como mesa, cadeira, cama etc., embora tragam muitos utensílios da TI, velhos parentes migrantes doam para os recém-chegados algumas peças [...] Os indígenas são considerados um “problema” à sociedade blumenauense, na medida em que possuem outras regras de conduta, outros valores, outras normas de convívio social, diferentes daquelas compartilhadas entre os membros da sociedade regional. Sendo assim, os indígenas são vistos como um entrave à harmonia do espaço compartilhado com os “regionais” nos bairros e nos locais públicos da cidade (HENRIQUE, 2000, p. 62, 63).

Os padrões de consumo, tal como o cotidiano vivido na cidade, são fatores de interferência nas aldeias, assim como as práticas étnicas nas aldeias ordenam a vida fora delas. Por ser cidadão e por estar, em muitos momentos no trânsito entre o rural e o urbano, o indígena leva da cidade alguns modelos e parâmetros que são incorporados por seus parentes étnicos na Terra Indígena. A autora chama essa relação de “confronto entre sistemas de valores”, a partir da possibilidade de se obter ou ser inserido no “outro”. Para essa aceitação, os indígenas se submetem aos estigmas identitários²⁰ atribuídos pelos não indígenas, a fim de um acesso ao meio

urbano, o meio civilizado (HENRIQUES, 2000). Nesse sentido, é importante ressaltar o quanto a convivência entre indígenas e não indígenas podem causar diferenças estruturais que parecem imperceptíveis aos olhos de quem não considera o meio urbano como potencial para a circulação de povos indígenas.

Ao analisar a presença dos Kamba na cidade de Corumbá (MS), Silva (2005, p. 264) aponta para as questões mais estruturais acerca das migrações internacionais na América do Sul, ocasionadas pelo fenômeno da globalização, que “pretendeu uma homogeneização mundial e eliminação das diferenças, mas na verdade, recriou-as. Contraditoriamente, a globalização tem promovido uma explosão de diferenças e, mais do que isso, o exacerbamento das desigualdades”. Chamados de “índios sem-terra” ou “bolivianos” em Mato Grosso do Sul, os Kamba convivem com problemáticas cotidianas, como a falta de uma “identidade” nacional, o que acaba resultando também na falta de terra homologada, uma vez que a FUNAI não os reconhece como indígenas. Migrar de um país a outro para trabalhar e não ter terra para se estabelecer é uma marca da globalização na vida indígena há décadas.

Não ser reconhecido pelo Estado tem efeitos tão nocivos quanto a negativa por parte da própria população, como no exemplo dos Kamba de Corumbá, os Karajá de Goiânia têm sua identidade negada pela população, uma vez que na relação entre indígenas e não indígenas, sua identidade é atrelada ao “não urbano”, ao espaço natural, sendo assim, qualquer padrão, fora da padronização expressada por não indígenas, é excludente do reconhecimento étnico. De acordo com Nunes (2010), pensar o “índio urbano, um selvagem “fora da selva”, quase camuflado pelos prédios da cidade, é contraditório à sua própria essência.

Após a discussão acerca de populações indígenas inseridas em contextos urbanos no Brasil e em países da América do Sul, a próxima seção propõe uma análise mais focada em questões relativas às vivências dos povos indígenas da cidade de Oiapoque, com o objetivo de compreender se problemáticas como direitos étnicos, educação escolar e saúde públicas de qualidade e o direito à terra demarcada e homologada, por exemplo, tal como um processo de lutas e disputas com o Estado por tais problemáticas, também se reproduzem ou foram superadas

Um dos estigmas identitários mais populares entre os Kaingang e os Xokleng em Blumenau é a alcunha “bugre”, que, de acordo com Henriques (2000), apesar de não ter observado reações por parte dos indígenas, lhes causava desconforto, demonstrado nas entrevistas da pesquisa, em momentos mais íntimos da pesquisa.

pelos indígenas Palikur, Galibi Marworno, Karipuna e Galibi Kalinã que vivem na zona urbana de Oiapoque.

SEÇÃO II – PALIKUR, GALIBI-MARWORNO, KARIPUNA, GALIBI-KALINÃ: UMA BREVE APRESENTAÇÃO DOS GRUPOS DA PESQUISA

O município amapaense de Oiapoque, localizado a 592 Km da capital Macapá, com população de aproximadamente 26.627 mil habitantes²¹, e que faz fronteira internacional com a Coletividade Territorial do Ultramar Francês, Guiana Francesa, local onde vivem atualmente os povos indígenas Palikur, Galibi Marworno, Karipuna e Galibi Kalinã²². De acordo com o Censo de 2010 do IBGE, o número de autodeclarados indígenas no Oiapoque era de 5.569 pessoas, o que lhe caracteriza como o município amapaense com o maior número de indígenas.

Os quatro grupos étnicos residentes no município têm suas terras homologadas e, por conta disso, dispõem de grande parte de suas populações habitando-as, além de também habitarem em municípios da Guiana Francesa. A partir do início do século XX até os dias atuais, tais povos partilham de questões e problemáticas peculiares e também de processos particulares a cada uma delas. Nesse contexto, é salutar uma breve análise acerca de cada uma, apresentando características gerais e específicas.

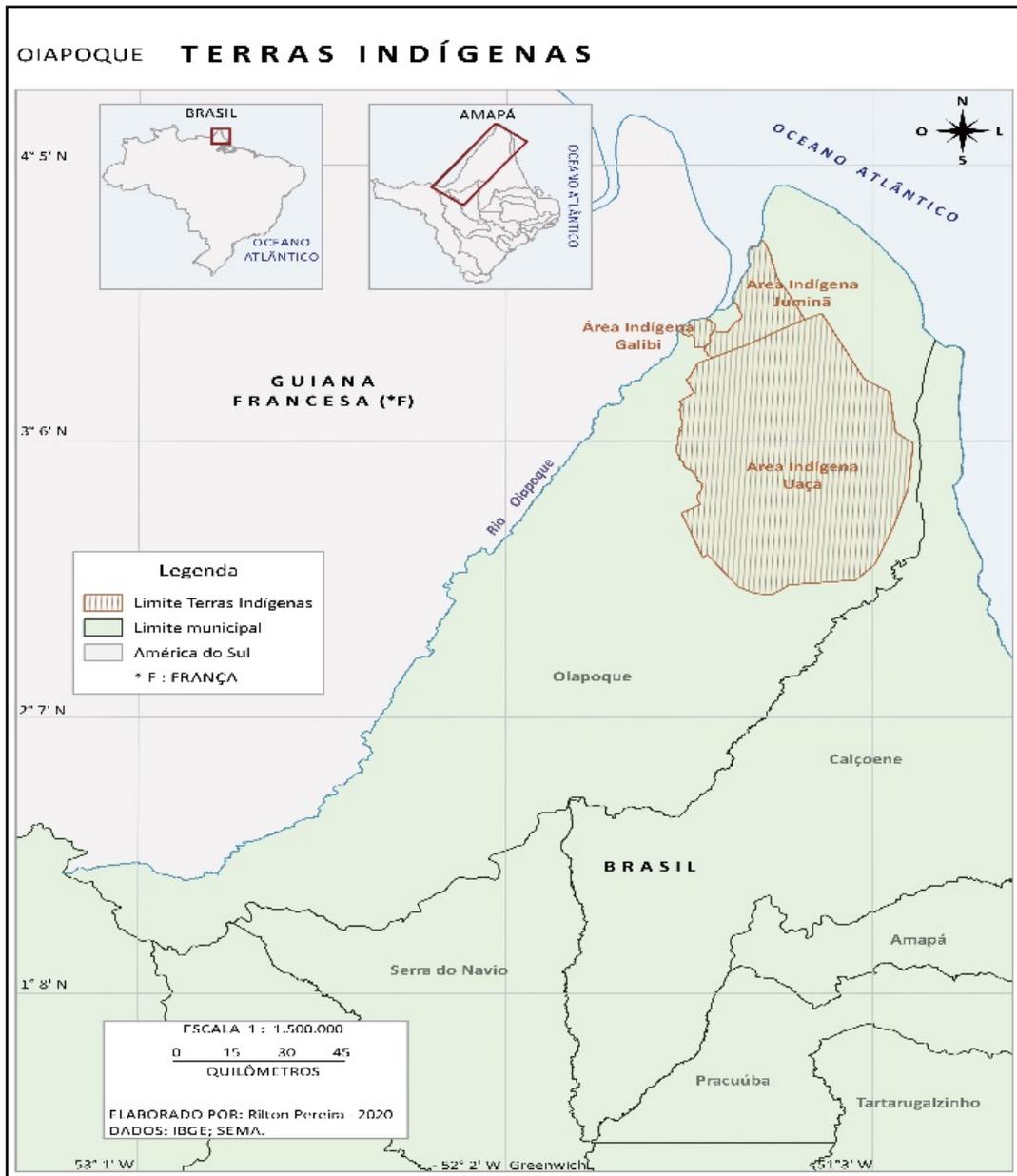
21

Dados coletados em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/oiapoque/panorama>.

22

Os Galibi Kalinã, ao contrário das outras três populações indígenas do Oiapoque, não fazem parte da literatura de períodos anteriores ao século XX no Brasil. Na verdade, os Kalinã migraram da Guiana Francesa para o Brasil na década de 1950, estabelecendo-se aqui desde então (VIDAL, 2016).

Mapa 1 - Terras indígenas demarcadas no Oiapoque: Galibi, Juminã e Uaçá.



Fonte: Produzido por Rilton Pereira, 2020.

2.1 OS PALIKUR DO OIAPOQUE

Também conhecidos e auto reconhecidos como Paricuria, Paricores, Palincur, Parikurene, Parinkur-léne e Païkwené (CAPIBERIBE, 2016), os Palikur, povo de tronco linguístico arawak, fazem uso de uma língua própria, o *parikwaki*, além de usarem também o créole, o francês e o português em suas relações com povos não-indígenas. Atualmente, compõe aproximadamente 1500 pessoas (DSEI Amapá e Norte do Pará, 2011 apud CAPIBERIBE, 2016, p. 87), e desde a década de 1960

tem como principal religião o Protestantismo²³. A relação dos Palikur com o Estado português e, posteriormente, o brasileiro, sempre se mostrou bastante conflituosa, uma vez que mantinham relações comerciais com os franceses mesmo após o Laudo Suíço de 1900.

Em relação à religião protestante entre os Palikur, importante aspecto presente até os dias de hoje entre eles, a conversão em massa a partir da década de 1960, é, assim como o comércio com os europeus no período colonial, um outro exemplo da forte presença de não indígenas no Uaçá, seja no contato com franceses, portugueses e brasileiros, ou qualquer outra nação. Nimuendaju (1926, p. 45) fez uma importante análise dos Palikur no início do século XX, citando “trapos da religião cristã”, como: o batismo da população pelo então vigário de Saint-George, o uso das palavras “Ohogri e Wapetpiy²⁴” e o enterro cristão, para explicar a presença do cristianismo “dos jesuítas” de décadas passadas pela região. Em uma passagem específica, o autor nos aponta sob quais doutrinas religiosas os Palikur viviam a época de sua pesquisa, na década de 1920, o que nos ajuda a concluir que as mudanças mais significativas entre os Palikur, das quais se apresentam até hoje, tenham ocorrido a partir da segunda metade do século XX:

Ao lado destes trapos da religião cristã ainda se conserva, como unidade perfeita, a antiga crença: a religião dos pajés. Esta não trata de Ohogri e Wapetpiy, mas se ocupa exclusivamente com os demônios da montanha e da água que povoam em bandos o país, e com os espíritos dos mortos, especialmente os dos finados pajés [...] Toda ação dos pajés se resume num manobrar constante dos demônios e espíritos defuntos, amigos uns, inimigos outros; todo engenho destes pajés consiste em saber trata-los com jeito e saber jogá-los manhosamente uns contra os outros (NIMUENDAJU, 1926, p. 46).

Em meados da década de 1960, o casal de norte-americanos Harold e Diana Green chegou e se instalou no Urukauá, a serviço do *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Os missionários vieram à comunidade com o objetivo de conhecer os indígenas, estudá-los, traduzir a bíblia para a língua nativa dos Palikur e evangelizá-

23

Para uma melhor descrição da conversão em massa dos Palikur ao protestantismo, pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus, desde a década de 1960, e como a religião implica na sociabilidade da etnia na atualidade, ver “Batismo de fogo: os Palikur e o Cristianismo”, de Capiberibe, 2007.

24

Ohogri, traduzido para o Creole como “bom dié” (meu Deus);
Wapetpiy, traduzido para o Creole como “diab” (Diabo) (NIMUENDAJU, 1926, p. 45).

los. De acordo com os próprios Palikur, na década de 1950 ocorreram as primeiras tentativas, com missionários e outras Igrejas evangélicas, de uma aproximação com os indígenas, mas foi com o casal Green que “começava então uma obra que teria longa duração e cujos resultados seriam profundos” (CAPIBERIBE, 2007, p. 167).

Mesmo com o trabalho dos Green, foi outro evento que definitivamente transformou a percepção dos Palikur quanto à religião cristã. Em 1980, um pastor chamado Glen Johnson, membro da *News Tribes Mission* (NTM), acabou desembarcando no Urukauá, no momento em que os Green estavam afastados. O pastor Johnson contou com a ajuda de Paulo Orlando, um dos líderes da comunidade Palikur e que inclusive foi um importante interlocutor indígena para o casal Green, para traduzir seus cultos aos indígenas.

No final da década de 1970, na gestão de Paulo Orlando como cacique e chefe do posto da Funai, a primeira igreja evangélica da Assembleia de Deus (IEAD) foi levada para o Urukauá, com a ajuda do pastor da IEAD do Oiapoque e da IEAD de Macapá. Os Palikur assimilaram a nova vida como cristãos ao longo do tempo, como um processo que a princípio subsistia com a religião pagã, própria dos indígenas. Neste contexto, o elo principal entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses entre os indígenas do Oiapoque era a figura do xamã (Pajé). Porém, de acordo com Capiberibe (2008, p. 39), a sua imagem passou a ser vista de outra forma ao longo do tempo:

Uma desconfiança recíproca ocorre entre os Palikúr, no que respeito a prática de malefícios, envolvendo não raro até parentes próximos. Em vista disso, procuram evitar o mais possível comer em casas de terceiros receando estar a comida enfeitiçada, salvo nos mutirões onde as refeições ocorrem coletivamente. Invariavelmente, costumam lançar as sobras das refeições nos cursos d'água, a fim de não serem colhidas para algum desafeto para utilizá-las nas práticas do mal [...] os Palikúr conhecem numerosos remédios nativos e formas de tratamento próprio, mas consideram as enfermidades como essencialmente causadas por forças demoníacas.

Além da zona urbana do município de Oiapoque e em bairros indígenas na Guiana Francesa, o território habitado pelos Palikur e pelas demais etnias indígenas no município brasileiro, são espaços demarcados e homologados pelo Governo Federal em forma de Terras Indígenas. Os Palikur vivem juntos de membros da população Karipuna e Galibi Marworno nas Terras Indígenas Uaçá I e II, homologadas em 1991 pelo Decreto de Lei nº 298 de 29/10/91, DOU 30/10/91, com 470.164ha (CAPIBERIBE, 2009).

A população divide a terra indígena em treze aldeias, dentre elas a mais populosa é a aldeia Kumenê, com cerca de novecentos habitantes. Tais aldeias são tradicionalmente construídas em torno do Paytuempu Akivara, que geralmente é o homem mais velho da aldeia, pai do próximo Paytuempu ou sogro deste, que necessariamente tem de viver próximo do genro, como uma relação de respeito, aprendizado e trabalho (CAPIBERIBE, 2007).

A região da bacia do Uaçá²⁵, onde se localizam as aldeias Palikur, corresponde a mais ou menos quinhentos mil hectares e “[...] corre aproximadamente em direção norte-sul, entre o Oiapoque e o Cassiporé, recebe como principais afluentes o Curipi e o Urukauá, ambos pela margem esquerda, e vai desembocar no Atlântico em junção de águas com o Oiapoque” (ARNAUD, 1984, p. 09). A paisagem da região é diversa, formada por um misto de florestas de terra firme, e campos alagados com manguezais, principalmente a partir do médio curso dos rios. Nos locais de terra firme, os Palikur tiram parte de seu sustento, na caça de animais silvestres, como anta, veado, cutia e aves de todas as espécies. Além disso, fazem extração de madeira, tão importante para todo tipo de atividade, como a confecção de móveis, canoas e casas. Há também uma variedade de plantas, de frutos, encontradas no curso do rio, como açazeiros, aningais e buritizeiros, todos também consumidos pelos indígenas da região (CAPIBERIBE, 2007).

Dentre os produtos de maior consumo interno e também de importância comercial fora das aldeias, a farinha de mandioca²⁶ se destaca, principalmente por contribuir com a economia da região e também por necessitar de uma importante mobilização interna de homens e mulheres adultos, além da ajuda de crianças. A

25

A paisagem da região apresenta características montanhosas, tão presentes nas crenças Palikur. Dentre essas montanhas, destaca-se a Cajari e o monte Tipoca, extremamente importantes em sua mitologia. Apesar de tão importante, e também por terem sido habitadas por anos pelos Palikur, hoje estas montanhas não são habitadas, sendo apenas utilizadas para caça de animais (ARNAUD, 1984; CAPIBERIBE, 2007).

26

Nimuendaju (1926, p. 36) já citara o uso do produto como “a base da alimentação da tribo”, e que ao lado desta, “todas as demais culturas parecem insignificantes”. A importância da farinha era tão abundante, que esta servia para o consumo nas constantes festas, com a fabricação do caxiri, além de suprir a demanda do comércio na cidade de Oiapoque. Outro importante relato provém dos escritos de Fernandes (1953, p. 286) citando a produção da mandioca, da qual “fabricam sua farinha de bagos irregulares, graúdos e um tanto azeda, sendo que hoje para venda, já fabricam muito melhor tipo e sem azedume”. Ambos os relatos evidenciam que a produção da farinha e sua importância na economia dos Palikur são bastante tradicionais.

mandioca, matéria prima da farinha, também rende importantes produções, como beju, farinha de tapioca e tucupi (CAPIBERIBE, 2007, p. 63).

2.2 OS KARIPUNA DO OIAPOQUE

Assim como os Palikur, os Karipuna do Amapá também falam créole e o português, e formam uma população de fortes relações comerciais e, sobretudo, culturais com povos indígenas e não indígenas da região da fronteira ao longo dos séculos de contato. A presença da população no Oiapoque data do século XVII, pois, a partir de levantamento de documentos, cartas e obras, Tassinari (2003, p. 112) afirma que o etnônimo Karipuna fora citado para nominar diversos povos indígenas na região, sendo utilizado como demarcador étnico entre os denominados e outros povos da região, como uma denominação de alteridade. Dentre as denominações encontradas nos arquivos, *Caripous*, *Garipons*, *Cachipoux*, *Caripounes* e *Calipourns*, seriam variantes de um mesmo etnônimo com diferenças fonéticas.

Em relação ao significado do etnônimo, ele origina-se de um termo, uma autodenominação usada pela própria população indígena, que significa “misturado”. Tal denominação é atribuída e incorporada pelos Karipuna, uma vez que sua relação com povos “estrangeiros” são tradicionais e constituem sua própria identidade (TASSINARI, 2016, p. 67). Em relação a “mistura”, Arnaud (1969, p. 02, 03) relata, por meio de pesquisa etnográfica:

[...] conforme eles próprios relatam, foram originados por elementos que falavam a língua geral da Amazônia (Tupi), imigrados do estreito de Breves (Pará) em consequência da revolução da Cabanagem ocorrida na década de 1830. Inicialmente, estabeleceram-se no rio Ouanari (Guiana Francesa), havendo logo em seguida atravessado para a margem direita do Oiapoque indo habitar no alto Curipi. Porém, tendo sido vítimas de uma epidemia de sarampo que lhes causou grande mortandade, mudaram-se para o curso médio do último rio onde ainda hoje se encontram. De igual modo como ocorrera na formação do grupo do Uaçá, vieram se introduzir entre eles indivíduos de várias origens, como sejam, Palikúr, Galibí, crioulos, árabes, chineses, europeus e brasileiros.

A população Karipuna constitui aproximadamente 1700 pessoas, residentes em aldeias localizadas entre o Rio Curipi, ao longo da BR 156, no Rio Oiapoque e no igarapé Juminã (TASSINARI, 2016, p. 75). De acordo com a autora, os usos dos conhecimentos naturais, além das crenças religiosas entres os Karipuna, se

misturam com as festividades católicas, tal práticas cristãs, como o batismo. Estes costumes ditam o curso da vida entre os indígenas e são referenciais importantes no Curipi. Sobre os aspectos religiosos observados atualmente, Tassinari (2016, p. 78) destaca:

[...] utilizam a expressão “nosso sistema” para definir um conjunto de práticas, conhecimentos e crenças que consideram próprias, englobando os conhecimentos dos pajés e dos “sopradores”, assim como rezas e benzimentos de origem católica.

As festividades celebradas entre os Karipuna englobam práticas católicas com xamanismo, onde ocorre o uso de ervas, o trabalho de benzedeiras, uso de imagens católicas. Dentre as festas mais importantes no Rio Curipi, destaca-se a celebração católica na vila Espírito Santo em homenagem ao Divino, onde há o levantamento do tradicional mastro, em maio, além das festas tradicionais de cada aldeia, com seus respectivos santos católicos. Além das festas católicas, outro importante festejo religioso dos Karipuna (e dos demais povos indígenas da região) é o ritual do Turé, onde ocorre a reunião de parentes étnicos, assim como a visita de membros de outras etnias do Oiapoque. Nesses festejos, é comum o consumo de caxiri e muita comida (TASSINARI, 2016, p. 80).

No tocante à organização social e a produção, Tassinari (2003, 2016) explica uma intrínseca relação entre a formação dos núcleos familiares e os mutirões para produção agrícola. Em relação aos casamentos, a autora explica um padrão de duplicidade na escolha dos parceiros, onde valoriza-se a escolha por parentes para casar, com o objetivo de “não diluir o sangue”. Em contrapartida, valoriza-se também a escolha por parceiros não indígenas, dos quais podem ser funcionários públicos, comerciantes, professores etc. Para Tassinari, mesmo parecendo dispare, os padrões são complementares, pois os Karipuna enxergam necessidades e vantagens em ambos.

Aspecto primordial na sociabilidade Karipuna, as famílias participam dos mutirões de produção agrícola, onde envolvem homens, mulheres, crianças e até os membros não indígenas em um movimento de cooperação mútua, de reciprocidade local. Em relação aos gêneros agrícolas produzidos, vale destacar:

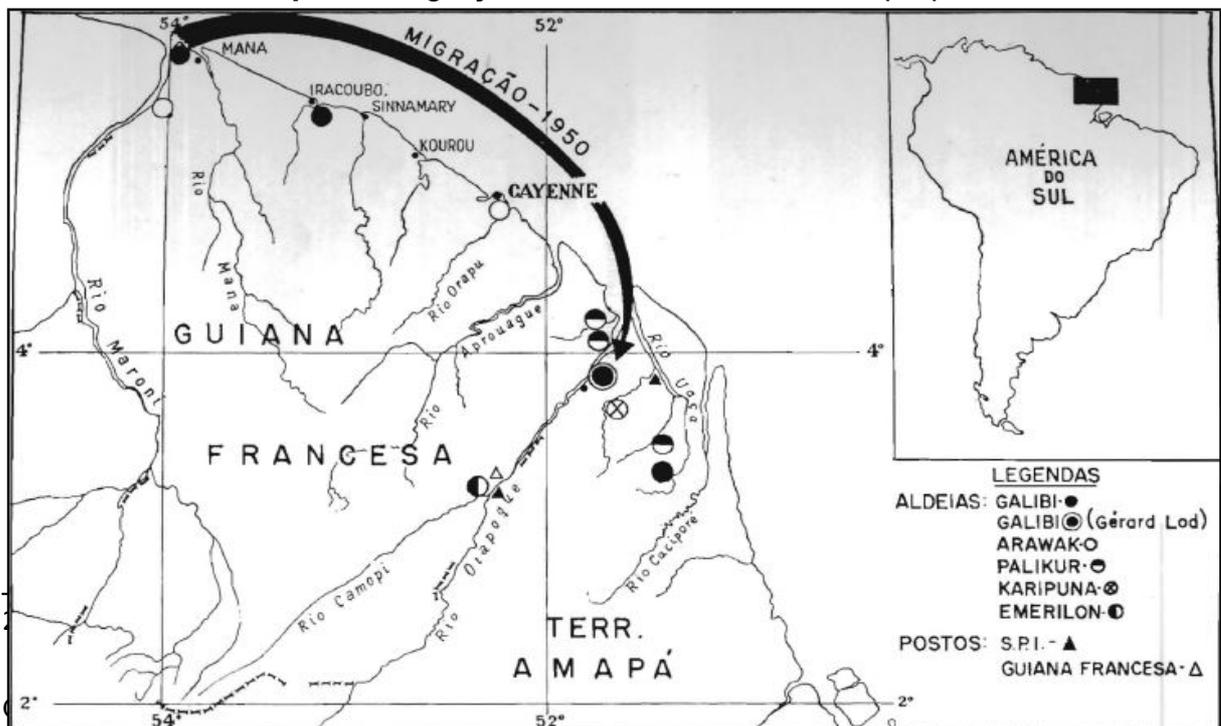
São mais de 20 espécies diferentes de mandioca, além da batata doce, cará, algodão, bananas e árvores frutíferas. A mandioca é usada para o preparo de farinha, tapioca, beijus, tucupi e a bebida caxiri. Boa parte da farinha produzida é destinada à venda nas

cidades de Oiapoque e Saint Georges da Guiana. Esse é o principal meio das famílias obterem recursos para comprarem as mercadorias que não produzem [...] (TASSINARI, 2016, p. 78).

2.3 OS GALIBI KA'LINÃ (GALIBI DO OIAPOQUE)

A etnia indígena Galibi Kalinã, de tronco linguístico karib, é retratada por Vidal (2016, p. 107) como uma população indígena proveniente da aldeia *Kuaxi* (Couachi), no estuário do Rio Maná, na Guiana Francesa, mas que se consideram brasileiros, uma vez que desde que migraram para o lado brasileiro da fronteira²⁷, “sempre gozaram do apoio dos funcionários do SPI, como Eurico Fernandes, primeiro inspetor deste órgão na região”, tendo, inclusive, suas terras homologadas rapidamente. Em relação as motivações para a migração, Arnaud (1966) relata a dissidência por meio de discordâncias ligadas ao xamanismo tribal. Vidal (2000, p. 43), levanta outras discordâncias vivenciadas entre os Galibi Ka'linã na Guiana Francesa, como uma insatisfação com o ensino escolar francês, ou uma busca pelo “país dos verdadeiros índios” (tradução minha), que seria o Brasil, dentre outras.

Mapa 2 – Migração dos Galibi Ka'linã ao Oiapoque



no Oiapoque, na década de 1950, com trinta e nove pessoas, dentre elas o sr. Geraldo Lod, que inclusive é a principal fonte da pesquisadora na referida obra.

Fonte: Arnaud (1966, p. 53)

A boa relação entre o governo do Território Federal do Amapá para com os Kalinã, se deve ao sr. Gerald Lod²⁸, um dos grandes símbolos da cultura e da memória Galibi Kalinã, além de uma das maiores lideranças indígenas da região do Oiapoque. Lod participou da migração de sua população para o Amapá, além de fomentar as discussões acerca da fundação de uma Assembleia Indígena no Oiapoque, para se colocar frente às decisões do Estado, fundou um periódico indígena, chamado “Mensageiro²⁹”, que desde sua primeira edição em 1979, se dispôs a retratar a vida indígena na região, inclusive as problemáticas da construção da BR-156, nas décadas de 1970 e 1980.

Em relação ao estabelecimento no Oiapoque, apesar de encontrar apoio governamental no Brasil, Lod relatou a Vidal (2000, p. 47) uma significativa mudança nos padrões matrimoniais nas novas terras, como forma de estabelecerem-se e perdurarem no Brasil, a partir de casamentos preferencialmente com não-indígenas:

[...] segundo as regras matrimoniais Galibi, isto é, o casamento preferencial entre primos cruzados classificatórios, os jovens da primeira geração descendente ou ficariam solteiros ou se casariam com pessoas não-índias, o que de fato aconteceu. Esta situação não deve ter sido muito fácil para eles. Mas, hoje, os não-Galibi, casados na aldeia, estão muito bem integrados e são apreciados pelos mais velhos, seus sogros e sogras. Tradicionalmente, quando dois jovens pretendiam se casar, geralmente uma escolha já efetuada pelos pais, eles e suas famílias realizavam uma sequência de atos ritualizados como a visita do noivo e seu pai aos pais da noiva, seguida da oferta do cigarro. Os jovens noivos eram submetidos a duras provas que comprovariam a sua competência como exímios agricultores, caçadores e artesãos, para os homens, e perfeitas fiadeiras de algodão, tecelãs, ceramistas e preparadoras de caxixi, para as moças.

As línguas faladas pelos Galibi Kalinã são o português, o créole, o francês (entre os mais velhos, que fizeram parte da migração para o Brasil, nas décadas de 1950 e 1960), e alguns resquícios de sua língua nativa, proveniente da Guiana Francesa, e desde 2011, contavam com cerca de oitenta pessoas do lado brasileiro

28

Gerald Lod faleceu recentemente, no dia 14/02/2018. Para mais informações <https://www.institutoiepe.org.br/2018/02/morre-geraldo-lod-patriarca-dos-galibi-kalina/>

29

Todo o acervo está disponível na internet, no endereço <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Hemerolndio>

(VIDAL, 2016). O fato de terem uma língua considerada nativa, estabelece uma relação de diferenças com os outros povos indígenas no Oiapoque, o que faz com que se considerem “mais índios” que eles (VIDAL, 2000). No caso da língua, por exemplo, o uso da nativa era permitido na Guiana Francesa, inclusive na escola, enquanto que o patois (língua derivada de várias outras indígenas e do próprio francês) era proibido³⁰, enquanto que, por outro lado, o uso da língua nativa era veementemente proibida pelo SPI no Oiapoque (FERNANDES, 1953). Além disso, os Galibi Ka'linã não praticam o Turé³¹, por considerarem um ritual de “povos da floresta”, não de “povos do litoral” (tradução minha).

As terras que lhes pertencem correspondem ao território por eles ocupados desde a década de 1950, quando das primeiras migrações, e desde 1982 se encontram homologadas como Terra Indígena Galibi, Portaria nº 1.369/E, de 2/08/1962, e no Diário Oficial, de 22/11/1982, e compreende uma superfície de 6.889 hectares (VIDAL, 2016, p. 114). Em relação a produção e aos cuidados da terra, Vidal (2000) destaca um zelo e organização diferenciados em relação aos demais povos indígenas do Oiapoque, em especial ao asseio das aldeias, casas e comidas, além do próprio cuidado especial com a roça, de onde produzem mandioca (para a fabricação da farinha e o caxixi rosa para consumo interno e venda na cidade), caju, banana, abacaxi, milho, tomate, complementando a mesa com as caças e a pesca. Além disso, costumam frequentar a cidade para abastecer os mantimentos de produtos industrializados, em especial o frango.

2.4 OS GALIBI MARWORNO DO OIAPOQUE.

A outra população Galibi³² residente no Oiapoque, os Galibi Marworno, originou-se a partir da miscigenação de outras etnias indígenas que viviam na

30

Sendo inclusive motivo de severas punições entre os professores (VIDAL, 2000, p. 46).

31

Os Galibi Ka'linã não manifestam rituais xamânicos, pelo menos desde a década de 1960, apesar de apresentarem muito respeito por essas práticas, em especial por Gerald Lod, filho de um xamã (VIDAL, 2000, p. 46). Lod considera seu povo católico mais tradicional que os Karipuna e Galibi Marworno, pois foram educados e orientados à religião ainda na Guiana Francesa. Dentre as festividades católicas mais apreciadas pelo povo, destaque para a Festa de Santa Maria, em agosto, e a festividade de final de ano, onde eles recebem parentes de outras aldeias e até da Guiana Francesa e de outros estados brasileiros (Idem).

32

região, como os Aruãs e Maraons, além de Karipunas e até não-índios. Entre os Marworno, fala-se o português, uma variação do crioulo falado na Guiana Francesa, conhecido como “kheol”, e que é reconhecida pelos outros povos indígenas da região. A etnia está localizada, em grande parte, na Terra Indígena Uaçá, assim como os Palikur e os Karipuna, além de também residirem, em menor parte, na Terra Indígena Juminã. Sua população é de aproximadamente duas mil e quinhentas pessoas, espalhadas, inclusive, por aldeias Karipuna e Palikur (VIDAL, 2016).

A denominação “Marworno” é recente, sendo cristalizada a partir da década de 1980, em substituição de termos, como: “Galibi do Uaçá” e “Uaçauara” (VIDAL, 2016, p. 124). Segundo Vidal (2016), os termos acima citados são usados em contextos diferentes, de forma a demarcar “fronteiras étnicas”. De acordo com Vidal (2016, p. 124):

No movimento das assembleias políticas e da criação da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO), em 1992, essa diferenciação ficou mais cristalizada no termo composto Galibi Marworno. É, ainda, uma autodesignação utilizada em contextos específicos, quando a intenção é demarcar fronteiras étnicas em situações onde definições de identidade tão categóricas fazem sentido: nas listas populacionais da FUNAI, nas assembleias indígenas, nas eleições regionais e etc.

Atualmente, Palikur, Karipuna, Galibi Kalinã e Galibi Marworno dividem experiências com outras etnias do Amapá, Norte do Brasil e da Guiana Francesa, como os Wajãpi e os Apalai, em eventos do Curso de Licenciatura Indígena da Universidade Federal do Amapá (Campus Binacional) e também em assembleias indígenas, sobretudo para a discussão de problemáticas comuns a esses povos. Sobre isso:

[...] muitos indígenas são funcionários públicos e estão em cargos como: agente de saneamento indígena, professor, diretor de escola, agente de saúde e funcionários da FUNAI. Cada aldeia possui um representante frente às instâncias de decisões internas e externas, que é o cacique. Existe a realização de dois tipos de assembleias a cada um ou dois anos, organizadas pela APIO em parceria com a FUNAI do Oiapoque [...] A Assembleia Geral é aberta a parceiros, Organizações Não Governamentais (ONGs) e todo tipo de instituição que desenvolva ações de saúde e educação nas Terras Indígenas. Porém, a Assembleia de Avaliação é fechada, sendo permitida a presença apenas de indígenas locais (BASTOS; GARCIA, 2009, p. 09).

De acordo com Vidal (2016, p. 107), Galibi é “uma designação genérica que era utilizada pelos europeus para se referir aos povos de fala caribe do litoral das Guianas”. Pela designação “genérica” aos povos indígenas da região, os Kalinã e os Marworno, apesar de Galibis, não possuem qualquer parentesco (Idem).

A articulação política entre as comunidades indígenas do Oiapoque, demonstram a relevância do embate entre estas e o Estado nas questões políticas do município. Tais reivindicações são baseadas nos direitos que estas populações têm a partir de sua etnicidade no Brasil.

Morando na cidade, mesmo afastados das aldeias e das terras indígenas, tais identidades são acionadas, pavimentando uma rede de ligação étnica e política entre as famílias residentes das aldeias e os indígenas que moram na cidade. Em outras palavras, os problemas vividos nas aldeias reverberam na cidade e, estar na cidade, é uma alternativa para viabilizar a vida das famílias nas aldeias.

Os povos indígenas apresentados têm vivências interseccionadas pelo processo de formação sócio-histórica, desse modo se faz necessário qualificar essa relação, o que requer a apresentação de uma breve análise bibliográfica da presença indígena no Oiapoque desde os idos do século XVI, quando do início da presença europeia na costa atlântica do atual Amapá e das primeiras menções às nações indígenas que residiam na região, até os estudos antropológicos mais atuais. Levando em consideração a longa duração do recorte, a próxima subseção propõe uma análise dos processos de interação entre os povos europeus com os indígenas, além de dialogar com parte da etnografia disponível para relatar o período da presença do Estado brasileiro, que passou a vislumbrar nos povos indígenas a possibilidade de transformação deles em agentes nacionais da fronteira.

2.5 OS REGISTROS HISTÓRICOS DOS INDÍGENAS NA ATUAL FRONTEIRA FRANCO-BRASILEIRA

A presença indígena na atual região do município do Oiapoque remete aos primeiros contatos de europeus com a costa atlântica ainda no século XVI, como os relatos do navegador espanhol Vicente Yañez Pinzón que, em 1513, descreveu a região costeira, a norte da foz do Rio Amazonas como “província dos Paricura”, fazendo referência à etnia encontrada por ele em abundância populacional no período, os Paricura (ARNAUD, 1969, p. 01). Nestes primeiros séculos de contato com os europeus, as principais fontes que em geral retratam os povos indígenas da região são documentos e correspondências produzidas por viajantes, clérigos e agentes governamentais das coroas europeias, e nem sempre tais informações são

precisas em relação a espaços e características desses povos, além desses documentos fatalmente terem sido prejudicados pela ação do tempo. Em relação as fontes de viajantes, em 1596, Laurence Keymes, navegador inglês, realizou uma expedição na costa guianense, e nela registrou a presença de doze nações indígenas, que “não possuíam maldades”, mas que também agiam de modo agressivo se enfrentados e injuriados (SAUSSE, 195, p. 67 apud ARNAUD, 1984, p. 12).

No tocante a atuação de clérigos na região no período colonial, em especial os jesuítas, Flamarion Cardoso (1984) relata sobre as perspectivas que o governo francês tinha a respeito da presença indígena no território franco-guianense entre os séculos XVII e XIX, que, de acordo com ele, tinha como principal meta torná-los franceses, na medida em que fossem pacificados. Porém, consta que os principais métodos de trato entre o governo e os povos indígenas foram a de escravização e conversão religiosa, a partir da ação dos inacianos. A respeito disso, Cardoso (1984, p. 51) informa:

Os começos da colonização foram difíceis [para os colonos franceses], não chegavam *engagés* (servos temporários brancos) ou escravos negros em quantidade suficiente: apelou-se então para a escravização dos índios, cujas revoltas aliás frustraram as primeiras tentativas dos franceses de estabelecer-se na região, em 1643 e 1652-1653. Durante a segunda metade do século XVII, os colonos da Guiana Francesa praticavam o tráfico de escravos principalmente na região do futuro *Contestado luso-francês* (Amapá). O número de escravos indígenas, porém, nunca foi elevado, e eles desaparecem dos censos depois de 1740, mesmo se casos esporádicos surgem nos documentos até fins do século XVIII.

A atuação dos jesuítas na Guiana Francesa começou ainda no fim do século XVII, perdurando até 1764, quando da expulsão dos religiosos da região. O auge do trabalho missionário se deu entre os anos de 1727 e 1738, onde dentre as várias missões aferidas por padres franceses, destacam-se a “missão de Nossa Senhora da Fé do Camopi, com os Padres Bessou e Hurbeland; missão de Ounary, com Padre d’Antillac; missão dos índios Palicour, no *Contestado*, com o Padre Fourré [...]” (CARDOSO, 1984, p. 52). Nessas missões, era comum o trabalho indígena na produção de algodão e redes vendidos aos colonos, ao mesmo tempo que vários dos nativos eram alugados para o trabalho em fazendas ou ainda separados do restante da sociedade, nas reduções ou aldeamentos.

Para além do processo de escravidão, as populações indígenas da região do Cabo do Norte³³ também faziam parte do projeto português de povoamento e defesa da região contra os invasores ingleses, holandeses, irlandeses e, claro, franceses, onde o trabalho missionário também foi importante, sendo os capuchos de Santo Antônio os primeiros a chegarem à região, desde o Marajó, a partir da primeira metade do século XVII (NASCIMENTO, 2018, p. 65). Com a finalidade de reforçar a defesa contra a entrada de viajantes estrangeiros, os jesuítas foram solicitados pelo rei, objetivando o estabelecimento de aldeamentos, a conversão dos nativos e a consequente conquista de novos súditos para Portugal.

As terras do Cabo Norte eram vistas com pretensões políticas e territoriais pelos impérios francês e português, o que causou desconfortos entre as coroas. Tais questões acabaram desencadeando na emergência diplomática do Tratado de Utrecht de 1713, assinado entre Portugal e França, nas pessoas de João V e Luís XIV, que privilegiou os interesses da coroa portuguesa, pois afirmou que o Rio Vicente Pinzón era o limite entre seu domínio e o da França.

De acordo com Reis (1993, 1993, p. 130), o Tratado de Utrecht garantiu a soberania “de jure” à Portugal, mas esta já era exercida de fato, pois o Estado português já havia se estabelecido e criado estratégias de governabilidade e ocupação na região. Dentre tais estratégias, o autor destaca a criação das “Tropas de Guarda-Costas”, por ato régio de 15 de abril de 1709, que era um modelo de força volante de militares que percorriam o litoral do Oiapoque, assegurando a proteção de colonos, missionários, “contendo qualquer tentativa francesa de penetração, livrando a gentildade de qualquer sedução para aceitar a soberania francesa ou colaborar com o mercador vindo de Caiena”. Mesmo diante de tal ocupação, os franceses não deixariam de assediar os indígenas, em especial com o uso do já citado trabalho missionário e também as relações comerciais³⁴.

33

Nome dado em 1637 à região delimitada do Oiapoque ao Peru, passando pelo Jari, o atual estado do Amapá. Tais terras foram concedidas por Filipe IV de Espanha e III de Portugal a Bento Maciel Parente, Governador do Maranhão e Grão-Pará e responsável pelo início do povoamento e administração da capitania (SARNEY, 2004, p. 17). Para o presente trabalho, irei identificar a região como Terras do Cabo Norte.

34

Em relação aos assédios estrangeiros em terras oficialmente portuguesas após o tratado de 1713, Reis (1993, p. 131 e 132). relata a iniciativa francesa, na pessoa do governador de Caiena, Claude d’Orvilliers, de tecer acordos comerciais com o Capitão General do Estado do Pará, Bernardo Pereira de Berredo. Na tratativa, os franceses propunham a troca de produtos que Caiena pudesse

Mesmo após o tratado, “não cessaram as pretensões francesas quanto à posse das terras [atualmente] amapaenses, sobretudo com a descoberta de ouro na região pretendida pelas duas nações em fins do século XIX” (SILVA; RUCKERT, 2009, p. 06). Na verdade, os franceses questionavam que o Rio Oiapoque não era o Rio Pinzón, colocando em dúvida a localização real deste rio que separa ambas as nações. Em alguns períodos, as autoridades francesas afirmaram que o Rio Vicente Pinzón era o próprio Rio Amazonas. As terras contestadas, que correspondem hoje ao espaço estabelecido entre o Rio Araguari e o Rio Oiapoque (parte do atual estado do Amapá), recebiam colonos franceses, portugueses e outra diversidade de gentes³⁵, que viam este espaço como um espaço de refúgio e liberdade em relação aos impérios nacionais limítrofes.

Apesar de ser reconhecido como um local sem a presença de um Estado estabelecido, as estratégias de ocupação das terras contestadas causaram momentos de crise entre os Estados português e francês, como quando em 1797, em meio a um conflito armado, uma expedição partiu do Pará e ocupou parte do território contestado, queimando todas as aldeias encontradas, além de deportar as populações indígenas das proximidades para os interiores da província (ARNAUD, 1984). A ofensiva paraense teria sido uma resposta a política francesa de concessão de liberdade aos indígenas aliados e não aliados na região do Uaçá, afim de cooptá-los ao trabalho na Guiana Francesa. Com a diminuição de contingente para o trabalho compulsório, o governo do Pará agiu para tornar deserto as terras habitadas por indígenas que aceitavam a proposta francesa. Em relação à ofensiva paraense:

oferecer, e em contrapartida receberiam produtos da Amazônia, dentre eles indígenas que pudessem trabalhar nas tarefas agrárias. Em 3 de Janeiro de 1721, o Conselho Ultramarino português deu parecer negado a proposta francesa, ressaltando que sua presença na região feria o Tratado de Utrecht. A resposta francesa foi a invasão de navios sem a autorização de Belém ou São Luís, chegando a comunicar-se com os indígenas Aruãs da costa amapaense, considerados aderentes aos ideais franceses, tendo inclusive ajudado os invasores a escravizarem indígenas considerados “gentio manso”. O Capitão-General João da Maria da Gama, acionou os militares Guarda-Costas para expulsarem os franceses, enquanto que, como medida de controle dos indígenas, oficializou-se uma ordem régia, de 14 de fevereiro de 1723, autorizando um a atuação de religiosos que pudessem trabalhar os espíritos dos Aruãs, objetivando fazer-lhes respeitar a soberania dos lusitanos a quem estavam sujeitos.

35

Cardoso (2008, p. 60) define tal diversidade como gentes que viviam à margem da sociedade, tanto brasileira/portuguesa como francesa, em grupos indígenas, mocambos, desertores, militares, pequenos comerciantes e ex escravos fugidos do território brasileiro. A confluência de tamanha diversidade cultural é definida pela autora como o estabelecimento no Contestado de uma “fronteira da liberdade”.

Em 1791, a Assembleia da Guiana francesa concedeu a cidadania a todos os índios [...] Essa decisão teria assustado os portugueses, os quais, em 1794, em cinco pequenos batelões penetraram o Uaçá onde saquearam uma grande fazenda de gado, e no entorno foram capturando índios (ARNAUD, 1984, p. 15).

Na obra de Nascimento (2018), é discutida a atuação jesuítica no período de tensões políticas entre França e Portugal em relação as invasões francesas nas terras do Cabo Norte, no século XVIII. No período, ocorreram várias incursões de jesuítas franceses na região que corresponde ao atual Oiapoque, em um modelo de missão que os diferenciava em relação as missões ibéricas, as chamadas “missões fixas abertas” (NASCIMENTO, 2018, p. 134). De acordo com o autor, nesse modelo haviam particularidades que partiam de uma série de acordos firmados entre os indígenas e os inacianos, uma vez que dentro da colônia francesa os indígenas eram livres. Dentre os acordos, deveria ocorrer trocas que beneficiassem a continuidade do indígena na missão, como troca de presentes e a segurança da manutenção da identidade indígena. Mesmo com tal método, os missionários franceses não deixaram de ter sérias dificuldades no controle das missões, em especial nas mortes por epidemias, conflitos intertribais e as constantes negociações com os indígenas, para que permanecessem nas missões (NASCIMENTO, 2018).

A presença de missionários e agentes governamentais franceses e portugueses contribuiu para diversas mudanças sociais e culturais entre os diferentes povos indígenas que conviviam na região do Cabo Norte. Em relação as consequências vividas pelos indígenas:

[...] muitos povos se fundiram, principalmente os Palikur, Galibi, Aruã, Itutan, Maraon do rio Ouanary. Isso foi uma estratégia para fazer frente à colonização portuguesa e a eles se associaram também os Mayé e Tokoyene. Os Itutan que ocupavam no século XVIII as cabeceiras dos rios Cassiporé e Calçoene (costa do atual Amapá) fundiram-se com os Maraon e Aruã na região do rio Uaçá e foram integrados à sociedade Galibi do Oiapoque. A região também foi povoada por um povo que migrou de Trinidad fugindo dos espanhóis, os Yayo ou Yao que ficaram no Oiapoque e Maiacaré (costa do atual Amapá) (NASCIMENTO *et al*, 2020, p. 360).

No século XIX, a presença de notável diversidade de gentes na região contestada, acabou por resultar em mudanças políticas que teriam o Laudo Suíço, de 1900, como ponto de resolução legal de sua posse definitiva. De acordo com Cardoso (2008), o Estado francês e o então império brasileiro se fizeram presentes na região nesse período, especialmente por meio de representações nacionais,

dentre eles o já conhecido trabalho missionário católico, que fazia parte do projeto colonizador das duas nações. Em relação à visão portuguesa quanto ao papel do indígena no estabelecimento de um projeto nacionalizador, destaca-se a separação dos grupos em nações amigas e nações bárbaras. A respeito disso:

No Contestado Franco-Brasileiro, não foram poucas as tentativas para se encontrarem vassallos entre as diversas tribos indígenas. Conseguimos destacar quatro etnias indígenas que contribuíram na defesa de fronteiras e foram representadas como amigas de franceses ou amigas de portugueses/brasileiros, estes foram: Galibis, Waiampins, Palicurs e Aroans. Para todos aqueles que mantinham contato com os franceses, a palavra de ordem da coroa portuguesa era de conquistar ou exterminar [...] Os Aroans eram inimigos do projeto de colonização portuguesa no Cabo Norte, mas, dado o conhecimento que tinham da região, poderiam ser também perfeitos representantes desta colonização [...] [Os Aroans] poderiam contribuir para garantia dos limites territoriais tanto do lado dos franceses quanto dos portugueses, graças ao conhecimento da região. Entretanto, diante de sua insistência em contribuir com os franceses, deveriam ser exterminados (CARDOSO, 2008, p. 49, 50).

A Região do Contestado também foi palco de disputas econômicas e militares entre franceses e brasileiros nas últimas décadas do século XIX. A região passou a ter nos povoados das Vilas de Amapá e Cunani um considerável contingente populacional, que passou a se aglomerar, tendo em vista a garimpagem de ouro e também estudos etnográficos. Cardoso (2008) comenta sobre o reaparecimento do mito do El Dorado na região, quando ainda em 1855 foram encontradas jazidas de ouro na Guiana Francesa, que acabou servindo de atrativo para a chegada de vários trabalhadores advindos, principalmente, das ilhas do Pará e das Antilhas inglesas e francesas. Em relação a tais atrativos, os estudos exploratórios e de conhecimento espacial foram de importante investimento francês, tendo o médico da marinha francesa Jules Creveux, imbuído de uma missão nacionalista, imperialista e científica no Contestado na década de 1870, onde, ao entrar em contato com as populações nativas da região:

Fez inventários de seus rituais de iniciação juvenil, danças tradicionais, a forma de derrubada da mata, cerimoniais fúnebres, objetos artesanais como bijouteria, cestaria, cerâmica, indumentárias, modelos de habitação, grafismo corporal, linguística, organização social, cultura [...] para fins de informar e suprir museus europeus com agrimensuras, descrições, amostras de plantas, sementes e artesanatos, além de encontrar um caminho fluvial entre Caiena e a Amazônia, passando pelo Monte Tumucumaque, suposta localização do El Dorado (BARREIROS, 2017, p. 42, 46).

Barreiros (2017, p. 64) define Creveux como um viajante romântico, que fazia parte de um contexto imperialista e cientificista na Europa, com o uso das bases dos estudos raciológicos do século XIX. Seus escritos advindos de seus diários, assim como suas fotografias e croquis, eram consumidos em forma de literatura de viagem por um público burguês, ávido por estórias de brancos europeus civilizados que levavam o progresso aos povos primitivos e exóticos pelo mundo. Poucos anos depois da saída de Creveux do Contestado, outro viajante francês foi escolhido para a realização desse trabalho. A partir de 1883, sob a autorização do Subsecretário de Estado para as colônias francesas, o geógrafo e etnógrafo Henri Coudreau chegou ao Contestado para realizar um trabalho que foi além de seu antecessor, pois sua perspectiva mostrou-se muito mais pautada em interesses pessoais e econômicos³⁶.

Assim como Creveux, Coudreau também registrou importantes iconografias e descrições culturais e sociais de povos indígenas que viviam na região contestada, como os Tiryó, Aruã, Wajãpi, Karipuna, Galibi e Palikur, sendo os dois últimos, descritos pelo francês como em estado de degenerescência, entregues à bebida, à preguiça e a resignação (ANDRADE, 2007 apud BARREIROS, 2017, p. 53). As pesquisas de Creveux e Coudreau foram celebradas e financiadas pelo Estado francês, que buscava na atuação dos viajantes o entendimento e as informações necessárias para o uso do trabalho indígena. Além disso, suas produções ultrapassaram os limites dos interesses do Estado e foram reconhecidos mundialmente, especialmente pelos consumidores de suas obras que se assemelhavam as produções cinematográficas e literárias da época. A respeito disso:

Com vistas a atender o aporte científico vigente nos oitocentos, os naturalistas ou cientistas viajantes europeus tencionavam com os registros iconográficos e etnográficos, uma busca por objetividade por meio de observações atentas e minuciosas. Para isso, formavam verdadeiras enciclopédias e álbuns do mundo natural e humano nativo da Amazônia [...] Heróis de sua nação, Creveux e Coudreau, perpetuaram-se em seu país como mártires da empreitada capitalista.

Em relação aos interesses pessoais, Coudreau formou, com a ajuda de moradores da vila de Cunani, a República do Cunani, em 1885, tendo Jules Gros, seu amigo e escritor, como presidente. Por meio das cartas enviadas por Coudreau à Gros em Paris, pôde-se aferir que o explorador francês objetivava a criação de um “país” independente da França e do Brasil. Tal posição acabou estremecendo as relações entre ele e o governo francês, que o proibira de atuar no Contestado e só autorizaria e financiaria suas expedições a partir de 1893, quando da estratégia de auxílio de Coudreau ao padre Fabre, para evangelização dos indígenas catalogados pelo viajante e geógrafo francês (CARDOSO, 2008, p. 63).

Em vida, receberam prêmios e condecorações pelo resultado de seus trabalhos (BARREIROS, 2017, p. 73, 80).

A busca pelo El Dorado esteve presente no imaginário e no itinerário dos viajantes franceses na área do Contestado, assim como da população das vilas e dos próprios governos francês e brasileiro, que tomaram medidas de proteção e exploração nas últimas décadas do século XIX. Com o ouro encontrado na Guiana Francesa entrando em decadência, já em 1874 os franceses sinalizavam para a organização de uma Comissão de pesquisa sobre a região, em especial para regular legalmente a extração de ouro que viria a ser encontrado no Calçoene, em 1893 (CARDOSO, 2008, p. 61).

As novas jazidas e os impasses em relação ao controle de concessão de terras para o garimpo, causaram discordâncias entre as administrações locais da França e do Brasil, resultando no conflito armado na Vila do Amapá, em 15 de maio de 1895. O conflito acabou forjando figuras heroicas e de vilania por parte dos dois governos, em especial pelas páginas dos jornais. Cardoso (2008, p. 87) justifica a transformação de Francisco Xavier da Veiga Cabral, o Cabralzinho, em herói nacional como um apelo à figura de mártir da República brasileira, ainda recém-formada, tendo os jornais *Província do Pará* e o *Diário de Notícias*, ambos da capital paraense, corroborado para a popularização de sua figura nacionalista.

As disputas no campo de batalha chegaram ao campo jurídico, onde em 01 de dezembro de 1900, em Berna, Suíça, o árbitro deu parecer favorável para o Brasil em relação a posse das terras contestadas:

Em 1897, após anos de conflitos com várias baixas dos dois lados, um termo de compromisso, assinado por delegados do Brasil e da França, confiou a resolução do *Contestado* à arbitragem do presidente da federação Suíça, Walter Hauser. Os dois países, de um lado Brasil e do outro a França, reuniram a maior quantidade de arquivos possíveis para provar suas proposições [...]. Após inúmeros estudos e conferências, a sentença foi pronunciada pelo governo suíço três anos mais tarde (1900), concedendo ao Brasil a posse definitiva da região litigiosa através do *laudo suíço* ou *laudo de Berna*. Para a solução e conclusão deste episódio, foi elaborado um relatório pelo suíço Emílio Goeldi, utilizado como base de defesa pelo representante do Brasil, José Maria da Silva Paranhos Júnior, comumente conhecido por Barão do Rio Branco (SILVA; RUCKERT, 2009, p. 06).

Os povos indígenas, tais como os outros representantes das populações menos abastadas na região, passaram a fazer parte de um território nacional, o que lhes conferiu mudanças significativas no tocante a deveres, nem tanto a direitos.

Cardoso (2008, p. 216) define a interligação da região ao país como ocorrido apenas no campo jurídico, pois os povos indígenas, assim como degredados, mocambeiros e até garimpeiros “[...] continuaram mantendo antigas relações sociais e comerciais com a Guiana Francesa. A região continuou isolada do resto do Brasil [...]”. O que se viu, desde então, foi a ação do Estado brasileiro a partir da presença de órgãos de tutela e proteção dos nativos, objetivando não só a defesa do território, mas transformar os indígenas em cidadãos nacionais.

2.6 A PRESENÇA INDÍGENA NO MUNICÍPIO DE OIAPOQUE E SUAS RELAÇÕES COM O ESTADO

Sem pretender retratar toda a história das trajetórias indígenas no Oiapoque, esta subseção tem como princípio motivador utilizar parte da etnografia disponível para compreender o fenômeno da forte presença indígena na cidade de Oiapoque, a partir de uma relação bastante intensa com os projetos do Estado brasileiro para transformar os indígenas em nacionais, a partir das primeiras décadas do século XX.

Como mencionado, a história da presença de povos indígenas na região de Oiapoque tem menções desde o período colonial, mas tem no século XX, principalmente após o Laudo Suíço de 1900, o início do período em que o Estado brasileiro passa a investir em políticas de cooptação indígena, a dizer, as políticas de “identidade nacional” (OLIVEIRA, 2005), oferecendo saúde pública, escolas e terras a essas populações, a fim de transformá-los nos agentes de proteção da fronteira.

Nesse período, era muito comum a escolha por políticas de nacionalização de populações em regiões fronteiriças ou simplesmente as que viviam afastadas do que era considerado “civilizado”, especialmente os indígenas. Prática, essa, constante na recém-criada República brasileira:

No início do século XX, acreditava-se que o interior do Brasil era habitado por índios, possivelmente antropófagos, e por seus descendentes [...]. O Brasil de Rondon não era virado para o litoral, era virado para o do interior. A missão era levar esse país moderno para dentro daquele antigo e fazer com que esse homem simples do sertão tomasse parte da modernização [...]. Para Rondon, o importante não era apenas abrir uma porção do país ao Ocidente, mas incorporar as populações indígenas ao país, tornando-as produtivas (LIBÂNEO; FREIRE, 2011, p. 170).

Políticas de nacionalização de povos indígenas também constantes em outros países da América do Sul. Na região do Alto Rio Amazonas, na fronteira entre Brasil,

Colômbia e Peru, a etnia indígena Ticuna também sofrera sanções e impactos por meio de políticas colonizadoras e nacionalizadoras dos Estados em fronteira, em processos muito similares aos vivenciados pelos indígenas do Oiapoque. De acordo com Garcés (2002, p. 79, tradução nossa), algumas instituições foram encarregadas deste trabalho:

A natureza brasileira, peruana e colombiana dos Ticuna, entre outros povos indígenas assentados naquela região de fronteira, deveriam ter sido construídas a partir do esforço de diferentes instituições que os diversos Estados-nação firmaram para esse fim. Destacamos o importante papel dos exércitos nacionais nos processos de “brasilianização” e “peruanização” dos povos indígenas, e da Igreja Católica em sua “colombianização”³⁷.

As primeiras medidas governamentais de controle e nacionalização da região Oiapoque pelo Estado brasileiro, após o Laudo Suíço de 1900, objetivaram a adaptação forçada dos indígenas que viviam desde o Rio Cassiporé, pois a região era tradicionalmente habitada por franceses. Para o trabalho, coube ao diretor da secretaria do Estado do Pará, Egídio Leão Sales, pôr em prática o Projeto de Reorganização do Contestado, onde o governo brasileiro enviou agentes para o controle do trânsito de pessoas pela região, resultando na expulsão e desalojamento de habitantes guianenses (crioulos, chineses, mestiços etc.), com a finalidade de eliminar todas as relações dos indígenas com os não indígenas, sejam elas de comércio ou até mesmo de parentesco (ARNAUD, 1984, p. 16).

Mesmo com as terras em mãos brasileiras, as relações de comércio entre indígenas e franceses na fronteira transpassavam as questões do litígio entre as nações, em especial na troca de mercadorias³⁸, fato que desagradava o Estado brasileiro. Desta forma, o governo deu aval à proposta de Cândido Mariano Rondon, que seria de nacionalizar os indígenas da área e salvaguardar a fronteira. Em maio de 1922, inicia-se o trabalho da comissão governamental com a construção da

37

La brasileñidad, peruanidad y colombianidad de los ticuna, entre otros pueblos indígenas asentados en esa región de fronteras, debieron ser construidas mediante los esfuerzos de diferentes instituciones que los diversos estados-nación de signaron para tal propósito. Destacamos el papel importante de los ejércitos nacionales en los procesos de brasilerización y peruanización de los indígenas, y el de la iglesia católica en el de colombianización de los mismos.

38

As trocas comerciais entre os franceses e os Palikur significavam um grande perigo e afronta às ordens brasileiras, principalmente porque essa nação indígena representava um dos maiores contingentes populacionais da época, com 189 pessoas do lado brasileiro, em 1926 (NIMUENDAJU, 1926, p. 48).

colônia agrícola de Clevelândia do Norte, que receberia imigrantes de todo o país e modificaria a vida dos moradores da região, pois “[...] embora tenha sido malograda, serviu para levar à fronteira distante uma nova forma de urbanidade planejada, até então inédita naquelas paragens” (ROMANI, 2011, p. 504).

Apesar do plano piloto original, em 1924 Clevelândia se tornou um presídio político e civil, recebendo levas de pessoas a viverem em uma súbita precariedade de infraestrutura no presídio (BRITO, 2008). Em 1940, mediante proposta da Comissão Rondon, a ex-colônia agrícola se tornaria uma colônia militar e teria a incumbência de criar núcleos de população, com o intuito de nacionalizar os habitantes da fronteira (CAPIBERIBE, 2007, p. 106).

Nos moldes nacionalistas da época, os indígenas se transformariam nos inspetores da fronteira, e as guardariam para o Estado brasileiro. Para isso, eles passariam por um profundo processo de nacionalização, onde a educação escolar, o ensino da língua nacional, a fixação e produção em terras brasileiras, direito à saúde, além da tutela, passariam às mãos do Estado. No que diz respeito à política do uso da terra, “o objetivo sempre foi o de manter sob seu domínio, mesmo que inexplorada, a vasta riqueza natural do território”, sendo as gentes da terra, mais um recurso natural (ROMANI, 2003, p. 90). A Inspeção de Fronteiras, de 1927, com Marechal Rondon, foi o primeiro grande passo para tal política. No Oiapoque, a função da Inspeção era de buscar focos de civilidade entre os indígenas. Neste contexto, os Palikur eram retratados como “mais atrasados” ou mais “selvagens” que os demais indígenas da região, destacando inclusive o fato deles terem uma língua própria, enquanto os Karipuna e os Galibi (Marworno):

[...] os falantes de patois, muito embora representassem uma relação indesejável com a colônia francesa, paradoxalmente eram percebidos por Rondon como mais moldáveis aos padrões da nacionalidade, porque já teriam se mostrado aptos à assimilação [...] Em contrapartida, os Palikur se elipsam no discurso de Rondon, eclipse que parece se explicar, neste contexto, por sua distância da civilização: exibindo uma organização social mais “tradicional” em relação às outras sociedades, e, o que é mais importante, língua própria. Os Palikur, quando comparados aos outros povos do Uaçá, encontravam-se no ponto mais afastado do espectro do progresso (CAPIBERIBE, 2007, p. 110).

Os resultados dessas políticas no Oiapoque foram melhor observados a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios – SPI³⁹, órgão coordenado por Eurico

Fernandes no município, onde fazia o trabalho de fiscalização no posto do Encruzo⁴⁰, em 1930, não só para impedir o “contrabando” de mercadorias produzidas pelos indígenas no Brasil, mas também para diminuir cada vez mais o contato com os franceses, fazer levantamentos informacionais para o controle destes na região, além, é claro, de oferecer aos indígenas os víveres e os serviços básicos para que se fixassem no Oiapoque. Os escritos de Fernandes para a obra *Índios do Brasil: das cabeceiras do Rio Xingu, dos rios Araguaia e Oiapoque* (1953), período em que trabalhava para o SPI, são fontes importantes para se entender a forma com que os indígenas eram “civilizados” pelo Estado. Sobre os relatos acerca dos “Caripuna”, “Paricura” e “Galibis⁴¹”, Fernandes (1953, p. 280) informa:

Viviam outrora, meses inteiros semi-nus, pelas margens do Oiapoque, esmolando, furtando, exibindo seus andrajos e enfermidades, não sendo raro encontrarem-se estes índios [...] em estado de completa embriaguez, nos lugarejos brasileiros e francês. Tudo isso, porém, é história antiga, pois que, presentemente, quando vem ao Oiapoque, raramente, comportam-se muito bem, vem limpos e cuidados e alguns já usam chinelos, tamancos e até sapatos. O progresso que se tem verificado por essas tribos, sob a orientação do Serviço de Proteção aos Índios [...] vem chamando a atenção da população civilizada do Oiapoque e autoridades que, de quando em quando, as visitam a recreio.

Nos anos de 1950 até o final dos anos de 1960, a ação do SPI no Oiapoque perdera força, principalmente com a decorrência da diminuição de sua verba de manutenção e administrações corruptas, e aos poucos perde também credibilidade. Em 1967, o SPI é extinto, e em seu lugar é criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI. É no período da FUNAI, a partir da década de 1970, com a ajuda de agentes não governamentais, como o padre Nello Rufaldi do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, que foram formadas as primeiras assembleias indígenas do Oiapoque, objetivando reaver as questões de saúde e educação públicas da região, e, sobretudo, as questões referentes a homologação das Terras Indígenas, uma vez que a construção da BR-156 passava a ameaçá-los.

A presença do SPI no Uaçá mudou o panorama social dos indígenas da região, pois interferiu na produção econômica, principalmente na introdução de outras espécies de cultivos; fortaleceu a representação dos caciques; e junto ao regime nas escolas, estabeleceu a prática de castigos morais e físicos a quem era contra as normas instituídas pelo órgão (CAPIBERIBE, 2007).

40

Local de construção do Posto do SPI, em um ponto geograficamente estratégico, no cruzamento entre os rios Curipi e Uaçá.

41

Pelo período da obra, os “Galibis” citados eram os Galibi Marworno, atualmente.

mesmos a sua locomoção, mas exigem que as ações em torno do empreendimento não desrespeitem seus direitos.

Paralela às questões fundiárias, as primeiras assembleias indígenas do Oiapoque foram formalizadas em 1976, justamente para que as grandes lideranças pudessem discutir tais problemáticas na presença das autoridades locais, como os inspetores da FUNAI, prefeitos municipais e etc. As assembleias ocorriam em meio às festividades, o Turé (ritual xamânico realizado entre os indígenas) e torneios de futebol, e serviam também para o processo de adaptação das comunidades indígenas a um pensamento comum, uma necessidade sentida por todos. De acordo com Tassinari (2003, p. 376), nas primeiras assembleias ocorreram casos de acusações mútuas entre Palikur e Karipuna, de que os primeiros acusavam os segundos de facilitar a entrada de pescadores na região do Urucaúá, contribuindo para a degradação do ambiente. Atualmente, as comunidades conseguem debater em cima de acordos de cooperação, e todos os anos de assembleias lhes renderam um “código de ética comum”.

Na década de 1980, Governo do Território e lideranças indígenas negociam os pontos estratégicos de passagem da rodovia, porém, o que se viu é que as manifestações indígenas contrárias a abertura de passagens por pontos críticos, como as nascentes dos rios Uaçá, Urucaúá e Curipi, não surtiram efeito. Apesar da demarcação da Terra Indígena Uaçá, em 1991, presenciamos até os dias atuais diversos debates, em assembleias principalmente, as problemáticas que a rodovia traz aos indígenas da região, sobretudo em casos de invasão de terceiros e em períodos de pavimentação da mesma. Em 1996, já com as terras demarcadas, mas também com a rodovia já consolidada na Terra Indígena Uaçá, foi assinado o acordo de cooperação transfronteiriça entre Brasil e França, fato que implicou em um foco de investimentos e desenvolvimento ainda maiores na BR-156. Sobre o acordo, vale destacar o pensamento de Martins (2008, p. 95):

Em termos epistemológicos, o estudo da cooperação transfronteiriça Amapá/Guiana Francesa tem muito a indicar do reordenamento territorial motivado pela introdução, no campo político brasileiro, de um conjunto de ideias originados de uma visão geoeconômica dos espaços [...] a visão geoeconômica cartografa os espaços segundo uma lógica norteada por interesses gerados na transnacionalização dos mercados e na ampliação da competição no campo econômico mundial.

Pensar a fronteira a partir da geoeconomia, de acordo com Martins (2008), é pensá-la a partir dos potenciais econômicos que a integração entre os dois países possui. O Acordo Quadro de cooperação, assinado em 1996, pelos, então, presidentes Fernando Henrique Cardoso, do Brasil, e Jacques Chirac, da França, previa cooperação para as áreas de segurança, educação, economia, saúde, transportes, agricultura e língua, e dentre tais expectativas, a pavimentação da BR-156, que ligaria os dois países vizinhos a partir de uma ponte binacional (SILVA; GRANGER, 2016). De certo modo, as reivindicações dos indígenas, por um desvio na rodovia, em que não cortasse a aldeia, não fazia parte das expectativas do governo brasileiro perante a ideia de integralização da economia local com a Guiana Francesa.

Os acordos de 1996 celebram um momento político diferente entre os dois países, uma vez que “desde o Laudo Suíço de 1900, as relações entre Brasil e Guiana Francesa são vivenciadas a partir da indiferença” (CERVO, 2002 apud MARTINS, 2016). Esta realidade tendia a ser modificada a partir do Acordo Quadro. Porém, com o passar dos anos, as metas de desenvolvimento e integração entre Brasil e Guiana Francesa acabaram não se concretizando, sobretudo para a realidade do Oiapoque, seus moradores e a população transeunte entre os dois países.

O Oiapoque é constantemente relatado por pesquisadores (MARTINS, 2008; PINTO, 2008; OLIVEIRA, 2011) como um local de grande fluxo de pessoas, dos mais variados estados do Brasil, que chegam à cidade em busca de oportunidades e visando a migração para a Guiana Francesa, sobretudo pelos garimpos. Outra recorrente característica é o fato de que a cidade se encontra em um lento desenvolvimento urbano e humano, com precariedade de bens públicos e forte presença da iniciativa privada, com lojas de roupas, hotéis, restaurantes etc. De acordo com Pinto (2008, p. 82), “[...] a presença do Estado brasileiro nesta região está longe de ser qualificada, e ainda é extremamente frágil. Apesar das instituições estarem presentes na região, tem-se a impressão que elas existem apenas por uma exigência constitucional”.

Em busca de trabalho formalizado (por meio de documentação e visto francês) até os trabalhos informais (como a prostituição e o garimpo) brasileiros atravessam a fronteira, sendo frequentemente remanejados ao Brasil pelo governo

francês. Este movimento de ida ocorre desde, pelo menos, a década de 1960, desde a construção do centro aeroespacial da cidade de Kourou (FR), quando o governo francês incentivou a ida de brasileiros para o país, com a finalidade de obter mão de obra barata para suas obras públicas, enquanto que a deportação de brasileiros ocorre desde a década de 1990 (OLIVEIRA, 2011; PINTO, 2008). Em contrapartida, há uma incessante mobilidade transfronteiriça de franceses guianenses e metropolitanos para o Brasil, em busca de produtos baratos, diversão em bares e restaurantes (inclusive turismo sexual) e viagens à capital por diversos motivos.

A cidade de Oiapoque, mesmo apresentando uma precariedade estrutural que acaba abarcando toda a população, não só a indígena, ainda é uma alternativa válida para quem quer sair do meio rural e buscar melhores condições de vida. É muito comum escutar de seus moradores a falta de profissionais, como médicos, professores e enfermeiros, mas também as condições piores encontradas nas zonas rurais do município. Essa realidade encoraja e obriga o indígena a tentar a sorte fora de seu local de origem, para conseguir subsídios básicos para sobreviver. Na próxima seção, detalharei as estratégias e as problemáticas enfrentadas pelos indígenas urbanos do Oiapoque, para a manutenção de sua dignidade na cidade, a partir de entrevistas colhidas no âmbito da pesquisa de campo.

SEÇÃO III – AS VIVÊNCIAS DOS POVOS INDÍGENAS URBANOS E EM CONTEXTO URBANO NA CIDADE DE OIAPOQUE

A presente seção tem como objetivo o reconhecimento das condições sociais dos indígenas na cidade de Oiapoque, a partir do diálogo entre as leituras empíricas e as fontes orais, produzidas na cidade em 32 dias não corridos, somados a partir de visitas ocorridas entre maio de 2018 e junho/julho de 2019.

Utilizamos como critérios para a escolha dos colaboradores da pesquisa, entrevistar indígenas que obtêm moradia fixa na cidade, ou seja, vivem em casa própria ou lançam mão de suas redes de parentesco, ao viverem em casa de familiares da mesma etnia ou amigos/conhecidos de outras etnias, dos quais categorizamos como *urbanos*. O outro critério de escolha seria a partir de colaboradores indígenas *em contexto urbano*, que seriam aqueles que mesmo não tendo moradia fixa ou parentes étnicos que tenham, estão constantemente na cidade para obtenção de renda, para conclusão dos estudos ou por outro serviço que se encontra na cidade com mais qualidade, onde observa-se uma mobilidade cotidiana entre a aldeia (lugar de moradia) e a cidade (lugar onde se busca diariamente o que se não obtém formalmente nas aldeias). Para tanto, a metodologia empregada para o colhimento das entrevistas foi a “bola de neve”, que se trata de uma técnica que conta com informantes, as “sementes”, e dos contatos que eles fornecem para o desenvolvimento das entrevistas.

De acordo com Vinuto (2014, p. 204):

Em suma, a amostragem em bola de neve mostra-se como um processo de permanente coleta de informações, que procura tirar proveito das redes sociais dos entrevistados identificados para fornecer ao pesquisador com um conjunto cada vez maior de contatos potenciais, sendo que o processo pode ser finalizado a partir do critério de ponto de saturação.

Nas oportunidades de pesquisa de campo, estive em verificação prévia e em meio a eventos científicos do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteiras da Universidade Federal do Amapá. As ocasiões foram muito importantes, pois a proposta da pesquisa era de obter informações que talvez tocassem em questões mais íntimas dos participantes, criando bloqueios e desconfortos que deveriam ser evitados, mesmo que a pesquisa fosse voltada a indígenas que estivessem vivendo na cidade, e não a uma etnografia nas aldeias. As primeiras

viagens foram fundamentais para estreitar relações e conhecer acadêmicos da UNIFAP Campus Binacional, onde apresentei parte da pesquisa e obtive alguns retornos positivos. Tal aproximação fez com que meus primeiros colaboradores fossem meus amigos indígenas, que fiz no decorrer dos meus estudos no Oiapoque e a partir deles tive contato com os próximos colaboradores, dos quais a acessibilidade das fontes orais a partir das entrevistas foi de suma importância para o desenvolvimento da pesquisa de campo.

Outro fator importante das observações prévias foi o reconhecimento das condições que os indígenas da cidade de Oiapoque vivenciam cotidianamente, das quais auxiliaram-me a selecionar as leituras empíricas que abordem os indígenas urbanos no Brasil e em alguns países da América Latina, além de levantar a proposta de discussão sobre o uso dos conceitos, tão explorados pelas literaturas, mas que, ao longo da pesquisa de campo, se mostraram insuficientes para a categorização dos indígenas da cidade de Oiapoque. Dentre as observações realizadas, percebemos que alguns aspectos diferenciam os indígenas do Oiapoque em relação aos indígenas das leituras empíricas, como a possibilidade de visitar seus parentes étnicos nas aldeias (haja vista a proximidade geográfica com o meio urbano), buscar suprimentos alimentares ou para obtenção de renda que os subsidiam a viver fixos na cidade, além de um reconhecido histórico de formação cultural e social do município.

Ao observar e reconhecer as especificidades, pude construir o roteiro das entrevistas a fim de entender o perfil socioeconômico dos entrevistados, a dizer, nível de escolaridade, locais e formas de obtenção de renda, perfil de moradia, dentre outras características.

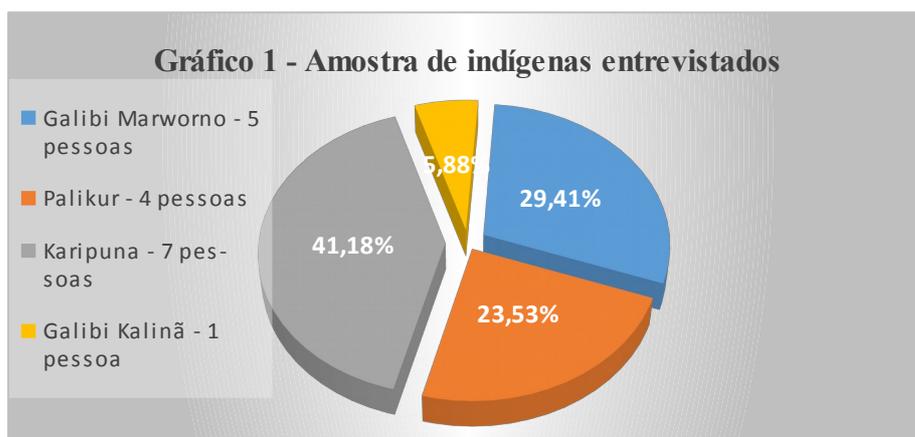
Por representar a proposta de um mestrado profissional, onde o pesquisador deve construir um produto que possa ser aplicado socialmente, a ideia inicial era de produzir um meio/mecanismo que pudesse identificar os indígenas urbanos e em contexto urbano da cidade de Oiapoque. A partir do contato com os colaboradores em campo, firmei a ideia de construção da proposta de uma cartografia social, que dialogará com o programa de regularização fundiária no bairro do Infraero, realizado pela Prefeitura de Oiapoque. A justificativa da proposta de diálogo é que parte significativa dos moradores do bairro são indígenas e a cartografia construída em

conjunto com os próprios indígenas do bairro será uma forma de identifica-los e das visibilidade para a formação de políticas públicas específicas a indígenas no bairro.

A pesquisa teve parecer favorável da Comissão de Ética e Pesquisa da UNIFAP em 27 de junho de 2019, com algumas determinações que foram rigidamente seguidas, como: ter apenas colaboradores acima de dezoito anos de idade; não produzir materiais visuais, como fotos; fazer a pesquisa apenas na cidade, não sendo autorizada a entrada em aldeias e terras indígenas; além da coleta de dados ser feita somente por meio de entrevistas. Dessa forma, a pesquisa limitou-se a uma etnografia urbana, sobretudo com os indígenas dos quais já havia iniciado contato ainda no período como acadêmico.

Ao escutar e transcrever as primeiras entrevistas nos tempos livres, percebi a necessidade de entrevistar agentes públicos não indígenas da cidade, em especial para perceber a visão de outros em relação à grande presença indígena no meio urbano. Dessa forma, as entrevistas contaram com a participação de indígenas e não-indígenas, que exercem funções ou prestam serviços que são acionados pela população oiapoquense em geral, como saúde pública (nesse caso, profissionais que não fazem parte do quadro da CASAI), polícia militar, agentes da prefeitura e agentes educacionais. O critério utilizado para a escolha dos colaboradores indígenas foi o pertencimento a uma etnia que tem terra homologada no município de Oiapoque, mas que, além disso, tivesse na cidade a base de sua vida cotidiana, como a obtenção de renda ou escolarização, por exemplo, o que torna sua estadia permanente ou lhe permite uma mobilidade intensa entre a cidade e as aldeias.

Dentre os colaboradores, contabilizamos quatorze homens e nove mulheres, totalizando a amostra de vinte e três pessoas, sendo onze homens e seis mulheres indígenas. A partir do critério estabelecido, foi possível fazer um mapeamento base dos locais de acesso e convívio, obtenção de renda, perspectivas de vida e motivações em estar na cidade de cada um dos dezessete indígenas entrevistados. A seguir, o gráfico demonstrativo das entrevistas por etnia:



Fonte: Produção de Venâncio Pereira, 2020.

Para formular as perguntas e pensar no roteiro, foi necessário o estudo de conceitos que ajudaram a guiar o percurso no campo, além do apoio teórico necessário para a interpretação qualitativa das entrevistas. No que concerne aos conceitos utilizados, destacam-se fronteira, etnicidade e nacionalidade.

3.1 ETNICIDADE E NACIONALIDADE EM FRONTEIRAS: O INDÍGENA DO OIAPOQUE INSERIDO NA CIDADE

Fronteira é um conceito que se apresenta atualmente de forma diversificada, com várias possibilidades de interpretação, sendo um campo de pesquisa bastante múltiplo. De acordo com Albuquerque *et al* (2018, p. 16), na fronteira permite-se olhares multifocais, que desafiam o pesquisador a sair de uma tradicional perspectiva de limite nacional à fronteira. Ter a fronteira como campo de pesquisa possibilita observação de forma simultânea de processos “nacionais e transnacionais, relações fronteiriças e transfronteiriças, mobilidades e controles, diferenças e semelhanças, distâncias e aproximações, conflitos e integrações, assimetrias e simetrias estruturais e conjunturais”.

Haja vista as possibilidades multifocais de se analisar fronteiras, a cidade de Oiapoque apresenta-se como um *locus* frutífero por apresentar diversas possibilidades de observação, como a fronteira geopolítica entre Brasil e Guiana Francesa, as fronteiras sociais estabelecidas pelo poder econômico de duas moedas de valor dispare no mercado, as fronteiras linguísticas estabelecidas entre a língua francesa, a portuguesa, as indígenas e as variações do francês, indígenas etc., das quais representam poder e todas as outras fronteiras estabelecidas socialmente e politicamente ao longo dos séculos entre os dois países limítrofes e os povos que neles residem/residiam.

No caso dos indígenas entrevistados na cidade de Oiapoque, as fronteiras se estabelecem no que Martins (2014, p. 134) chama de “local do conflito”, ou seja, uma fronteira do encontro, da descoberta e do desencontro. Lugar onde o

proprietário de terra ou o “civilizado” encontra o camponês, o índio, e há desencontros históricos, o conflito. Esta fronteira só deixa de existir quando “o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o outro se torna a parte antagônica do nós”. Os conflitos entre os indígenas da região, o Estado e a população não indígena, são observados anteriormente aos projetos de integração Brasil-Guiana Francesa.

Mezzadra (2015) transpõe a ideia de fronteira como “objeto” concreto (muros, linhas e etc.), típico da visão de fronteira mais tradicional. O autor, na verdade, observa a fronteira como local epistemologicamente privilegiado para observação de “práticas de fortalecimento” e “práticas de atravessamento”. A fronteira é constantemente atravessada, não só por pessoas, mas por ideias, sentimentos, agentes governamentais de segurança e, claro, pelo capital. O atravessamento e o fortalecimento da fronteira resultam, assim como em Martins (2014), no conflito. Ao sublinhar as tensões causadas pelos encontros e pela tentativa de “desencontrar” os agentes em trânsito na fronteira, Mezzadra (2015, p. 21) ressalta a ideia de “lutas de fronteira”, que se caracteriza por ocorrer:

[...] no momento em que um conjunto de práticas de “subjetivação” entra em conflito com as funções de regulação dos fluxos desenvolvidas pela fronteira, questionando o específico “equilíbrio” entre atravessamento e fortalecimento, que é o objetivo do sistema de controle daquela fronteira.

A partir disso, é importante sensibilizarmos o olhar de pesquisador para as possibilidades de se observar conflitos, estratégias e atravessamentos nas regiões fronteiriças. Essas costumam ser pensadas como lugares de disjunção, concepção constituída pelo Estado, que muitas das vezes desconsidera o papel protagonista daqueles que realizam os atravessamentos e estabelecem um contexto relacional.

Uma importante subcategoria de fronteira, “fronteira étnica”, é pensada por Barth (2000) como construída a partir de uma interação social, em que, apesar do contato de culturas diferentes, tais grupos se mantêm como unidades. Em outros estágios, essas interações reduzem as diferenças, uma vez que “[...] interação tanto requer como gera certa congruência de códigos e valores” (BARTH, 2000, p. 35). Dessa forma, apesar de existirem diferenças culturais entre os indígenas de Oiapoque e os habitantes não indígenas com os quais eles lidam, a

concordância/discordância de códigos e valores permitiu a interação entre eles, causando modificações e ressignificações entre os tratantes, ao modo particular de cada um, sobretudo no meio urbano. Neste caso, a fronteira étnica se estabelece, primordialmente, pelo contato e pelas interações sociais, e claro, pelo conflito.

A partir de “fronteira étnica”, podemos entender o conceito de etnicidade, utilizado na pesquisa. Para Barth (2000, p. 26), as dicotomias étnicas não se estabilizam no isolamento social, senão constituem-se no contato com o outro, pois “[...] as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos”. Tanto as fronteiras quanto a própria etnicidade necessitam do contato e do conhecimento do outro, apesar dos conflitos formados desde então.

Ao pensar nessas relações sociais a partir de relações de grupos, o autor retrata que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores. Ressalta-se ainda que os grupos étnicos não se formam a partir de uma cultura em comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais (BARTH, 2005, p. 16). Cultura e etnicidade são, para Barth, fenômenos que se relacionam, mas que não se pode atribuir as mesmas qualidades. Cultura seria o coletivo de práticas e conhecimentos que estão em contínuo fluxo de transformação, por diversos agentes, enquanto que a etnicidade está inserida no plano das fronteiras étnicas, em relações de poder e processos de controle. O grupo étnico, então, se insere como uma unidade social, a dizer:

Grupos sociais podem perfeitamente ter fronteiras bem definidas. Um grupo pode ser clara e categoricamente distinto de outro. Um grupo pode também ter uma participação interna uniforme, já que todos que compartilham uma determinada posição possuem direitos e deveres iguais. Além disso, os grupos podem ser estáveis, no sentido que a estrutura do grupo permanece sem mudanças através do tempo por meio de um padrão consistente de recrutamento, apesar da mudança e da substituição de pessoal. Em todos esses aspectos, o social apresenta propriedades distintas do cultural. Boa parte da confusão (e talvez também da importância premente) a respeito dos grupos étnicos surge dessa tensão entre a natureza dos grupos sociais e a natureza dos materiais culturais sobre os quais se baseia a definição de grupos étnicos como unidades sociais (BARTH, 2005, p. 17).

As perspectivas de fronteiras aqui utilizadas permitem a observação do papel protagonista dos indígenas na cidade de Oiapoque, por eles fazerem parte de um cotidiano de atravessamentos e ressignificações do espaço. As entrevistas, tal como

a literatura utilizada na primeira seção demonstram as estratégias e os planos de vida que cada indígena tece sozinho ou com seus pares, de acordo com suas perspectivas ou visões coletivas, o que demonstra que as ações na cidade não são pensadas isoladas, mas sim a partir de práticas cotidianas de atravessamento e enrijecimento de fronteiras.

No município de Oiapoque, percebemos um intenso fluxo de indígenas entre as aldeias (zona rural do município) e a cidade, especialmente pelo centro da cidade, na zona de comércio ou pelas redondezas da universidade. Por conta dessa proximidade entre as terras indígenas e a cidade, não é incomum perceber a presença dos que vivem nas aldeias e se encontram na zona urbana para motivos variados, como a compra de mantimentos, atravessamento do rio Oiapoque para a Guiana Francesa, visitas à sede da FUNAI, vendas de seus produtos e outros. Mas, para esse trabalho, interessa-nos analisar as especificidades que caracterizam os indígenas urbanos e os que se encontram em contexto urbano no Oiapoque, demonstradas a partir das amostras abaixo:



Fonte: Produção de Venâncio Pereira, 2020.

O Gráfico 2 nos dá a ideia de que o número de indígenas urbanos é muito maior do que o número correspondente aos indígenas em contexto urbano, contabilizando as cifras de 82% e 18%, respectivamente. Por se tratar de um dado colhido em loco, a partir de um roteiro de perguntas semiestruturadas, os números requerem interpretações contextualizadas, como o fato da maioria das entrevistas terem sido realizadas com indígenas que frequentam a sede da UNIFAP, o que supõe um número maior de acadêmicos, fato que nos ajuda a entender a grande incidência de indígenas urbanos como colaboradores. Outro importante dado é o de fatores atrativos da cidade, da qual compreendemos quem realiza tarefas de

obtenção de renda; estuda na zona urbana; ou realiza os dois, como pode ser observado no gráfico abaixo:

Gráfico 3 - fatores atrativos da cidade: obtenção de renda e estudos



Fonte: Produção: Venâncio Pereira, 2020.

Os números do Gráfico 3 não correspondem a amostra total dos dezessete entrevistados, pois dois dos colaboradores não se encontravam, naquele momento, realizando alguma das tarefas destacadas. Dentre as exceções citadas, Deuziléia Maciel dos Santos (idade não respondida), nascida na aldeia Tukai (quilômetro 92 da BR-156), pertencente a etnia Galibi-Marworno e formada em Licenciatura em Geografia pela UNIFAP campus binacional desde maio de 2019. No período das entrevistas, já não fazia parte do corpo discente da universidade, tampouco atuava em alguma tarefa regular para obtenção de renda. Ela vive na cidade e compartilha uma habitação própria com seu filho, uma irmã e o marido. Deuziléia informou que sua irmã é estudante de enfermagem da UNIFAP e que não vive mais na aldeia desde o início do curso, estando na cidade exclusivamente para os estudos. Em relação ao cunhado, não obtive resposta para suas funções na cidade.

Como não tem renda fixa, Deuziléia informou que se mantinha com ajuda do auxílio permanência⁴² no período de graduação, no valor de novecentos reais, mas que a principal fonte de sustento de sua família são seus pais, que vivem na aldeia. Sobre isso:

[...] eu nunca trabalhei. Desde quando eu morei aqui no Oiapoque nunca trabalhei, só estudo mesmo. Sempre fui sustentada pelos meus pais. Meus pais moram na aldeia, de vez em quando eles vêm pra cá no Oiapoque só pra receber o pagamento, minha mãe é merendeira lá da escola e o meu pai é agente de saneamento básico (DEUZILÉIA, Oiapoque, julho de 2019).

42

Sobre o auxílio, <https://www2.unifap.br/consu/?p=3400>. Acesso em 13/07/2020.

Mesmo estando na cidade desde 1997 para concluir seus estudos básicos, grande parte de seus familiares mantiveram-se na aldeia Tukai. Ao longo dos anos, Deuziléia e os parentes que partilham sua moradia, buscam na zona urbana o que não se encontra na aldeia, como a educação regular e o ensino superior, o que lhe obrigou a manter-se por mais de vinte anos vivendo regularmente na zona urbana, mesmo sem obtenção de renda formal. Não nas mesmas condições, a outra exceção do Gráfico 3 é o senhor Emiliano Gabriel, de setenta anos de idade, Galibi-Marworno, natural da aldeia Kumarumã mas também fundador de outra aldeia da qual foi cacique por dezessete anos, a aldeia Samaúma, localizada no quilômetro 83 da BR-156. Aposentado e vivendo na cidade desde agosto de 1973, senhor Emiliano é um indígena urbano, com residência própria no bairro do Planalto, mas assim como Deuziléia, atualmente não se encontra estudando nem trabalhando formalmente.

Apesar das duas situações não terem pontos em comum tão evidentes, percebemos que a condição de indígena urbano requer contextos específicos, mesmo que eles não correspondem aos estudos e a obtenção de renda: Deuziléia e Emiliano passaram a viver de forma fixa na cidade para buscar educação básica, e partir disso, seus parentes próximos também fizeram o mesmo, especialmente seus filhos. Nesse caso, mesmo não estando regularmente matriculados em uma instituição de ensino no momento da entrevista, mudaram-se para a cidade especialmente para isso e estão vivendo nela há anos.

A partir da subseção seguinte, as análises qualitativas e quantitativas irão focar nos aspectos mais bem abordados nas dezessete entrevistas realizadas em campo, a dizer: educação, redes de ajuda mútua, obtenção de renda, lazer e acesso/acionamento a serviços públicos na cidade. Tais aspectos condizem com a clareza das respostas e a importância dos temas que os próprios colaboradores demonstraram, e claro, nos dão base para entendermos o cotidiano dos indígenas urbanos e em contexto urbano da cidade de Oiapoque.

3.2 EDUCAÇÃO E REDES DE AJUDA MÚTUA

Os estudos são provavelmente a maior causa/motivação da mobilidade dos indígenas do campo para cidade, haja vista a limitação estrutural que as aldeias têm em relação a energia elétrica, profissionais formados etc., comparados à zona

urbana. O término dos estudos básicos e principalmente a busca por formação acadêmica, motivam o indígena do Oiapoque a submeterem-se ao pagamento aluguel de kitnets, morar na casa de parentes ou conhecidos ou até manter um cotidiano de movimentação entre as aldeias e a cidade.

Nos dados contidos no Censo dos povos indígenas do IBGE de 2010, o item de alfabetização entre pessoas com quinze anos ou mais é comparado com os dados presentes nos Censos anteriores, a dizer, os produzidos em 1991 e 2000⁴³, os primeiros com a presença indígena nas categorias cor ou raça. Os números demonstram significativas diferenças relativas a taxa de alfabetização entre os indígenas rurais e os urbanos, tanto nos dados gerais quanto nos dados específicos por sexo.

Gráfico 4 - taxa de alfabetização entre indígenas com 15 anos ou mais, residentes em zonas rurais



É salutar discorrer a respeito dos estudos antropológicos que destacam os Censos de 1991 e 2000 como limitados no levantamento sobre presença indígena nas zonas rurais e nas cidades, sobretudo pela metodologia utilizada para tal. De acordo

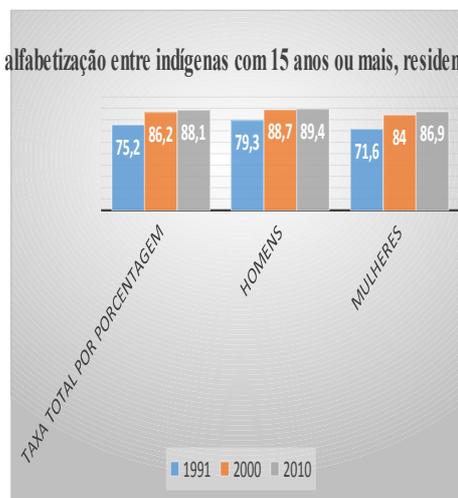
com alguns estudos (GUIRAU; SILVA, 2013; NAKASHIMA, 2009; NASCIMENTO; VIEIRA, 2015), desde 1991 até 2010, os Censos passaram por reformulações que possibilitaram critérios cada vez mais fidedignos, como a língua falada e a auto identificação, fundamentais nos estudos antropológicos e etnológicos atuais. Mesmo apresentando limitações interpretativas, os números dos Censos de 1991 e 2000 são importantes para a análise desse relatório, por apresentar dados oficiais e principalmente por oferecer parâmetros para comparações, como pode ser observado a seguir:

Fonte: adaptado de IBGE, Censo demográfico 2010.

Entre os indígenas rurais com quinze anos ou mais, os números percentuais só passaram dos 60% no Censo de 2010, apesar de observamos um importante crescimento nesse aspecto a partir dos números de 1991. Tendo em vista a ideia de evolução entre o primeiro e o último Censo citados, o documento de 2010 contabilizou os percentuais de não indígenas em zonas rurais com quinze anos ou mais para fins de comparação, onde é possível observar que eles ultrapassam 60% desde 1991 para os dois sexos, sendo os números do Censo de 2010 contabilizando 75,4% para homens e 78,8 para mulheres.

Os dados relativos à alfabetização, contabilizados entre indígenas com quinze anos ou mais que vivem em

Gráfico 5 - taxa de alfabetização entre indígenas com 15 anos ou mais, residentes em zonas urbanas



zonas urbanas⁴⁴ têm significativa mudança, especialmente ao constatarmos que desde o Censo de 2000, os números entre homens e mulheres indígenas residentes na cidade ultrapassavam 80%, além de alcançarem a marca de mais de 70% desde o Censo de 1991, números não alcançados pelos indígenas rurais em nenhum dos

44

O universo total de indígenas urbanos, com quinze anos ou mais, participantes das pesquisas foram de 52.774 em 1991; 302.546 em 2000 e 245.610 em 2010 (IBGE, 2010).

Censos. O gráfico abaixo demonstra os dados detalhados e nos oferecem base para comparação com o gráfico anterior:

Fonte: adaptado de IBGE, Censo demográfico 2010.

Os dados de alfabetização entre indígenas residentes em zonas urbanas brasileiras, com quinze anos ou mais, podem ser comparados aos dados de alfabetização dos indígenas Tzáchichas, Chachis, Kichwas e Awas, residentes em zonas urbanas do Equador. De acordo com León (2003, p. 237), as mulheres indígenas têm 28,1% de taxa de alfabetização, enquanto que os homens têm 14,5%. Nessa comparação, as taxas de alfabetização dos indígenas equatorianos urbanos em 2003 são piores do que as taxas de alfabetização de mulheres indígenas rurais, com montante de 32,3%, de acordo com o Censo de 1991, as piores taxas brasileiras registradas pelo IBGE.

A escolarização para alfabetização é um dos serviços que os indígenas do Oiapoque obtêm nas aldeias, mas as entrevistas demonstraram que o objetivo em concluir os estudos ou obter escolarização primária para os filhos, são motivos fundamentais para o indígena morar na cidade ou manter-se em frequente mobilidade entre ela e a cidade. Os números do IBGE 2010 nos dão parâmetros para comparação entre os anos anteriores, demonstrando um relativo crescimento de alfabetização total e específica por sexo entre os indígenas urbanos, corroborando com a hipótese de que, de fato, a escolarização na cidade é mais qualificada em todos os níveis, atraindo o indígena à cidade:

Gráfico 6 - escolarização como fator atrativo da mobilidade para a cidade de Oiapoque



Fonte: Produção de Venâncio Pereira, 2020.

Ao relacionar os números demonstrados pelos Censos do IBGE com as entrevistas realizadas, percebemos a importância da análise qualitativa dos dados, pois a recorrência de indígenas matriculados em escolas e universidades nas cidades brasileiras, resultam de processos tecidos por gerações de indígenas familiares ao tempo, não sendo um fenômeno individualizado. Exemplo disso é a interpretação das informações dadas por três colaboradores: Nilso Orlando, Edson Aniká e Yuri Aniká, que apesar de não estarem estudando formalmente no período da pesquisa, passaram a morar na cidade até o término dos estudos e mantiveram-se fixos nela ou em constante mobilidade entre ela e a aldeia, o que motivou a classificação deles na categoria “escolarização pessoal”. Mas, como o objetivo inicial fora alcançado, no futuro deverão estar na categoria “escolarização de dependentes”, pois, como declararam nas entrevistas, pretendem oferecer o mesmo a seus parentes, especialmente seus filhos.

Nilso Labonté Orlando, vinte e cinco anos, pertencente à etnia Palikur, nascido na aldeia Kumenê, é atualmente funcionário do projeto multilinguístico do Superfácil no município de Oiapoque, onde trabalha como intérprete, auxiliando indígenas a comunicarem-se com os funcionários do órgão. Em sua entrevista, Nilso falou sobre suas motivações em residir de forma fixa na cidade, a exemplo de seu pai, Nilo Martiniano⁴⁵. Outra característica peculiar em ambos discursos é a defesa da escolarização na cidade, mas a ideia de voltar à aldeia para compartilhar os aprendizados com os parentes. Tanto Nilso quanto Nilo deixaram claro que mesmo

45

Nilo tem sessenta e um anos, é Palikur, formado em técnico em Enfermagem e atualmente é chefe substituto do setor de fiscalização e controle de terras indígenas da FUNAI.

morando em casa própria na zona urbana desde 2009, gostariam de estar na aldeia, especialmente porque a cidade, apesar de ter emprego para ambos, é um lugar muito perigoso, com “muitas bebedeiras” em bares⁴⁶.

Apesar de expressarem incômodos com a cidade, ambos a observam como fundamental para a qualidade dos estudos, ideia que, mesmo demonstrando-se conflituosa, passa por gerações na família:

[...] pra estudar a gente sempre incentivou porque a gente sempre fala isso desde o [meu] pai, ele foi cacique vinte e poucos anos, ele foi uma liderança que formou a aldeia Kumenê, na época não tinha, então ele sempre falava pra que os jovens estudassem, se formassem porque é o futuro deles. Então até hoje nós estamos levando. O meu filho é cacique lá da aldeia, então eu sempre falo assim. A gente esse ano agora, eu vejo aparecer aqui já procurando vaga pra estudar aqui no Oiapoque por falta de muitos módulos, [que] não são levados a sério. Falta! Quando chega o oitavo ano, aí para. Não tem professor pra certas disciplinas, então o pessoal fica parado (NILO, Oiapoque, julho de 2019).

O senhor Nilo é filho de uma importante figura da história recente dos Palikur, o senhor Paulo Orlando, um dos responsáveis pela fundação da aldeia Kumenê e identificado por Capiberibe (2008) como um agente fundamental para a conversão em massa dos Palikur ao protestantismo, na década de 1960. Assim como Nilo, Nilso também ressaltou a importância de estar na cidade para sua formação e também para a escolarização de seu filho, que na época acabara de nascer. Ao ser perguntado sobre suas motivações em fixar-se na cidade, ele respondeu:

Eu fiz o ensino médio. Completei meu ensino médio, aí do ensino médio consegui um emprego aqui [...] Tô pretendendo ficar aqui mesmo pra ele [meu filho] estudar, que na aldeia ele pode estudar até a 6ª série, 8ª série. Quero que ele estude aqui pra aprender mais e falar português (NILSO, Oiapoque, julho de 2019, grifos do autor).

Com a mesma premissa de conclusão dos estudos básicos, Edson Quaresma Aniká, trinta e dois anos, indígena Karipuna em contexto urbano, mora na aldeia Manga e mantém uma rotina de mobilidade entre sua casa e a casa de sua mãe, no bairro do Planalto, zona urbana do Oiapoque. Em seus relatos, Edson falou sobre os custos para a manutenção do trânsito entre a aldeia e a cidade, o que lhe obriga a viver sozinho na casa de sua mãe de segunda a sexta-feira, enquanto passa os finais de semana com sua esposa e filhos na aldeia do Manga. Após concluir seus

46

Nilo e Nilso, assim como boa parte dos Palikur do Oiapoque, são frequentadores da Igreja Assembleia de Deus, fato que os impedem de ingerir álcool. Senhor Nilo, por exemplo, era o atual pastor da igreja do bairro Infraero.

estudos na cidade, Edson concluiu sua formação em técnico em contabilidade pelo Instituto Federal do Amapá e iniciou no projeto multilinguístico do Superfácil, assim como Nilso. Ao ser perguntado se gostaria de viver com sua família na cidade e avançar em seus estudos, ele respondeu:

Com certeza, eu pretendo fazer uma faculdade agora, se Deus permitir, eu quero fazer uma faculdade e fazer uma formação, ter uma graduação. Eu pretendo fazer assim letras [...] aqui na cidade a preocupação é muito, até porque eu já pensei e conversei com a minha esposa lá, que eu queria trazer eles todos para cá e morarmos juntos, para não ter que ficar indo e voltando para a aldeia, mas a minha preocupação maior aqui na cidade é com a violência. Porque tem muitas pessoas perigosas aqui que entram e saem, que chegam aqui e a gente não conhece nem de onde vem [...] Apesar de termos uma escola aqui da qualidade que temos, que é mais avançado a tecnologia, mas por um lado é bom e por um lado é ruim (EDSON, Oiapoque, julho de 2019).

Como observado no fragmento, Edson entende a cidade como o local onde há perspectivas educacionais para os filhos, pois foi onde ele concluiu a educação formal e conquistou seu atual emprego, posto esse que sustenta sua família na aldeia. O contraponto fica por conta dos perigos na zona urbana, que em comparação à sua casa no Manga, não oferece segurança para sua família, especialmente seus filhos, ainda pequenos.

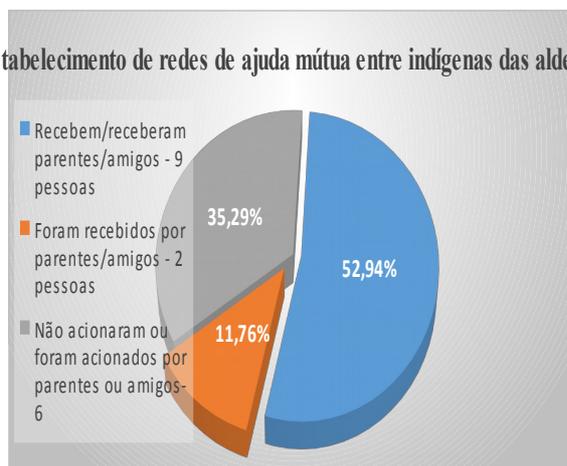
O outro exemplo é o de Yuri Aniká dos Santos, trinta e dois anos, Karipuna, funcionário da cooperativa de transporte autônomo, formado por indígenas para oferecer fretes acessíveis das aldeias à cidade, que em sua entrevista, falou-me sobre a casa própria que seus pais tinham na zona urbana, onde passou a morar desde os quatro anos de idade, tendo terminado seus estudos básicos e iniciado duas faculdades em Macapá, entre os anos de 2006 a 2011: Fisioterapia, na faculdade IMMES, e Redes de Computação, na faculdade Seama, ambas não concluídas por conta de problemas de saúde e de “indisciplina”, pois não conseguia viver sozinho na capital. Hoje, formado em Licenciatura em História pela UNIFAP Campus Binacional, disse que tem preferência pela aldeia, onde mora com sua esposa (paraense, formada em pedagogia) e um filho de quatro meses. Sua escolha se dá pela proximidade com os familiares, pelo baixo custo de energia elétrica e alimentos, e pela segurança para seu filho, argumento também citado por Edson. Porém, seu trabalho lhe obriga a estar constantemente na cidade e quando perguntado sobre a dúvida entre viver em sua casa atual ou na cidade pela educação do filho, respondeu:

Mas a mãe quer uma educação pro filho dela, como ela é pedagoga, já vê... Não, porque na aldeia, a escola lá é boa, mas a educação... Ela quer que o filho sempre evolua, né. Por exemplo, quer preparar o filho pro mundo, da melhor maneira possível. Então ela quer que ele estude desde pequeno, já quer que a criança fique numa creche, entendeu. Acostume já (YURI, Oiapoque, julho de 2019).

Na oportunidade, Yuri disse que estavam prestes a se mudar definitivamente para a cidade, pois a esposa necessitava estar em maior contato com seus familiares. A moradia escolhida seria uma casa alugada no bairro FM, próximo à radio, que será paga com os recursos advindos dos cargos que ambos exercem atualmente na prefeitura como professores. Pelo fato dos cargos serem instáveis, o plano familiar seria de passar em concurso público em Macapá, também para manter a esposa mais próxima dos parentes do núcleo familiar dela.

Em relação a Nilso, Edson e Yuri, mesmo que nenhum deles estejam estudando atualmente, todos passaram a viver na cidade para a conclusão do ensino básico e, no caso de Yuri, cursar o ensino superior. Por conta do sustento dos filhos, encontravam-se apenas trabalhando em postos fixos, mas também responderam que pretendiam garantir a educação dos filhos, da mesma forma que eles obtiveram, na cidade. A experiência na zona urbana é justificada e partilhada entre os parentes étnicos, especialmente a família nuclear, para assegurar a escolarização própria e dos dependentes. Em uma escala mais ampla, percebemos que essa prática também ajuda a garantir e a oportunizar que parentes fora do núcleo familiar ou amigos possam fazer o mesmo caminho, saindo das aldeias e passando a viver nas casas de quem tem moradia fixa ou partilhando de alugueis, o que interpretamos como uma rede de ajuda mútua. O gráfico a seguir demonstra o universo de colaboradores que fazem/fizeram parte de redes de ajuda mútua na cidade:

Gráfico 7 - estabelecimento de redes de ajuda mútua entre indígenas das aldeias e da cidade



Fonte: Produção de Venâncio Pereira, 2020.

A categoria de redes de ajuda mútua é muito importante para entendermos o grande fluxo de indígenas na cidade de Oiapoque. Falamos em rede⁴⁷, pois percebemos que em grande parte os indígenas se mantêm em grupos na cidade, dividindo casas, despesas, rendas, aluguéis etc., e para que a saída prolongada ou sazonal da aldeia seja bem-sucedida, é salutar a presença de um parente étnico ou amigo indígena que já tenha casa própria ou que já pague aluguel de uma residência ou kitnet na cidade. Outra interpretação importante para a categoria analisada é a de “ajuda mútua”, pois entre os indígenas que declararam ter recebido ajuda ou ter ajudado, foi comum escutar que eles compreendem tal prática como primordial para sua vida ou para quem eles estão ajudando naquele momento, demonstrando a ideia de viabilização mútua, ajudar para ser ajudado e vice-versa.

Em relação aos dados do Gráfico 7, o número de colaboradores que responderam não ajudar um parente ou um amigo com moradia, é da ordem de seis pessoas, e delas apenas uma respondeu ser contrária à prática. Senhor Emiliano Gabriel, acabou justificando sua posição por observar que os indígenas que vêm das aldeias para as cidades acabam sofrendo muita discriminação e marginalização, especialmente para a obtenção de emprego fixo⁴⁸. Fora o senhor Emiliano, os outros cinco que disseram nunca ter recebido alguém, alegaram isso para manter sua privacidade, ou por não ter sido solicitado, ou ainda por serem muito jovens e viverem na casa dos pais, não tendo autonomia para receber alguém.

Entre os Quéchua do Peru, as redes de ajuda, chamadas por Valdivia (2003, p. 65, tradução nossa) de “redes étnicas”, têm importância ímpar na cidade, sendo a alternativa mais viável para obter “um lugar para viver, o fornecimento de

47

A partir de Redcliff-Brown (1995; 1973), citado por Barbosa (2007, p. 20), entendemos o estabelecimento de redes como um “conjunto de relações concretas entre indivíduos e grupos sociais que que constituiria a estrutura social ou sociedade. Tais relações são consideradas ora parcialmente, remetendo a redes menores (como as relações de parentesco), ora em sua totalidade, reportando a uma rede mais abrangente que articularia todas as demais, ou seja, a própria sociedade”.

48

Como dito anteriormente, todos os indígenas entrevistados disseram entender as redes de ajuda mútua como importante para a manutenção dos indígenas na cidade, inclusive o senhor Emiliano, mesmo ele não concordando em receber ou ceder sua residência para um parente étnico ou amigo que vive nas aldeias.

informações sobre emprego, uma fonte de ajuda econômica e uma base de apoio moral”. Em outros termos, a rede é estabelecida a partir das ajudas mútuas entre indígenas da cidade e os que vêm do campo e precisam estabelecer-se, em moldes bastante similares ao percebido entre os indígenas do Oiapoque.

Outra característica importante observada nas entrevistas é a dos projetos coletivos partilhados entre os participantes das redes de ajuda mútua. O indígena que sai da sua aldeia para obter formação acadêmica/escolar ou para obter renda, carrega consigo a responsabilidade de ajudar a manter os parentes que permanecem nas aldeias, ou até mesmo em servir como exemplo para eles, que no futuro podem lançar mão da mesma prática. Dessa forma, o parente que se encontra de alguma forma estabilizado na cidade, além de servir como referência para seu parente advindo da aldeia, também tem a incumbência de retornar qualificado ao lugar de origem, viabilizando o desenvolvimento e a manutenção da vida de seus parentes étnicos em suas terras indígenas.

O papel referencial da pessoa que busca na cidade as oportunidades que não encontra em seu lugar de origem, especialmente a zona rural ou municípios/estados/países com menor nível de desenvolvimento, não é exclusividade dos povos indígenas do Oiapoque. Joseph (2015, p. 59) elucida o amplo significado que o termo diáspora representa aos haitianos, do qual pode ser atribuído à lugares, objetos e principalmente pessoas. Cumpre ressaltar que:

O termo diáspora serve como adjetivo para qualificar pessoas, além de designar a comunidade haitiana transnacional. É comum os haitianos no Haiti usarem a palavra diáspora para chamar outro compatriota que parte, reside *aletranje* (no exterior), envia remessas, etc.: *diáspora ki jan ou ye?* (diáspora, como você vai?); *sa k'ap fèt diáspora?* (o que tem feito, diáspora?); *mwen se diáspora* (sou diáspora). Essas expressões caracterizam o termo diáspora como categoria de autodesignação e de alteridade, permitindo diferenciar os que vivem *aletranje* em relação àqueles que ficam no Haiti.

“O diáspora” deve não apenas retornar ao Haiti para visitar a família, trazer objetos/produtos ou demonstrar sucesso em sua vida em outro país, mas também oferecer/viabilizar a viagem de seus parentes, para que eles possam também tornar-se *diáspora*, analisado pelo autor como uma obrigação moral. Na pesquisa de campo, não observei nenhum termo ou palavra que qualifique o indígena que sai da aldeia para a viver na cidade de Oiapoque ou em qualquer zona urbana fora das terras indígenas, mas a palavra que mais se aproxima disso seria *desaldeado*, que,

ao contrário de diáspora, é visto pelo indígena urbano ou em contexto urbano como uma classificação extremamente pejorativa e incômoda.

Nilo Martiniano, ao falar sobre a denominação *desaldeado*, declarou que persistem debates, inclusive nas reuniões das lideranças das terras indígenas do Oiapoque, pois não é do agrado de todos a vida de seus parentes nas cidades, ocorrendo descasos de funcionários da FUNAI com os *desaldeados* e muita discriminação interna, nas próprias aldeias. Dois filhos do senhor Nilo vivem atualmente em Macapá: Aldiere Orlando, quarenta e três anos e Dilza Labonté, trinta e dois anos, pertencentes à etnia Palikur, que foram morar na capital para terminar seus estudos e conseguir emprego. Quando perguntados sobre a decisão de sair da aldeia e viver em Macapá, ambos citaram o termo *desaldeado* para demonstrar incômodos e ressentimentos surgidos ainda nas reuniões das lideranças da etnia:

Na legislação específica sobre os povos indígenas, tem um item que consta assim, você pode procurar depois: quando um indígena quiser se ausentar, não sei qual o termo correto, quiser se afastar, quiser se desligar, não sei qual é o outro termo correto, ele pede pra Funai fazer uma declaração, ele assina esse termo dizendo que ele não quer mais pertencer à sua comunidade [...] então ele assina e perde todos os seus direitos, explico isso pra eles lá porque a gente nunca teve essa iniciativa pra assinar isso, então a gente tá consciente. Por isso que a gente não se considera *desaldeado* (ALDIERE, Macapá, agosto de 2019).

Mesmo os relatos demonstrando a ocorrência de conflitos internos quando da escolha de um parente em viver na cidade, a prática não deixa de ter um significado fundamental para quem fica na aldeia. De fato, não como o *diáspora* haitiano, mas o indígena urbano ou em contexto urbano oferece subsídios de apoio e um referencial para seus parentes étnicos, e isso também é observado do ponto de vista político, pois trata-se de uma pauta defendida pelos movimentos indígenas, como relatou Priscila Barbosa, Karipuna de trinta anos, acadêmica de Direito da UNIFAP campus binacional e funcionária do CCPIO, quando afirmara que estar na cidade também significava resistir as problemáticas e aos perigos que o “mundo de vocês” oferece ao dela. Sobre isso:

Eu preferia estar na aldeia. Eu queria estar na aldeia, mas tem que sair de lá justamente porque é para garantir esses espaços que nós temos hoje. Porque se a gente ficar lá, somente ali naquele ambiente, futuramente nós não teremos mais. Porque é ataque e ataque nas questões dos direitos dos povos indígenas, principalmente de olho na terra, que é da terra que a gente tira o nosso sustento. Então para preservar as futuras gerações eu venho para estudar e conhecer mais

esse mundo do não indígena e lutar com essas armas dele, e tentar que não acabe o que a gente tem hoje. Garantir que os indígenas ainda tenham um pouco o que é de direito (PRISCILA, Oiapoque, julho de 2019).

Os projetos de vida, as redes de ajuda mútua e o compromisso com os parentes que vivem na aldeia, são atribuições intrínsecas do indígena urbano e em contexto urbano no Oiapoque, mesmo que a escolha em não viver de forma fixa na aldeia lhe cause desconfortos com sua família. De fato, em todas as entrevistas, percebemos a defesa do território homologado como primordial para a manutenção da vida e da dignidade dos indígenas no município, o que pudemos vislumbrar no relato de Priscila Barbosa e de Aldiere Orlando, como demonstra o diálogo abaixo:

Olha, nós estamos esperançosos de que a gente possa levar nosso conhecimento pra ajudar nossa comunidade seja direto, seja indiretamente. Porque se a gente veio aqui com algum objetivo, pra estudar e se a gente não chegar lá e não ajudá-los, eu acho um pouco, assim... sair pra cidade sem dar retorno pra eles com apoio necessário em relação a acompanhar as ações do governo, com os benefícios, com os direitos deles. A gente pensa que é responsável nesse sentido pra ajuda-los a defender os seus direitos (ALDIERE, Macapá, agosto de 2019).

Para que os projetos e as redes possam lograr êxito, os indígenas lançam mão de ajuda mútua não só entre parentes ou amigos de uma mesma etnia, senão das outras etnias do Oiapoque. Graciliano Aniká, Karipuna de quarenta e oito anos, acadêmico do curso de História da UNIFAP, falou-me sobre como tradicionalmente recebe indígenas de diferentes etnias em sua casa própria, na “beira” da cidade. Além dele, seu filho cursa Geografia na mesma instituição e sua filha se encontra em Macapá para estudos, enquanto que sua esposa é a única que obtém emprego fixo, provendo a família e garantindo a permanência deles na cidade.

O fato de ser a provedora da casa faz com que ocorra conflitos entre ela e o marido por conta da hospedagem de pessoas de fora da família, aceitas por Graciliano. Em suas palavras: “Eu faço tanta coisa aqui que a minha esposa fica brava comigo: “tu faz tanta coisa pelos outros, mas não te dão nada”, eu falo “calma, não é assim, deixa que Deus sabe o que faz” (GRACILIANO, Oiapoque, julho de 2019). A partir do relato, percebemos que as tensões nas redes não ocorrem apenas entre as lideranças, mas também entre os familiares e amigos que moram na cidade. Apesar de importantes, as redes não estão isentas de conflitos e discordâncias, especialmente por envolverem recursos financeiros e o tempo da

estadia. Por conta da intimidade das informações, nenhum colaborador quis entrar nesses méritos nas entrevistas.

Senhor Graciliano foi quem melhor explicou sua forma de estabelecer as redes de ajuda mútua, especialmente por elucidar como oferece hospedagem a membros de outras etnias. Antes de ingressar no curso de História, Graciliano se formou em magistério junto com outros dois jovens Palikur da aldeia Kumenê, que moraram dois anos em sua casa. Ao concluírem a formação, ele incentivou-os a cursar o ensino superior oferecido pela UNIFAP. De acordo com Graciliano, os Palikur têm muitas dificuldades em adaptarem-se à cidade, pois a língua portuguesa e a timidez os impedem de desenvolver relacionamentos fora das aldeias, e por esse motivo, a oferta fora recusada. Após conversas com a família e a ajuda com alimentação e adaptação na cidade, os Palikur trocaram de ideia. Nas palavras de Graciliano:

[...] olha, a gente tá saindo de um curso, tá muito bom, nossa cabeça tá fresca, bora tentar fazer nós quatro (eu, meu filho e eles dois). Aí um “não, não quero, eu vou pra minha aldeia, vou terminar já, vou trabalhar, pegar uma vaga de professor”. Eu falei: “mas [se] tu aumentar teu conhecimento não seria melhor? E também não seria uma grande felicidade pra você que tá saindo de um curso, passar numa universidade pro seu pai?”, aí ele ficou pensando. Eu falei “vou inscrever vocês”. Aí vim pra cá pro Oiapoque, fiz a inscrição deles todinhos e entreguei, pois o menino que não queria, passou em Geografia, passou em segundo lugar e o outro também que ficou “assim”, ele fez a parte de enfermagem e passou em quarto lugar. Todos estão cursando. Aí o pai dele veio e me agradeceu muito: “olha, muito obrigado” (GRACILIANO, Oiapoque, julho de 2019, grifos do autor).

Assim como o papel de referência para indígenas que se encontram na cidade, Graciliano exerce outras funções, viabilizando serviços e a comunicação entre agentes públicos e os indígenas que vivem nas aldeias. Em seu relato, é importante observar como os parentes que vivem nas aldeias responsabilizam os urbanos e os que estão em contexto urbano, de acordo com o êxito ou não de suas demandas:

Eu acho assim, é uma grande responsabilidade de eu fazer certas coisas que eu tenho até medo de errar e depois eles mesmo me crucificar. Você sabe que a cabeça dos outros não é da gente, eles pensam de uma forma e a gente pensa de outro. Olha um tempo desse aí, eles tavam com problema de energia lá dentro do Manga e vieram me cobrar aqui, o quê que eu tinha que fazer. Só que você sabe que tem indígena que não entende, acha que a gente tá até mentindo pra eles, mas não é. A gente não é de chegar aqui no fórum e solucionar o problema, hoje em dia a CEA do Oiapoque não se

resolve mais problema aqui, se resolve lá em Calçoene. Aí você acha que aqui em Oiapoque necessita de alguém que fique pra solucionar os problemas daqui de dentro? Estamos sofrendo um grande problema de energia, não só a área indígena, também a cidade de Oiapoque [...] a gente tem que tá correndo ligando pra CEA, aí a CEA liga pra Macapá, aí depois espera vir de Calçoene. Então, eu pelo menos já sou até marcado na CEA, quando eu ligo até já sabem: “é o seu Graciliano?”, “é, sou eu mesmo”. Pra mim, graças a Deus, assim, como eu falei logo de início, tem pessoas que entendem e tem pessoas que não me entendem (GRACILIANO, Oiapoque, 2019).

Os povos indígenas do Oiapoque estão tradicionalmente inseridos no cotidiano da cidade e como pudemos perceber, as entrevistas elucidam os pontos e perspectivas que são partilhados, mas que não são vivenciados absolutamente da mesma forma. O caso citado pelo senhor Graciliano nos leva a pensar sobre a responsabilidade que é atribuída ao indígena urbano ou em contexto urbano, sobretudo por suas redes de apoio a quem chega na cidade, mas também para quem está nas aldeias, esperando resoluções de problemáticas que são partilhadas entre os oiapoquense em geral, como bem disse Graciliano. Ademais, as entrevistas realizadas nos ajudam a compreender não apenas as questões de busca por educação de qualidade e o estabelecimento das redes de ajuda mútua, senão outros fatores que foram abordados com menor intensidade pelos interlocutores, mas que fazem parte do universo de buscas, sonhos e objetivos cotidianos dos indígenas entrevistados na cidade de Oiapoque.

3.3 OBTENÇÃO DE RENDA, LAZER E SERVIÇOS PÚBLICOS

O Gráfico 3, que demonstra as tarefas mantenedoras dos indígenas na cidade, indica que a estadia fixa ou sazonal na zona urbana se torna cada vez mais uma opção plausível, mesmo que ela demande mudanças em relação à vida nas aldeias. Nas entrevistas, um ponto interessante comumente explanado pelos colaboradores foi a dificuldade em se conseguir um posto empregatício fixo, o que levou a maioria a buscar primeiro a educação e especialização, e além disso, a

opção em exercer sua função nas aldeias após a formatura, demonstrado no gráfico a seguir:



Gráfico 8 - Amostra de indígenas que citaram desejar exercer suas funções nas aldeias, após a conclusão dos estudos na cidade.

Fonte: Produção de Venâncio Pereira, 2020.

A categoria “não responderam” corresponde a um número não homogêneo de respostas dos interlocutores, revelando motivos variados, como: por já estarem aposentados, preferem viver na cidade e visitar sazonalmente sua aldeia de origem; estão esperando concurso público na cidade; já trabalham na cidade como funcionários públicos; e a resposta mais recorrente, de que pela sua formação acadêmica, não teria mercado de trabalho na aldeia. A UNIFAP Campus Binacional é a principal opção de formação acadêmica para os indígenas colaboradores, onde treze deles (76% do universo total) estudam ou se formaram pela instituição. A maior parte dos cursos ofertados são de Licenciatura, que habilita o estudante a atuar em sua aldeia como professor, mas determinadas entrevistas demonstram que alguns entendem que o mercado na cidade é mais propício, especialmente os acadêmicos de Direito⁴⁹.

Em relação a economia nas aldeias, observa-se que ela apresenta padrões estabelecidos pelos próprios moradores e membros da comunidade, envolvendo os graus de parentesco, conhecimento da terra e atendimento das demandas locais, que corroboram com a produção dos produtos agrícolas. De acordo com Luciano (2006, p. 196), as economias indígenas organizam-se “[...] por meio de complexos sistemas de produção, distribuição e consumo. As atividades produtivas dependem de consideráveis graus de especialização, mas não de profissionalização”. Para o autor, os padrões produtivos orientadores desses povos são diferentes dos padrões não-indígenas, mas não deixam de demandar domínio técnico, pois visam o bem-estar e o desenvolvimento das aldeias, não necessariamente da obtenção de dinheiro. Em observação dos povos Kikrim, da Terra indígena do Cateté, no Pará, Gordon (2006, p. 38) explica que o consumo de produtos industrializados assume

49

São eles: Priscila Barbosa, Elton Anika e Rudolph Lod. Os dois últimos, ainda não citados.

“[...] um ponto de vista no qual a perspectiva dos índios ocupa a posição de figura e não de fundo”, sendo o dinheiro um artefato incluído de forma peculiar e ressignificado no cotidiano das aldeias, bem diferente da perspectiva dos não-indígenas.

Tais literaturas nos ajudam a compreender que a comunicação entre as aldeias e as cidades são comuns no Brasil, resultando em um intercâmbio de produtos, profissionais e informações constantemente. Nesse ponto de vista, não é difícil perceber que o isolamento das aldeias, como é comumente citado por leigos, ou até a ideia citada por Nunes (2010), de florestas como “espaço natural” do indígena, está muito aquém do que foi percebido através das entrevistas, onde os colaboradores que responderam ter o objetivo de exercer suas funções na aldeia, defenderam a ideia de atuar em seu local de origem, ou para ajudar sua comunidade ou por achar que teria mais oportunidades, sem que houvesse uma quebra brusca de padrão de vida em comparação à cidade.

Dentre os que responderam que não pretendem exercer suas funções nas aldeias após a formatura, Davi Gabriel, vinte e seis anos, Galibi-Marworno e acadêmico do curso de Licenciatura Intercultural Indígena, já atua há anos na área da produção audiovisual, produzindo conteúdo próprio e para o consumo de contratantes. Davi já morou em Macapá para terminar os estudos básicos e cursou Licenciatura em Filosofia na Universidade Estadual do Amapá, mas preferiu dedicar-se a profissão audiovisual para poder ter renda. Por questão de estrutura familiar e os custos para viver na capital, optou por voltar ao Oiapoque e produzir materiais que valorizassem a cultura de seu povo e a língua materna, o kheuol. Ao ser perguntado sobre suas pretensões profissionais, falou-me a respeito das dificuldades em desenvolver um trabalho sólido em sua área de atuação, especialmente pela falta de internet e infraestrutura do município, mas que essa demanda pôde ser parcialmente sanada a partir de seus estudos acadêmicos. Em relação a possibilidade de atuar nas aldeias:

A formação que eu tô tendo hoje, ela vai me habilitar pra isso, mas como também eu percebo que é urgente uma formação muito mais ampla, que nos habilite não só pra atuar na educação escolar indígena, mas também tá atuando na própria universidade, no próprio curso Intercultural Indígena, atuando no campo de pesquisa, em diversos campos, diversas ciências pra além da educação básica, mas pensando muito nesse contexto de querer atingir de forma macro (DAVI, Oiapoque, julho de 2019).

Davi me informou que não pretende atuar de imediato como professor, pois gostaria de alcançar dois objetivos pessoais: consolidar-se no campo da produção audiovisual e continuar seus estudos, fazendo um mestrado, inclusive fora do Amapá. Neste caso específico, não há um plano de vida para atuar profissionalmente na aldeia, mas continuar na cidade de Oiapoque (ou em outra cidade) para especializar-se e trabalhar em sua área de atuação atual, fatores que não conseguiria cumprir na aldeia. Nota-se que esse objetivo é mais específico entre quem já morou ou nasceu nas aldeias e, no caso de Davi, um dos poucos entrevistados que nunca viveram em aldeias e nasceram na cidade, a perspectiva profissional está na cidade.

O caso acima relatado é de uma das poucas exceções observadas no Gráfico 8, pois a maioria respondeu ter como objetivo o retorno à aldeia como profissional graduado ou especializado, obedecendo o padrão de primeiro buscar os estudos e qualificação, depois adentrar no mercado de trabalho, posto que a competição por emprego não é favorável ao indígena. Em relação as dificuldades de se competir, diversos fatores foram citados nas entrevistas, como a dificuldade educacional adquirida nas aldeias, a barreira linguística e até os preconceitos sofridos por eles, já que os empregadores preferem contratar não indígenas.

Eliene Gabriel, vinte e seis anos, Galibi-Marworno e acadêmica de Licenciatura em Biologia da UNIFAP campus binacional, encontra-se atualmente desempregada. Em sua entrevista, afirmou que vive bem por conta de sua base familiar, já que mora com seus pais e pôde ser financiada por eles para estudar anteriormente em outros estados, como Pará e Maranhão. Quando perguntada sobre a busca por um emprego, respondeu que assim como ela, outros indígenas também encontram sérias dificuldades, sendo mais comum a atuação em postos específicos para indígenas. Acerca disso:

São poucos [os indígenas que conseguem emprego na cidade], exceto os que tem nível superior em alguma outra área que eles possam ocupar um cargo de confiança. Geralmente, eles trabalham na Funai ou na CASAI, mas assim, se não tiver uma formação é muito difícil conseguir, por exemplo, de vendedor, de auxiliar de alguma coisa. É muito difícil na cidade em questão da discriminação (ELIENE, Oiapoque, julho de 2019, grifos nossos).

Ponto muito importante para a compreensão da escassez de postos empregatícios entre os indígenas urbanos e em contexto urbano no Oiapoque, é o

que Eliene frisou sobre quais postos geralmente são ocupados por eles. De acordo com ela, os postos mais comuns são os que estão direcionados ao público indígena, como cargos FUNAI e na CASAI. Porém, esses postos não conseguem absorver a totalidade de indígenas que necessitam de meios para obter renda na cidade, o que não modifica o panorama de desemprego. Além de Eliene, Rosineide Narciso (idade não revelada), Galibi-Marworno, acadêmica do curso de Licenciatura Intercultural indígena da UNIFAP campus binacional, também relatou informações muito importantes sobre as dificuldades de obtenção de emprego entre os indígenas, sobretudo quando perguntada a respeito das atividades de seus filhos:

Eu tenho três filhos, são tudo casado, moram aqui na cidade. Tenho uma filha que se formou aqui também, ela é professora, se formou em professora de Letras, língua estrangeira e ela é casada também. E o meu filho tá concluindo o curso aqui, o Intercultural, mas já tá trabalhando na Aldeia Kumarumã, ele voltou, ele tem uma afinidade muito... Ele se encontra na aldeia, tá pra lá [...] eu tô achando difícil [emprego na cidade], porque eu tô baseando pela minha família, pela minha filha que já se formou, já tá com currículo e até agora nada, ela que tem conhecimento né?! Nada! (ROSINEIDE, Oiapoque, julho de 2019, grifos nossos).

Dona Rosineide explicou-me que a opção em voltar para aldeia era pela emergente oferta de emprego, já que pela formação dos filhos, a outra opção seria um contrato na prefeitura ou concurso. Além dessas informações, consta que a interlocutora é uma das exceções em relação ao posto empregatício que ocupa, que, no seu caso, é como agente comunitária de saúde na UBS do bairro do Planalto. Em sua trajetória de vida, disse-me que em 1997 perdera um filho recém-nascido em um incêndio na aldeia Kumarumã, lugar onde nasceu. O acidente lhe fez buscar alternativas na cidade, para tratar-se da depressão. Sobre sua trajetória profissional na cidade:

[...] eu voltei a estudar, daí eu não parei mais. Consegui contrato pela prefeitura, fui trabalhar com não-indígena lá no Cassiporé, trabalhar com educação infantil. Quando eu voltei pra cá, tava tendo em 2002 uma prova de teste-seleção, cientista, aí na prefeitura que tava na época o... Tava montando o PACS né, que era outro contexto, tava montando o PACS pros agentes de saúde, né. Me inscrevi e eu passei, tirei em primeiro lugar, concorri com os não-indígenas. Eu fui a única indígena que tirei primeiro lugar, aí do qual eu fiquei no Planalto e eu tô até hoje, 17 anos (ROSINEIDE, Oiapoque, julho de 2019).

Ter sido aprovada no processo seletivo para agente comunitário de saúde, disputando com não indígenas, é um feito que orgulha dona Rosineide,

demonstrando que tais postos de emprego não são comumente ocupados por indígenas no Oiapoque. No universo dos dezessete entrevistados, os doze que disseram ter renda própria, apenas quatro não ocupam cargos ou postos de emprego que não são específicos para indígenas⁵⁰, sendo eles, além de Rosineide: Érlis Karipuna, atual vice-prefeito do Oiapoque; Élton dos Santos, atual secretário de educação do município; e Rudolph Lod, com contrato de agente administrativo na prefeitura.

A falta de empregos formais acaba resultando em limitações nas possibilidades aquisitivas na cidade, questão bastante presente nas entrevistas. Quando relacionado aos salários obtidos, percebemos que o padrão era de um salário mínimo, como respondido por Iza Maciel, Edson Aniká e Nilso Orlando, todos pais ou mãe de família e atualmente funcionários do projeto multilinguístico do Superfácil, e Rudolph Lod, citado acima. A limitação no poder aquisitivo também se mostra no acesso a locais de lazer na cidade, onde nem todos acessam bares, restaurantes⁵¹ etc. com frequência, estabelecimentos esses que acabam tendo um fluxo maior de estrangeiros. Sobre os locais o público alvo dos empresários e comerciantes de Oiapoque:

[...] foi possível perceber em Oiapoque/AP que seu empresariado, principalmente do setor comercial, tem a preocupação de oferecer produtos e serviços que interesse à comunidade estrangeira, em especial franceses que moram na Guiana Francesa, entre outros que circulam pela cidade. Como exemplo cito os empreendimentos da área de entretenimento, tal como um estabelecimento de boliche, que para uma cidade interiorana e afastada espacialmente de outras cidades mais industrializadas, como Macapá/AP e Santana/AP, não visa atender o público dessas localidades (SILVA, 2019, p. 125).

Os preços inflacionados pelo Euro e a perspectiva de um público alvo estrangeiro, fazem com que os locais de lazer na cidade de Oiapoque sejam pouco

50

Além dos quatro citados, Davi Gabriel faz sua renda mensal produzindo conteúdos audiovisuais, como já comentado. No universo dos doze entrevistados que têm renda fixa na cidade, ele é a única exceção, como autônomo. Todos os outros são contratados ou concursados de empresas, cooperativas ou instituições.

51

Como veremos na tabela 1, os lugares que demandam gastos com comidas e bebidas não têm grande circulação de indígenas. Porém, ao circular pela cidade, é comum observar indígenas nos Mini Box e comércios de pequeno porte, sobretudo ingerindo bebida alcoólica. Essa informação é importante para contrastar com as entrevistas, mesmo que estes indígenas não tenham sido colaboradores da pesquisa e também não estejam definidos nas categorias *urbanos* ou *em contexto urbano*.

acessados pelos indígenas. Dessa forma, foi necessário incluir perguntas que revelassem os locais e as motivações para que os interlocutores buscassem entretenimento na cidade, e delas obtivemos um panorama que corrobora com o cenário de escassez de postos de emprego ou formas de obtenção de renda, demonstradas no gráfico abaixo:

Tabela 1 – Lugares que os indígenas urbanos e em contexto urbano acessam para diversão, lazer e descanso

Lugares citados nas entrevistas Quantidade de interlocutores que citaram o

	local
Aldeias	8
Balneários	4
Praça	3
Igreja	2
Restaurantes	2
Bares	1
Pizzaria	1
Guiana Francesa (visitar parentes)	1

Fonte: Produção de Venâncio Pereira, 2020.

O critério utilizado para catalogar cada informação foi a resposta dada pelos interlocutores, quando perguntados se tinham lugares preferenciais para lazer, descanso ou passeio na cidade. Três colaboradores não responderam à pergunta, alegando não ter nenhum lugar para esses fins, nem mesmo a aldeia, o que não significa que eles não as frequentam, já que os três são indígenas em contexto urbano, ou seja, moram na aldeia mas tem seu cotidiano na cidade.

Os dados da Tabela 1 complementam o que foi dito anteriormente, a respeito das dificuldades de obtenção de emprego e a baixa possibilidade de compra que os indígenas urbanos e em contexto urbano vivenciam, em sua maioria. Nota-se que os locais de acesso para lazer, descanso e diversão menos citados são aqueles que necessitam de um gasto maior ou podem ser considerados supérfluos, onde geralmente são os não-indígenas e estrangeiros que frequentam, como pizzarias e bares. O local mais citado foi a aldeia, mesmo que os custos para a viagem sejam caros e nem sempre haja a possibilidade financeira de custeá-las. Nos relatos de Edson Aniká, um dos três indígenas em contexto urbano entrevistados, as informações dão conta das dificuldades em conciliar o salário com a mobilidade semanal para as aldeias. Quando perguntado sobre as possibilidades de custeios a partir do seu salário atual:

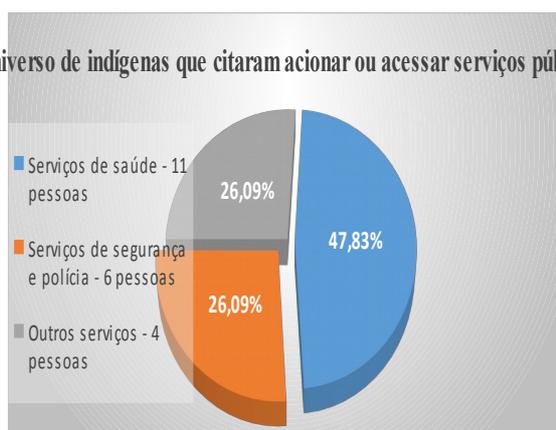
Não é aquele salário alto [o recebido no programa multilinguístico do Superfácil], mas dá para a gente sobreviver, com certeza, pagar as nossas contas direito, comprar as alimentações das minhas crianças e levar. Apesar de que é caro o transporte, a gente vai e volta no final de semana, a gente gasta muito (EDSON, Oiapoque, julho de 2019, grifos nossos).

A perspectiva de lazer, descanso e diversão para a aldeia pode ser observada de várias formas. Os interlocutores que a citaram, informaram que a facilidade de se obter alimentos e espaço para hospedagem, compensam os gastos da viagem, além da segurança para as crianças, a presença dos familiares e as festividades comemoradas pelo seu grupo étnico.

De acordo com o critério construído para a categorização *urbanos* e *em contexto urbano*, o último seria o indígena que mantém maior contato com as aldeias, pois sua moradia seria nela, porém, é importante ressaltar que os pontos positivos em frequentá-las e manter-se presente nelas, foram aspectos também citados pelos interlocutores pelos os urbanos. Neste sentido, não é difícil perceber que a cidade e a aldeia correspondem a paralelos bem definidos no cotidiano dos indígenas: na aldeia, tem-se o espaço, o sossego, a segurança e os familiares para reproduzir os aprendizados, mas há atrasos, sobretudo em relação ao acesso à educação e saúde de qualidade; enquanto que na cidade, tem-se oportunidade de estudos, atendimento de saúde em postos mais bem equipados e obtenção de renda fixa, mas também há as drogas, a bebida, a insegurança e a discriminação.

Os últimos aspectos analisados são os de acesso e acionamento a serviços públicos na cidade, considerado um diferencial relevante no paralelo cidade-aldeia pelos indígenas. As perguntas nas entrevistas foram direcionadas à compreensão da necessidade, facilidade e recorrência desses acionamentos, que poderiam ser de serviços, como: educação (escolas de ensino básico e universidade), saúde pública (em UBS e hospital, fora das orientações da CASAI) e segurança pública (policimento e bombeiros), como pode ser observado a seguir:

Gráfico 9 - Universo de indígenas que citaram acionar ou acessar serviços públicos na cidade.



Fonte: Produção de Venâncio Pereira, 2020.

Nos dados apresentados no Gráfico 9, cada interlocutor foi perguntado se acessava ou já havia acessado algum serviço público na cidade e qual a sua visão acerca desses serviços, se eram bons, importantes em seu cotidiano e se para esse acesso, havia alguma dificuldade burocrática. As respostas não foram contabilizadas de forma individual, pois os interlocutores poderiam acessar todos ou nenhum desses serviços, ou algum outro serviço que não estivesse no roteiro de entrevista⁵², de acordo com sua necessidade e de sua família.

As perguntas não eram específicas sobre quais serviços eram acionados, o que resultou em uma diversidade de respostas. Nessa perspectiva, as informações dialogam com as entrevistas desenvolvidas com agentes servidores públicos, nas áreas da saúde, segurança e administração do município, que nos ajudam a compreender como os indígenas observam o cumprimento, ou não, de seus direitos na cidade. O serviço de saúde foi o mais citado pelos interlocutores, sendo o serviço com maior de maior procura entre eles. Em relação as situações em que a saúde é acionada, as informações dão conta de que a procura por atendimento comum é mais recorrente do que o atendimento mediado pela CASAI⁵³.

Quando perguntada se acionava os serviços de saúde pública na cidade de Oiapoque, Deuziléia respondeu que “[...] sempre que eu procuro fazer uns exames, procuro mais o hospital como todo mundo, geral. Eu vou, marco minha consulta, dificilmente eu vou na CASAI fazer. Eu vou mais eu mesmo, se eu quiser eu vou marco minha consulta, faço minhas coisas (DEUZILÉIA, Oiapoque, julho de 2019).

52

Todos os dezessete interlocutores responderam utilizar algum dos serviços destacados no gráfico, sendo a categoria “outros serviços” aqueles que seriam acionados com menor frequências, como a FUNAI, Museu Kwahi, prefeitura e outros. Por não obter maiores explicações em campo, optei por não dialogar com esses dados.

53

As Casas de Saúde Indígena são instituições de apoio a quem necessita de atendimento médico em zonas urbanas e em municípios de referência. De acordo com o documento “Política nacional de atenção a saúde indígena”, essas instituições “deverão estar em condições de receber, alojar e alimentar pacientes encaminhados e acompanhantes, prestar assistência de enfermagem 24 horas por dia, marcar consultas, exames complementares ou internação hospitalar, providenciar o acompanhamento dos pacientes nessas ocasiões e o seu retorno às comunidades de origem, acompanhados das informações sobre o caso” (BRASIL, 2002, p. 15).

Dos onze colaboradores que disseram procurar serviços de saúde, outros nove fizeram comentários como o de Deuziléia, explicando que preferem enfrentar as filas comuns do que receber atendimento preferencial mediado pela CASAI. Nenhum justificou a escolha a partir de uma concepção pessoal sobre o referido órgão, mas alguns relatos dão conta de desconfortos em relação ao cumprimento de seus direitos como indígena, vivendo na cidade:

Acho que a gente deve ter os mesmos direitos aqui na cidade do que na aldeia. Quando a gente sai da aldeia eles falam assim pra gente “você vai pra cidade, as pessoas que estão aqui”... por exemplo, lá, quando a gente vai pra CASAI, eles falam que a preferência é daquela pessoa que mora na aldeia. Então acho que isso não é certo, a gente tem que ter os mesmos direitos do que as pessoas que vivem na aldeia. Então é isso que eu acho (DEUZILÉIA, Oiapoque, julho de 2020).

Para Deuziléia, a prioridade do indígena que vive na aldeia em detrimento ao indígena urbano e em contexto urbano, causa-lhe indiferença, por afirmar que há desprestígios na atuação da CASAI para com quem não vive na aldeia. Além dessa problemática, o tratamento dos profissionais de saúde também foi um fator lembrado nas entrevistas:

[...] creio que existe ainda preconceito, principalmente no meio ambiente do hospital. Eu ouço muitas reclamações dos indígenas, é o que eu tenho propriedade para falar, porque eu já acompanhei algumas faltas de respeito lá com o indígena, do “ah deixa lá” ou então “ah não entendo a língua, então não chego perto”, mas é algo que a gente está quebrando agora com algumas políticas que a gente está tentando que sejam implantadas até dentro do município (PRISCILA, Oiapoque, 2019).

De acordo com Priscila, os constrangimentos ocorrem pelo despreparo dos agentes e profissionais de saúde do município, que estariam sempre condicionados a presença de um funcionário da CASAI para mediar o atendimento médico. Em seu juízo, os problemas de falta de tradutores ou de médicos, técnicos e enfermeiros que tenham preparo prévio, só seriam sanados mediante atuação e profissionalização de indígenas para atuação na área da saúde, uma vez que, parafraseando Priscila, “índio entende índio”. Graciliano também relatou experiências de despreparo entre funcionários da saúde, mas em sua concepção, o oiapoqueense em geral sofre com isso:

[...] “olha, o médico é isso”, “olha, o médico me apalpou”, como acontece muito aqui no Oiapoque eu vejo muito essas reclamações. Aqui na cidade eu ouço, não só por indígenas, mas por pessoas

daqui mesmo, “olha não gosto daquele médico, porque aquele médico faz isso, aquele médico faz aquilo”. Comigo mesmo já chegou a acontecer e com a minha filha, quando a minha filha teve, ela tem problema de glúten, levei ela no posto, chegou lá no hospital o médico disse assim “quantos anos ela tem?”, “ela tem 16”, “ah, então ela pode ficar só ela aqui”, negativo, que eu já conheço, como diz o quadro dele me termos de outras coisas que fala, eu disse “não, então ela não vai ser consultada por você, vai ser consultada por outro se tiver, senão eu vou levar de volta”. Aí veio uma enfermeira, ela faz parte de um outro lado, lá da parte do hospital, ela disse “calma, o senhor não vai, vou conseguir outro médico”. Foi lá conseguiu outro médico, muito bom, muito bacana, graças a Deus e consultou a minha filha (GRACILIANO, Oiapoque, julho de 2019).

Em seu relato, Graciliano informou sentir-se mais seguro com os atendimentos de saúde realizados nas aldeias, pois os profissionais que são direcionados a elas são mais preparados para trabalhar com os indígenas do que os agentes de saúde da cidade. Porém, por fatores estruturais, os atendimentos mais complexos devem ser realizados na cidade de Oiapoque ou em Macapá.

Os comentários negativos por parte do usuário, também foram reproduzidos por Rudolph Lod, Galibi-Kalinã de vinte anos e acadêmico do curso de Direito da UNIFAP Campus Binacional. Para ele, as instituições públicas são acessíveis ao indígena na cidade, mas isso não impede que os conflitos entre os agentes e o usuário do serviço não seja recorrente, especialmente em escolas e UBS/hospitais, onde eles devem dividir as atenções com não-indígenas. Em seu relato, informou-me que “na escola, até mesmo no hospital. Disseram assim: “não, não é aqui que tu vai” [pois a CASAI deveria ver acionada antes que ele fosse ao hospital]. Até na saúde, “mas aqui não é pra todos?”. E aí, já senti dificuldades com relação a isso” (RUDOLPH, Oiapoque, julho de 2019, grifos nossos).

A perspectiva apresentada por Rosineide, é a do profissional que tem seu cotidiano de trabalho no ambiente da saúde pública na cidade de Oiapoque. Os relatos dão conta de uma relação de conflitos entre os profissionais indígenas com os não-indígenas, que, de acordo com ela, mostra-se:

Até mesmo no posto de saúde. Antes eu ficava muito calada, só na minha, mas sempre eu falo que, quando começam a falar de indígena: “olha, eu estou aqui”. Aí “não, não, não”, “já estou aqui, olha muito bem o que você vai falar”. Eu sempre falo assim, porque se eu estou aqui, eu sempre falo: “se eu estou aqui, eu não entrei pela janela”. Aí sempre tem aquele tom de ironia, de discriminação, eu acho que isso, 17 anos de campo mas ainda sinto na pele o fato. Eu não nego que eu sou indígena, por onde eu me identifico que sou indígena e pronto, não porque eu tô morando há quase 30 anos na cidade eu vou dizer “não sou indígena”, eu sou indígena, eu conheço

a minha origem, eu sei da onde eu vim (ROSINEIDE, Oiapoque, julho de 2019).

Como contraponto dos diálogos realizados com os indígenas urbanos e em contexto urbano no Oiapoque, alguns agentes de saúde da cidade também foram solicitados. Duas entrevistas foram realizadas para compreender as dificuldades e a realidade dos agentes de saúde no exercício dos cuidados com os indígenas na cidade de Oiapoque. Jennifer Bárbara Costa, não-indígena de vinte e cinco anos, enfermeira da Estratégia Saúde e Família no bairro do Infraero, relatou-me que a procura por atendimento médico é bastante comum no bairro, sobretudo para coceiras parasitoses e exames e tratamentos bucais entre indígenas. Na oportunidade, informou sobre o protocolo de atendimento com indígenas que são acompanhados pela CASAI e os que procuram atendimento por conta própria:

Geralmente quando eles vão, eles se identificam como moradores do bairro, inclusive a maioria deles que vão para a UBS já são realmente moradores de lá, já tem residência fixa aqui. E os que não são daqui, é que são ainda de aldeias, eles vão, mas com o pessoal da CASAI. E aí eles vão primeiro para a CASAI e da CASAI eles dão apoio, eles levam nos carros deles, deixam lá. A gente sempre deixa duas vagas para cada indígena, para fazer a consulta, seja a consulta de enfermagem, de medica ou da saúde bucal, e aí ao termino da consulta o pessoal da CASAI vai e retorna para buscar eles, mas fora esses indígenas que vem de retorno da CASAI, eles sempre vão como “pessoas”, mesmo, como nós aqui, os moradores daqui do município (JENNIFER, Oiapoque, julho de 2019).

Jennifer também foi perguntada sobre a preparação profissional para a prestação de atendimento ao público indígena, mas as informações dão conta de que desde a sua admissão no Programa Estratégia Saúde e Família (iniciada em 2018), nunca haviam passado por treinamentos ou formação específicos. A segunda entrevista com funcionários da saúde foi realizada com Luciana Duarte, técnica em enfermagem de trinta e sete anos, não-indígena, funcionária da UBS do bairro central, onde também fora relatado que os atendimentos diferenciados nas unidades de saúde só ocorrem mediante presença de agentes da CASAI, o que acaba sendo restrito aos indígenas que vivem nas aldeias:

Não, não, preparo nenhum, não. É normal, a gente trata os indígenas como população normal, a única orientação que a gente tem é sobre demanda, que a gente trabalha sob demanda daqui dos nossos médicos, que o direito da CASAI são três vagas, então é o direito deles, então todos os dias três índios tem direito a consulta medica, mas fora isso não tem nenhum tipo de preparo, é normal tanto o indígena como o não indígena o tratamento é o mesmo (LUCIANA, Oiapoque, julho de 2019).

De acordo com Leal Martins (2017), nem mesmo o preparo acadêmico se mostra suficiente ao profissional da saúde no Brasil, quando ele tem que atuar nas aldeias, sendo a principal problemática uma profunda limitação de uma formação intercultural. Mesmo sem formação adequada no exercício da função, Jennifer e Luciana, em momentos distintos, explicaram que nunca vivenciaram constrangimentos com indígenas, pois o tratamento igualitário prestado entre eles e os não-indígenas, é bem recebido entre o público indígena.

O setor educacional também recebeu bastante destaque nas entrevistas. Como demonstrado no gráfico seis, os estudos são fatores de motivação para os indígenas viverem na cidade ou manterem-se em constante mobilidade entre a cidade e a aldeia, seja para qualificação pessoal ou para os estudos de parentes, sobretudo os filhos pequenos. Nesse contexto, a UNIFAP Campus Binacional se destaca como a instituição de maior procura entre os interlocutores, como já comentado anteriormente. Porém, as escolas municipais e estaduais da zona urbana de Oiapoque também recebem regularmente um importante número de alunos indígenas.

Dentre as entrevistas realizadas no campo educacional, Nilton Wellis (idade não respondida), professor de História e atual diretor da Escola Municipal Maria Leopoldina, que recebe alunos de sextos a nonos anos do ensino fundamental anos finais, relatou o cotidiano de dificuldades que a escola teria com os alunos indígenas, sempre ressaltando a falta de presença dos pais e responsáveis no ambiente escolar. De acordo com o diretor, há uma significativa e tradicional presença de crianças indígenas na escola, com uma estimativa de quinze a vinte alunos em um universo de mil e duzentos e trinta, mas não apresentou documentação que pudesse comprovar os números. Nas palavras de Nilton, identifica-se um aluno indígena a partir de sua forma de portar-se na escola⁵⁴, pois:

São bem diferentes dos outros alunos, dos brancos, como eles falam. As dificuldades são enormes para lidar com eles devido ao diálogo, devido a presença da família que não tem, é muito raro. Devido os

54

Em relação a identificação do aluno realizada empiricamente pelos profissionais da escola, Nilton nos informou que os professores recebem uma demanda importante de indígenas que apresentam características de especificidades psicopedagógicas, das quais não apresentam laudos médicos que ampare uma prática pedagógica específica. É importante ressaltar que o diretor não especificou quais seriam as especificidades, senão a falta de preparo geral da escola para o recebimento de alunos com tal perfil.

plantões pedagógicos que não vem, e o pior de tudo é que eles vêm de uma cultura diferente da nossa e aí eles não se inserem e não tem dialogo de volta, dificilmente eles falam e o entendimento é muito pouco [...] a gente recebe alunos indígenas que estudavam nas próprias comunidades, com acúmulos, que não tem nota, que não tem regência, que não tem documento, é muito difícil. Porque a escola, ela não pode criar isso para o aluno, isso aí é uma questão de família, é uma questão de orientação familiar, é uma questão dos órgãos representantes deles, que eles têm bastante. É uma providencia que eu acho que tem que ser tomada por eles, e aí vem para a escola e a gente recebe às vezes o aluno com uma declaração de que ele é indígena e já estudou o primeiro ano, segundo ano, terceiro ano, quarto ano, quinto ano, sexto ano, aí vem para as etapas e não tem nada (NILTON, Oiapoque, julho de 2019).

Os déficits educacionais e as problemáticas relacionadas ao distanciamento dos pais e responsáveis em relação ao cotidiano escolar, foram questões também citadas por Robson Maciel, não-indígena de quarenta e quatro anos, diretor adjunto da Escola Estadual Joaquim Nabuco. Os indígenas correspondem a um contingente muito importantes de alunos, sendo que a instituição teria realizado um levantamento da presença deles, mas que não pôde ser disponibilizado para a pesquisa⁵⁵. Para o diretor, o principal transtorno vivenciado na escola seria:

[...] que os pais enviam as crianças pro centro daqui, pra área central de Oiapoque e permanecem lá na comunidade indígena. Então é essa distância que atrapalha um pouco nossa relação, nossa comunicação com os pais. Geralmente, eles mandam os filhos pra cá pro centro de Oiapoque pra estudar e eles moram na casa de parentes deles e há casos que os parentes não dão muita atenção pra esse aluno, não dão muita atenção pra escolarização desse aluno. E isso dificulta muito porque às vezes o aluno indígena ele apronta alguma coisa errada aqui na escola ou alguém comete alguma coisa contra ele, a gente liga pra essa família e não vem ninguém representar o aluno (ROBSON, Oiapoque, julho de 2019).

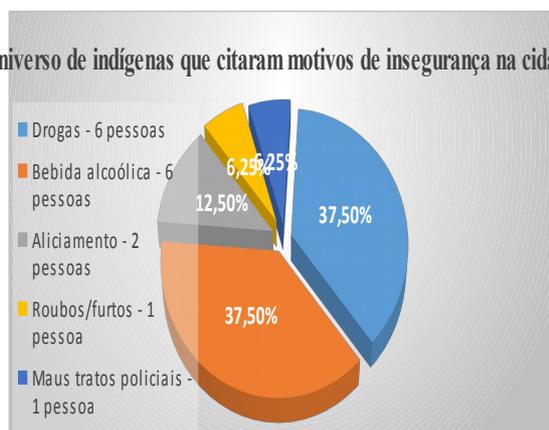
Quando questionados sobre preparação ou a construção de currículos, práticas docentes e estratégias educacionais que incluíssem os alunos indígenas, sobretudo no uso de línguas maternas, ambos diretores responderam que nunca participaram nem presenciaram programações dessa natureza. Em relação a outras escolas que, de acordo com os interlocutores entrevistados, teriam um número considerável de alunos indígenas, como a Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva, não tinham funcionários administrativos e nem representantes no período da realização da pesquisa de campo.

55

De acordo com Róbson, o levantamento foi feito por um secretário da escola, que estava em período de férias naquele período. O mesmo iria enviar-me o documento após o fim desse período, mas nunca o fez.

Os campos educacionais e de saúde foram revelados como importantes no cotidiano dos indígenas vivem em cidades no levantamento das literaturas empíricas, utilizadas na primeira seção. A pesquisa de campo acabou comprovando a relevância desses serviços públicos, pois os interlocutores citaram o acionamento desses serviços, dos quais fazem parte do paralelo entre as aldeias e as cidades e, como já explicado nesta seção, são fatores relevantes para as escolhas cotidianas dos entrevistados. Porém, o campo revelou outro importante aspecto citado pelos indígenas, do qual transforma a cidade de Oiapoque em um local de cuidados diários, bastante distintos em comparação ao encontrado nas aldeias, que seriam os aspectos de segurança pública. O gráfico abaixo demonstra o universo de indígenas que opinaram sobre as inseguranças e as ponderações que devem fazer ao viver ou manter-se em mobilidade na cidade:

Gráfico 10 - Universo de indígenas que citaram motivos de insegurança na cidade de Oiapoque



Fonte: Produção de Venâncio Pereira, 2020.

Os receios em viver na cidade são variados e alguns deles foram relatados nas entrevistas. Como já mencionado, tais motivações fazem parte de um universo de motivos que tornam a cidade um local muito diferente em relação a aldeia, dentre tais diferenças, um número considerável de relatos voltados ao uso e ao perigo de acesso a drogas ilícitas e bebida alcoólica. É importante ressaltar que apesar das entrevistas apontarem para tais informações, poucos colaboradores relataram ter sofrido situações como essas, ou com algum parente étnico próximo, pois nas palavras de Graciliano, Yuri e Emiliano, por exemplo, a cidade de Oiapoque ainda tem determinadas seguranças, se comparada à Macapá ou a cidades maiores. Em relação a casos ocorridos com parentes próximo, Nilso respondeu-me: “Faço exemplo do meu irmão, porque ele é assim também, tá se envolvendo com isso, bebida alcóolica. Na aldeia ele não era assim, mas quando ele chegou tava se

envolvendo com isso” (NILSO, Oiapoque, julho de 2019). Apesar de ter sido o único a informar sobre casos ocorridos em sua família, podemos concluir que pelo incômodo da situação, outros colaboradores podem ter preferido não comentar sobre casos como esse, uma vez que Aldiere, Dilzete e Nilo, irmãos e pai de Nilso, não citaram o fato.

Em relação aos aliciamentos, Rosineide relatou-me que a praça central da cidade seria um lugar de encontro de gentes que chegam e que saem do município e tal rotatividade acaba atraindo pessoas desconhecidas e perigosas. No caso relatado por ela, é corriqueiro situações envolvendo aliciamento de crianças que saem das escolas, como a Maria Leopoldina, e que estão voltando sozinhas para as casas. A partir do ocorrido vivenciado por amiga, ela passou a não permitir que suas netas voltassem sozinhas da escola para casa. De acordo com ela: “há três meses atrás a minha colega, agente de saúde, a filha dela foi aliciada perto da praça, ela tava esperando a mãe pra ir buscar ela, saiu, afastou da escola, foi um senhor lá insistindo que ia levar ela pra casa, já passando a mão na costa, a menina morreu de medo [...] (ROSINEIDE, Oiapoque, julho de 2019). Já em relação a atuação de agentes de segurança pública, especialmente os policiais, a maioria dos colaboradores informaram sobre uma boa relação com os indígenas, sendo a única exceção o relato de Eliene, de um assassinato ocorrido em 2015 na cidade:

Já aconteceu um fato aqui na cidade de um indígena que foi assassinado por um PM e foi uma situação bem difícil, porque o indígena foi enterrado como indigente e as aldeias vieram pra cidade pra fazer um protesto e foi bem revoltante, na realidade. E depois a justificativa foi que ele havia assassinado o indígena pelo fato de ser indígena (ELIENE, Oiapoque, julho de 2019).

De fato, a segurança pública apresentou-se como um aspecto de menor importância para o cotidiano dos indígenas entrevistados, por não ser um serviço corriqueiramente acionado, mas que fora ressaltado como necessário, pois as inseguranças são diárias. Para a compreensão do ponto de vista de um agente da segurança, fora realizada entrevista com Átila Rodrigues, não-indígena de trinta e oito anos, delegado da Polícia Militar de Oiapoque que estava no plantão. Em sua visão, se comparado ao número de crimes ocorridos na cidade, os praticados ou sofridos pelos indígenas constituem uma minoria, mas não deixam de ocorrer. Dentre os casos sofridos por indígenas:

[...] eu fiz uma prisão agora esses dias de um sujeito que estava prostituindo uma índia, menina de 15 anos de idade. Ofereceu a ela uma quantidade de duzentos reais para manter relação sexual. Aí a irmã dela disse que ela saiu de casa no sábado recente agora, dia 06, eu acho, e na noite do domingo a irmã veio aqui fazer um boletim de ocorrência que a irmã tinha saído com um cara e sumiu, localizando a casa do sujeito. [Ele] tava com a menina e ela [a indígena] falou que ele ofereceu 200 reais para manter relação sexual. Ele foi autuado em flagrante. O autor não era indígena, era a vítima [indígena], no caso (ÁTILA, Oiapoque, julho de 2019, grifos nossos).

De acordo com Átila, não há treinamentos que orientem o trato de agentes de segurança pública com os indígenas na cidade, mas por haver uma vulnerabilidade social entre os indígenas, a polícia busca o apoio da FUNAI em casos de crimes cometidos por eles, o que o interlocutor chamou de “gentileza”, pois não haveria alguma lei ou determinação que obrigue o acionamento da instituição em situações criminosas. Sobre isso:

Não, assim, preparo específico, não. Mas assim, na prática eu acho que seria importante se tivesse, mas isso também não inviabiliza o trabalho. A gente tem sempre esse cuidado de tanto de nós aqui do Oiapoque, como colegas de outros municípios também, estar sempre debatendo sobre isso, e sempre é... privilegiar que tenha um representante da FUNAI representando, até para que o índio se sinta seguro e confiante no trabalho da gente, que a polícia por si só já causa um certo temor na pessoa, mas a gente busca essa aproximação, embora esse sujeito tenha praticado o delito, mas que ele seja tratado como ser humano, independentemente da etnia [...] embora não tenha nada na lei que obrigue nós delegados de ter a presença de representantes da FUNAI, ou ter direito a cela especial, ou coisa do tipo, a gente tem sempre o hábito de chamar um representante da FUNAI pra que eles participem, inclusive do interrogatório do indígena que está sendo autuado ou que está respondendo por alguma conduta delituosa. A gente faz essa gentileza pra FUNAI, por que é um órgão que está aí pra garantir os direitos deles e tudo, e eles são muito solícitos também. Aqui do lado, a gente chama e eles vêm rápido (ÁTILA, Oiapoque, julho de 2019).

As análises das entrevistas dão conta de uma diversidade de situações vivenciadas pelo indígena na cidade, onde pode-se perceber que desconfortos e desencontros não são raros, na percepção pessoal dos interlocutores. O acionamento de serviços públicos, a busca por estabilidade financeira por meio de emprego fixo e as observações relativas ao descumprimento de direitos étnicos na cidade, escancaram conflitos, que nas análises de Mezzadra (2015) e Martins (2014), dizem respeito ao encontro entre os vários tempos históricos que se encontram na cidade, e no caso do Oiapoque, o histórico do indígena que se encontra com o do francês que vai comprar no lado brasileiro, o brasileiro de outros estados etc. No meio urbano, o indígena necessita acionar sua identidade brasileira

para gozar de todos os bens públicos que lhe é direito, como cidadão e indígena brasileiro.

Neste sentido, a cidade se estabelece como uma fronteira para o indígena urbano e em contexto urbano, de onde não é difícil notar que os conflitos se estabelecem nas diferenças entre a cidade e as aldeias, quando da necessidade de se acionar direitos, como afirma Priscila:

Nós temos garantias na Constituição Federal, que a nossa educação seja diferenciada e de qualidade. Dentro da aldeia a gente não vai conseguir, o que a gente consegue é uma educação na comunidade, mas escolar não. Então a gente sai para que garanta isso, lá dentro você não vai conseguir. É mesma coisa da saúde específica e diferenciada que atenda a realidade dos povos indígenas (PRISCILA, Oiapoque, julho de 2019).

Direitos étnicos diferenciados adquiridos a partir da nacionalidade brasileira são questões debatidas nas aldeias e também por indígenas que os buscam na cidade. Em relação a nacionalidade, Hall (2006) descreve como uma construção histórica a partir de símbolos e representações, que, com o auxílio do passado, dos casos de “heroísmo” e de defesa de uma determinada herança cultural, os Estados tentaram, no período moderno, homogeneizá-los. O autor usa o título da obra de Anderson (1983) para exemplificar uma “comunidade imaginada”, onde a mesma se encontra em “um discurso, um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações, quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2006, p. 50). A identidade nacional funcionaria como um discurso, do qual encontra no período colonial suas raízes violentas e estruturantes da hegemonia atual, portanto:

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural (HALL, 2006, p. 62).

Como um dispositivo moderno, as identidades nacionais passam por um processo de declínio, tendo a globalização como responsável para tal. Em Hall (2006), os processos globais modernos ultrapassam os limites nacionais e tocam nas questões mais intimamente ligadas à identidade. A identidade, como dimensão da vida social, sofre um “afrouxamento” nas características nacionais, mesmo que os direitos legais e de cidadania sejam indispensáveis por esses sujeitos. O compartilhamento de dados e ideias apresentam uma dimensão diferenciada à

citada, a identidade pós-moderna global. Nesse sentido, valoriza-se o efêmero, o consumo e as identificações interpessoais que ultrapassam o identificar-se com o nacional.

Uma das novas tendências pensadas, que contrapõe a ideia de homogeneização, é o que Hall chama de “fascinação pelo diferente” e a “mercantilização da etnia e da alteridade”. De acordo com o autor, a própria globalização, ao interessar-se pela criação de nichos de mercado, articula-se no sentido entre o “global” e o “local”. Nesse movimento, a globalização não lida com uma identidade local “original”, pelo contrário, o próprio “local”, mesmo que não seja desfigurado totalmente pela globalização, obedece uma lógica da globalização, havendo, assim, novas concepções do que é “global” e o do que é “local” (HALL, 2006).

O indígena da cidade de Oiapoque está inserido nesse plano global de consumo e busca de serviços básicos, que o incluem e/ou excluem do mercado de trabalho; os orientam a buscar recursos financeiros⁵⁶ e os obrigam a adquirir qualificação, como a educação no ensino superior. A identidade nacional se faz mais presente na vida do indígena quando da conjuntura das lutas por seus direitos étnicos, como por ocasião da delimitação das terras indígenas, entre as décadas de 1970 e 1980, bem como pela conquista de outros direitos que vêm apoiados naquele, viabilizando não só a vida nas aldeias, mas também na cidade.

Nas entrevistas, não foi possível perceber a ocorrência de um movimento articulado que buscasse a estabilização do indígena na cidade a partir do cumprimento de seus direitos étnicos fora das aldeias. Pelo contrário, o discurso encontrado é o de dificuldades em vivenciar o cumprimento desses direitos, atrelados ao discurso dos agentes públicos, que alegam que normalizam a interação

56

Como citado por Nilo, Eliene e Emiliano, a busca por recursos motiva o indígena a atravessar a fronteira nacional do Oiapoque para a Guiana Francesa, onde encontram possibilidades de obtenção de uma moeda que, por seu valor de mercado, compensa os constrangimentos e os postos de emprego subalternos aos quais estão limitados a acessar. Nesses relatos, podemos notar que o garimpo e a construção civil são os dois campos de trabalho dos quais os indígenas acessam, mas, de acordo com Musolino (2006, p. 151, 152), entre os Palikur ocorre também um movimento migratório que os faz assumir a identidade nacional francesa. Em tal fenômeno, eles não são apenas obrigados a abrir mão de sua identidade nacional brasileira, mas também abrem mão de sua identidade étnica, para então admitir a cidadania francesa. Nesse processo, é comum os embates relacionados a uma posição de atribuição de direitos políticos aos indígenas na Guiana Francesa, pois, tal participação, que o autor chama de “cidadania política” ou “cidadania plena”, é exclusiva a quem nasce no hexágono do território metropolitano.

com os indígenas urbanos e em contexto urbano de acordo com os padrões profissionais utilizados com os não indígenas, fator esse que desagrada o indígena que está na cidade, uma vez que, se falta o tratamento diferenciado, as discriminações sofridas são tal qual as sofridas pelos indígenas que vivem na cidade.

Se no âmbito civil não ocorre uma articulação evidente, dois agentes públicos indígenas foram solicitados, para que pudéssemos ter ciência de alguma articulação no âmbito político, voltado ao auxílio dos indígenas que se encontram na cidade de Oiapoque. Érlis dos Santos, Karipuna de quarenta e sete anos e atual vice-prefeito de Oiapoque, e Elton Alencar, Karipuna de quarenta e um anos, atual secretário de educação do município, informaram sobre como o campo político observa as necessidades dos indígenas na cidade:

[...] como gestor indígena de primeiro escalão do município que é vice-prefeito, com relação aos direitos indígenas dentro do município, a gente encontra algumas barreiras pra trabalhar. Mas a gente sempre consegue organizar elas tendo um bom diálogo, vai conforme a lei, o quê que tem dentro da lei do município, da lei orgânica do município, da Câmara. Conforme essas leis, a gente vai organizando porque tem dentro da lei, do próprio estatuto da Constituição, diz assim “Direitos iguais, direitos para todos” [...] Agora tem uma questão assim, tem indígenas que moram aqui na cidade há vários anos. Esses indígenas que moram aqui na cidade eles não são aldeados, eles são desaldeados, eles não quase não têm os mesmos direitos de que os indígenas que moram na aldeia têm, porque eles já moram aqui na cidade, tem uma outra convivência (ÉRLIS, Oiapoque, julho de 2019).

De acordo com Érlis, as barreiras políticas para o indígena “desaldeado” é muito maior do que para o indígena “aldeado”, impossibilitando ações do município em relação ao respeito aos direitos étnicos. Quando perguntado haveria algum planejamento para que tal realidade pudesse ser modificada, o vice-prefeito afirmou:

Tem indígena aqui que passa algumas dificuldades sim, como os não indígenas que não tem uma estabilidade financeira razoável pra se manter. Tem indígena aqui na cidade que passa essa situação, por isso que a gente sempre conversa com eles pra eles retornarem às aldeias pra que eles tenham o apoio do governo, da Funai, da saúde indígena e de outros como a educação (ÉRLIS, Oiapoque, 2019).

A impossibilidade de modificações do panorama social e político pelos órgãos públicos, também foi a tônica da entrevista com o secretário de educação municipal. Conversamos sobre a presença de indígenas que ainda cursam o ensino básico na cidade e, na oportunidade, solicitei um levantamento de alunos por escolas e, assim

como nas secretarias das escolas visitadas, também não houvera devolutiva. Para Élton, a infraestrutura municipal é um impedimento para qualquer estudante de Oiapoque:

É, então, por ser um município assim pobre, um município que arrecada muito pouco e hoje a gente vive praticamente de programas federais, a gente vive principalmente do FUNDEB, do PAC passa alguns recursos, o PDDE, por exemplo, o PNAE. São recursos que são tudo federal, porque hoje a educação ela vive só disso [...]. Mas a maior dificuldade hoje, como eu estou te falando, é a questão da infraestrutura. O município não tem, só para tu ter uma ideia, a gente paga aqui quase R\$ 70 mil de aluguel, então o município não tem um prédio próprio, aí por isso essa reluta que nós estamos fazendo, para tentar construir as escolas e a gente sair do aluguel (ÉLTON, Oiapoque, julho de 2019).

Élton admite que as dificuldades para o indígena que sai da aldeia para estudar na cidade são diversas, desde os aluguéis até um impacto cultural desigual que se vivencia, sobretudo no âmbito escolar. Vale ressaltar que, assim como Érlis, Élton não vislumbra alternativas ordinárias para uma atuação da prefeitura em ações sociais ou incentivos aos indígenas urbanos e em contexto urbano. Em suas palavras:

[...] eu trabalhei na FUNAI também, trabalhei na saúde e um dos princípios básicos que a gente martela muito, é a questão de manter e ofertar as melhores condições de escola para o indígena na aldeia, para ele não sair da aldeia. Porque a partir do momento em que ele sai, ele vai enfrentar várias dificuldades [...] lógico que a gente enfrenta dificuldades, como eu lhe falei na questão de infraestrutura, das escolas, mas pelo o outro lado hoje a merenda que a gente oferta é a melhor merenda do município perto do estado, então o município hoje a gente já recebeu o elogio de todo, onde tem escola indígena a gente é elogiado, o município sempre ofertou a melhor merenda de qualidade e etc. então como eu te falei, então é essa questão dessa pergunta seria a gente ofertar ao aluno um ensino para ele na aldeia, para ele não ter que sair da aldeia, para não ter aquele impacto cultural que eu lhe falei no início (ÉLTON, Oiapoque, julho de 2019).

A volta para as aldeias como solução para as problemáticas vivenciadas na cidade é uma alternativa que não adere as perspectivas pessoais dos indígenas entrevistados na cidade de Oiapoque. Como discutido na terceira seção, a volta para a aldeia de origem faz parte de projeto a longo prazo, do qual demanda qualificação educacional e estabilização financeira que são conquistadas na cidade, e claro, sem mencionar o indígena que tem como planejamento individual de vida a moradia fixa na cidade, com retornos recreativos à aldeia.

Neste sentido, percebemos que as expectativas de vida na cidade acabam conflitando com as condições recebidas nela, e dessa forma, não oferecendo condições ou mecanismos de acionamento de direitos étnicos na cidade. A partir dessa conclusão prévia, a seção seguinte apresentará uma proposta de projeto a ser utilizado pelos órgãos públicos para a produção de políticas públicas direcionadas aos indígenas urbanos e em contexto urbano, que seria a construção de uma cartografia social. Em um primeiro momento, utilizar-se-á como foco inicial a construção da cartografia social do bairro do Infraero, de modo a propor uma contribuição as ações governamentais que se desenvolvem atualmente entre os moradores indígenas do bairro, mas espera-se que em longo prazo, devido a importância da cartografia social, outros bairros com grande presença indígena possam utilizar o projeto do mapa para suas reivindicações e problemáticas locais.

SEÇÃO IV – PROPOSTA DE CONSTRUÇÃO DE CARTOGRAFIA SOCIAL DE INDÍGENAS EM BAIROS URBANOS DO OIAPOQUE

A presente seção deste relatório tem por objetivo apresentar uma proposta de intervenção para as problemáticas apresentadas na seção 3, a dizer, a significativa presença de indígenas urbanos e em contexto urbano na cidade de Oiapoque, que resulta em uma precariedade da vida cotidiana e na busca por direitos étnicos que, em sua maioria, estão restritas aos indígenas que vivem nas aldeias. Tais problemáticas são relatadas nas entrevistas, das quais demonstram desconfortos desde os casos de discriminação em órgãos públicos, dificuldades em conseguir emprego formal e até conflitos internos familiares, causados pela saída das terras indígenas para buscar melhores condições de vida na cidade.

A ideia da proposta originou-se a partir das entrevistas realizadas em campo, mais precisamente na Prefeitura de Oiapoque, quando Léia Anjos Nunes, assistente social do município, me informou sobre o Programa de Regulamentação Fundiária do Infraero, bairro surgido a partir de invasões de famílias em terras no entorno do aeroporto, por volta do ano de 2004. Em nossa conversa, Léia relatou que o programa fora criado após anos de impasses entre a União e os moradores do bairro, pois estes, desde que constituíram as invasões ao lote público, reivindicam por melhorias básicas, como na UBS do local, por exemplo.

Com este cenário, a União, detentora do imóvel, acordou via judice em doar com encargos os lotes ao município de Oiapoque, para que este administre o bairro e aplique programas sociais e de melhorias urbanísticas. No contrato de doação número 05315.000546/2016-14, ficou estabelecido a formação de uma comissão para a regularização fundiária do bairro, da qual seria presidida por dona Léia. De acordo com sua entrevista, a função da comissão é reconhecer as reais condições do bairro para que as políticas públicas, especialmente a regularização dos lotes sejam realizadas.

Dentre as dificuldades destacadas por Léia, um dos problemas iniciais seria o número real de moradores fixos do bairro:

Inclusive é uma situação que a gente já explicou lá para a justiça federal, para doutora Lívia, que eles tinham, quando iniciou o processo tinha uma quantidade de moradores, mas ao longo do tempo foi aumentando, tanto que ela entende como bairro consolidado o número de apenas 427 famílias. E hoje a gente percebe que tem muito mais dentro do bairro, a gente não tem assim

a quantidade exata, mas a gente estima em torno de mil famílias ou mais, só que desde o início do processo até agora, até a doação da justiça para o município, eles entendiam como bairro consolidado só 427 famílias. Então a própria população foi entrando e foi ficando lá e hoje o bairro consolidado já é muito maior do que de fato a justiça entendia na época do processo (LÉIA, Oiapoque, julho de 2019).

Tal conjuntura relatada condiz com as condições observáveis na infraestrutura do bairro, como registrado nas imagens a seguir:

Imagem 4 – Casa do bairro Infraero, Oiapoque, Amapá.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 5 – Casa do bairro do Infraero, Oiapoque, Amapá



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 6 – A rodovia do Aeroporto, a principal via do bairro e a única com asfaltamento



Fonte: arquivo pessoal

O bairro atualmente conta com cerca de mil famílias, sendo que a grande maioria ainda não foi catalogada pela prefeitura. No contrato, consta que dos 213 hectares de terra, 137 hectares serão destinados a população de baixa renda, o que possivelmente não abarcaria a totalidade dos moradores. Os outros 76 hectares serão destinados a obras de preservação ambiental, pavimentação e urbanização do bairro, recebendo, inclusive, saneamento básico, instalações para fornecimento de água potável e provisão habitacional para a construção de aproximadamente 1800 lotes habitacionais.

Para a presente proposta de intervenção, interessa-nos analisar as dificuldades levantadas na entrevista, relacionadas aos moradores indígenas, que se mantêm em mobilidade na cidade ou que não apresentam documentos formais para serem utilizados nos processos legais de regulamentação dos lotes. Sobre isso:

[...] a gente percebe que tem uma quantidade significativa de pessoas indígenas morando no bairro Infraero, mas eles não se auto identificam como indígena, eles têm mais um cuidado assim, que eles falam que como eles estão desaldeados, eles não referem muito a questão indígena. Então eles moram lá no bairro, a gente percebe pela questão do sobrenome, pela questão da língua e até pela questão da própria identificação física mesmo a gente observa (LÉIA, Oiapoque, julho de 2019).

Observa-se que, de acordo com a colaboradora, não há a identificação étnica por parte significativa dos moradores indígenas do bairro, sendo que a identificação da colaboradora se deu através dos sobrenomes, línguas utilizadas e os fenótipos, o

que pode ser impreciso, mas ao mesmo tempo um indicativo de que outros indígenas podem estar na mesma situação, mas não são identificados por não terem essas características tão evidentes. Ao ser perguntada se ela havia percebido motivos específicos para a opção da não identificação étnica, Léia me respondeu não compreender, pois não havia nenhuma jurisdição que correspondesse ao fato de ser ou não indígena como critério para regulamentação dos lotes. Via de regra, os únicos critérios seriam o de tempo mínimo de permanência no município e a baixa renda familiar, sendo que nem todos os indígenas “identificados” estariam nesses critérios.

O que a gente avalia são os critérios, porque dentro dos próprios termos de doação veio estabelecido que quem estiver no perfil de baixa renda, receberá o terreno em doação e quem não estiver o município vai ter que alienar o terreno [...]Vão regularizar [os lotes de quem não se encaixa nos critérios], mas assim como os demais moradores, eles só vão receber em doação quem estiver no perfil de baixa renda, a partir da avaliação socioeconômica, das entrevistas que a gente faz, tudo o que é realizado pela nossa equipe de todos os levantamentos, a gente vai fechar os pareceres e informar quem vai receber pelo critério de baixa renda e quem não está no perfil de baixa renda que vai ter o terreno alienado. Mas não é um trabalho só nosso, porque como eu te falei o processo está sub judice e a gente tem o acompanhamento da justiça federal, do Ministério Público Federal e da Procuradoria Geral da União (LÉIA, Oiapoque, julho de 2019, grifos nossos).

A partir desse caso específico do bairro Infraero, percebemos que uma política pública voltada aos moradores do bairro, como um todo, pode ser de grande benefício a eles, mas há também a possibilidade da alienação de lotes de indígenas que, por ventura, não se enquadram nos critérios de baixa renda e tempo mínimo no bairro, ou até as consequências dessa invisibilidade, materializadas na falta de políticas públicas voltadas aos moradores indígenas, como ensino diferenciado na escola ou no despreparo de agentes de saúde para o trato com pacientes indígenas, como registrado nas entrevistas da seção 3. Nesse sentido, a visibilidade e o reconhecimento étnico são estratégicos para que os direitos indígenas sejam acionados na cidade, como mencionado por Rudolph, Deuziléia e Priscila, e claro, que sejam respeitados.

Inspirado na proposta de Daou (2015, p. 135), a produção de cartografias sociais se destaca como uma possibilidade importante no processo de identificação étnica em contextos urbanos. De acordo com a autora, a produção de mapas não está restrita às instâncias hegemônicas de controle de território, sendo que no

presente os procedimentos de elaboração podem incentivar processos de mapeamentos “contra-hegemônicos”, que promovem autonomia e empoderamento aos grupos sociais até então silenciados, pois [...] através da representação gráfica – mapas – do espaço elaborada por grupos amazônicos, inúmeras formas de apropriação do território são promovidas, conjugando-se com expressões de afirmação identitária e de demandas sociais.

A partir das problemáticas apontadas, relativas a invisibilidade e a as dificuldades no acionamento de direitos étnicos pelos indígenas urbanos e em contexto urbano no Oiapoque, o presente relatório propor-se-á a construção de um projeto de cartografia social que remeta inicialmente aos moradores do bairro do Infraero, mas que possa, a partir desse modelo, ser aplicado em outros bairros da cidade, com o objetivo de fomentar políticas públicas direcionadas aos indígenas que neles residem. A proposta de projeto será explicada a partir do esquema abaixo.

4.1 INTRODUÇÃO

De forma geral, definimos como cartografia social uma produção artesanal/pessoal de espaços geográficos utilizados por moradores locais e seus antepassados, e que tenha significado cultural, político e social para os moradores. Para Filho *et al* (2013, p. 47), tal produção:

[...] liga-se aos campos de conhecimento das ciências sociais e humanas e, mais que mapeamento físico, trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade. Não se refere a método como proposição de regras, procedimentos ou protocolos de pesquisa, mas, sim, como estratégia de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência.

De acordo com o autor, as cartografias tradicionais, produzidas e utilizadas por instituições e órgãos governamentais, tem seu uso restrito e pouco relevante para problemáticas mais ordinárias, como conflitos identitários e políticas públicas diferenciadas. A cartografia social se destaca, portanto, por sua característica ímpar de proporcionar aos interessados e também aos órgãos que competem a atuação pública e política, uma possibilidade de produto que possa ser utilizado como base

de implementação de debates, construções coletivas e engajamento de quem requer tais políticas.

Para os moradores do bairro do Infraero, a cartografia seria uma forma de tornar visível a presença indígena dentre as famílias que carecem de políticas públicas, que possibilite a vida digna e plena no espaço onde se vive. Tal produto deve ser utilizado pelo Estado como uma base referencial, porém não devendo ser a única forma de identificação étnica no bairro, ficando a critério do próprio governo as demais formas de se obter tais dados ou de se aprimorar a produção original, com o apoio de órgãos técnicos e competentes, como o IBGE, o IEPÉ, CIMI e a FUNAI.

4.2 OBJETIVO GERAL:

Construir uma cartografia social do bairro do Infraero, que possa ser utilizada como suporte para a construção de políticas públicas voltadas aos indígenas moradores do bairro.

4.3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Demonstrar a importância da participação de indígenas urbanos e em contexto urbano na construção de políticas públicas voltadas a eles;
- Compreender como as questões relativas à invisibilidade indígena na cidade aliena o Estado de promover e articular políticas públicas étnicas que celebrem a dignidade indígena fora das aldeias, também;
- Demonstrar uma proposta de atuação política, social e cultural que possa fomentar, a longo prazo, subsídios metodológicos e científicos para a construção de cartografias sociais em outros bairros de onde residem indígenas no Oiapoque.

4.4 METODOLOGIA

A construção da cartografia social passará por etapas que visam a participação das associações indígenas e os capacitem para a produção. Daou (2015) destacou a importância da atuação dos coletivos e associações, que se articulam e fomentam os debates acerca da importância dos espaços e das

memórias dos locais na cidade. Neste sentido, faz-se necessário a construção de oficinas de capacitação de produção de desenhos e mapas no modelo croqui, a partir do autorreconhecimento, das redes de parentesco e das reivindicações coletivas. No processo, os registros fotográficos, os debates entre as lideranças e a reprodução das memórias devem ser relevadas com grande importância. Nas palavras de Daou (2015, p. 135):

Para a realização dos mapeamentos sociais são considerados o acúmulo de conhecimento científico sobre as práticas de pesquisa de caráter qualitativo, assim como o registro das observações de campo e a realização de entrevistas em profundidade. Os pesquisadores estabelecem com aqueles envolvidos nos processos uma relação de confiança e interesse mútuo. As informações inseridas nos desenhos, croquis e finalmente nos mapas produzidos são de escolha dos grupos e seus representantes que participam das oficinas, operando-se neste sentido um abandono das convenções cartográficas usuais.

Após as tratativas com os conselhos e coletivos indígenas da cidade, como no caso do Infraero com os Palikur Nilso e Nilo, entrevistados para essa pesquisa, as etapas seguintes são de reconhecimento do espaço a partir de fontes oficiais, sejam elas produzidas por órgãos do governo ou pela comunidade científica. É salutar propor a discussão acerca da falta de mapas técnicos sobre os bairros do Oiapoque, especialmente mapas étnicos que correspondam as necessidades de estudos atualizados sobre a zona urbana. Abaixo, dois exemplos de produtos que podem ser utilizados como base para a produção autoral dos indígenas:

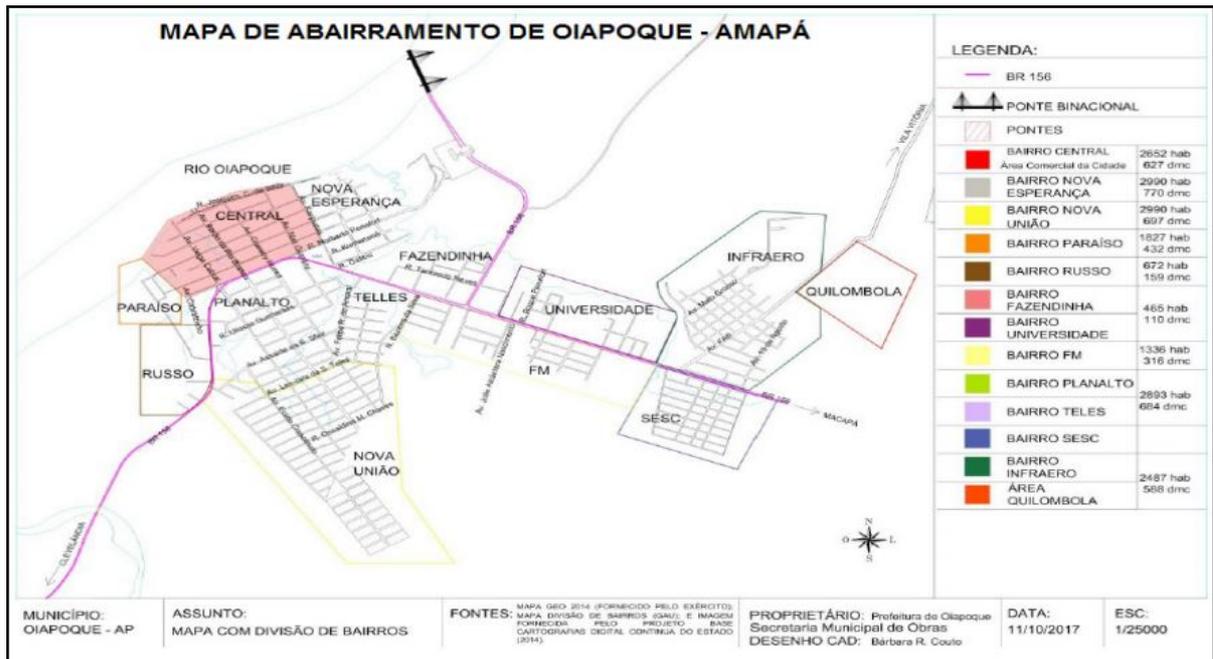
Mapa 3 - Área urbana/cidade de Oiapoque



Fonte:

Produzido por Rilton José, 2020.

Mapa 4 – bairros da cidade de Oiapoque



Fonte: Moura, Edenilson Dutra de. Urbano-Fronteiriço: espacialidades e especificidades urbanas na fronteira franco-brasileira, Oiapoque, Amapá. p. 60.

A utilização de modelos cartográficos técnicos se mostra muito pertinente neste caso, pois, como já mencionado, não há uma variedade de modelos já fabricados. Sua utilidade seria a de orientar as noções espaciais do bairro, especialmente quanto ao seu crescimento e planejamento. Sobre o uso de mapas e tecnologias já utilizadas para cartografias oficiais, Cardoso (2013, p. 13), a partir de sua experiência com os indígenas Pataxó do sul da Bahia entre os anos de 2008 e 2009, explica:

[...] colocamos uma imagem de satélite no chão e após explicações sobre o que seria esta tecnologia - “O satélite é uma máquina que fica no céu e vai tirando ‘fotos’ da gente aqui embaixo...”, propusemos que fizéssemos um exercício de transposição e tradução – *um processo de tração?* - visando validarmos e darmos mais acurácia ao mapa mental desenhado, o que todos aceitaram, apesar de que muitos visualizavam outra coisa ao olhar para aquele papel, por exemplo um borrão, ou simplesmente um “não entendi”. Este procedimento, nada fácil, exigiu que fizéssemos uma tradução *ipsis litteris* do que foi desenhado, redesenhando a linha, o ponto ou o polígono na imagem de satélite sobre um papel acetado ou transparência. Este procedimento visava eliminar distorções e efeitos de escala, bem como contribuir para o georreferenciamento da carta.

A experiência do autor realça a ideia de que a produção artesanal dos moradores da região pode/deve servir como base para a transposição técnica e posterior produção tecnológica da cartografia. Em seu trabalho, Cardoso (2013)

explica que fez parte do projeto de etnomapeamento e do zoneamento agroextrativista do Parna, uma localidade do Parque Nacional Monte Pacoal, no sul da Bahia, levando em consideração a presença de indígenas Pataxó do complexo denominado Aldeia-Parque. O trabalho desenvolveu-se com o apoio de instituições como a FUNAI, o IBAMA e o Ministério do Meio Ambiente, o que lhe proporcionou estrutura(s) e gente(s) que colaboraram no processo, pois, claro, trata-se de uma área de interesse e importância nacional.

Interessa-nos ressaltar que para uma produção mais técnica e tecnológica, a proposta deveria passar ao interesse público para o reconhecimento dos moradores indígenas no bairro do Infraero, mas, como trata-se de uma proposta, cabe ao relatório técnico a responsabilidade de identificar problemáticas sociais e políticas e também indicar resoluções plausíveis e objetivas para tais questões. Neste sentido, aliando as limitações e as possibilidades mais ordinárias do projeto, inspiro-me na produção de cartografias sociais em forma de croquis, realizadas pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, nos exemplos das Associações Indígenas na Cidade de Manaus (AMANR – Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro Numiã Kura) e dos Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba (processo de territorialização dos Sataré-Mawé).

Tais produções perpassam pela metodologia já apontada, a da produção pessoal dos indígenas, realçando o respeito as memórias, coletividades e problemáticas apontadas pelo grupo participante. Após as reuniões preliminares entre os agentes do órgão e os indígenas, ocorreram as oficinas de produção, que contaram com grupos de até vinte pessoas, trabalhando em até uma semana nas cartografias. Os materiais produzidos foram compilados em fascículos com depoimentos, fotos da produção e explicação dos mapas, e estão disponibilizados na internet. Os modelos abaixo demonstram que os croquis originais, produzidos nas próprias oficinas, constituem o fundamento do projeto:

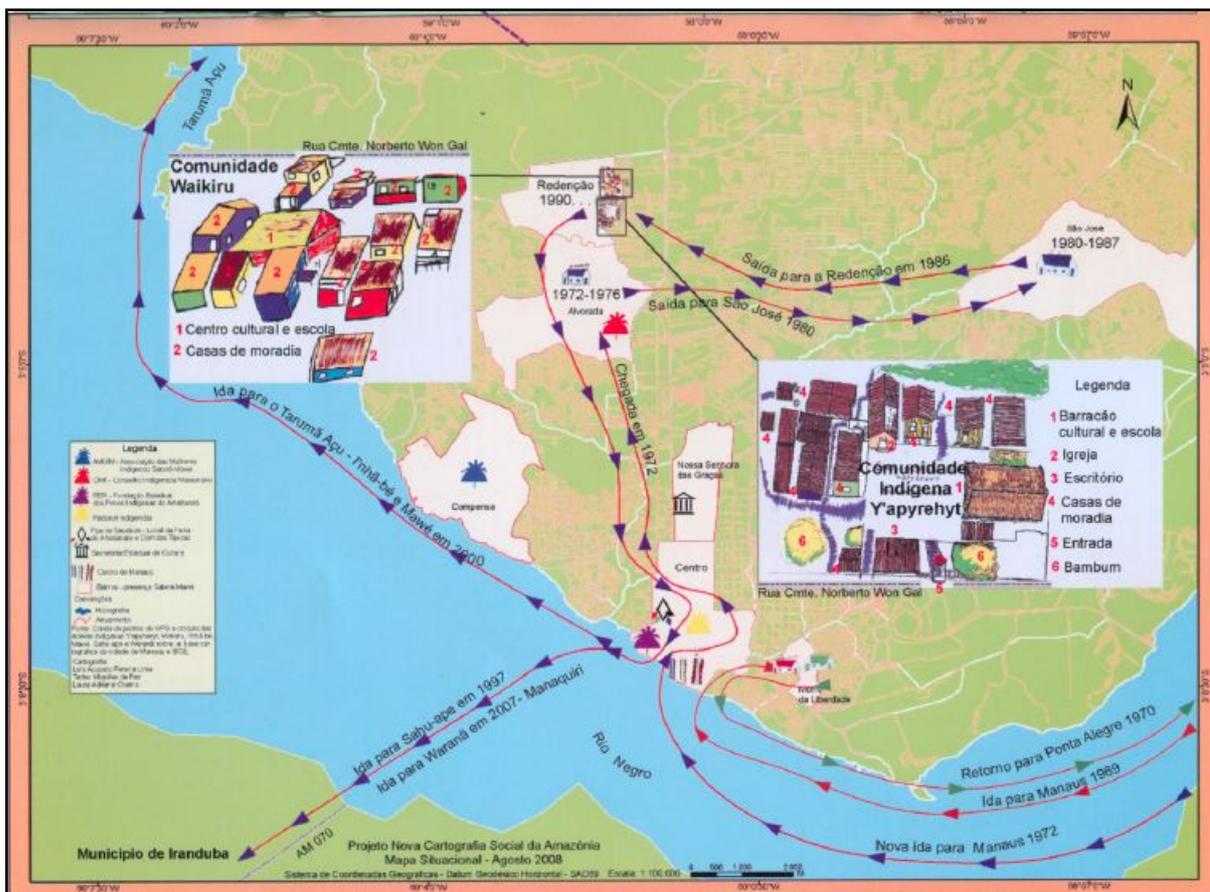
Imagem 7 – Demonstração do material produzido pela Associação de mulheres indígenas do Alto Rio Negro Numiã Kura



Fonte: PNCSA, AMARN - Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, NUMIÃ KURA, Fascículo 24, 2009, p. 5

O exemplo acima demonstra que o produto oficial pode utilizar como base a produção coletiva das cartografias sem que haja descrédito nas informações. Além disso, as imagens dos momentos de produção nas oficinas, as explicações da importância do local cartografado e perspectiva pessoal dos moradores e das associações em relação ao espaço, são fundamentais para que se compreenda as prerrogativas da cartografia social.

Figura 8 - Demonstração do material produzido pelos indígenas Sateré-Mawé



Fonte: PNCSA, Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba - processo de territorialização dos Sateré-Mawé - Fascículo 23, 2008, p. 10.

Outro bom exemplo de cartografia social é o material produzido pelos Sateré-Mawé de Manaus, Manaquiri e Iranduba, no Amazonas. Neste fascículo, além das características já citadas na produção das Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, há também a característica da mescla dos croquis originais, produzidos pelos Sateré-Mawé, com orientações e suportes tecnológicos de geoprocessamento, configurando uma cartografia coletiva dos indígenas e fidedigna para uso oficial de órgãos competentes e pesquisas posteriores.

A proposta do projeto de construção de uma cartografia social da presença indígena no bairro do Infraero é uma possibilidade de intervenção para uma problemática percebida não só no referido bairro, mas entre os indígenas urbanos e em contexto urbano na cidade de Oiapoque. A partir desse exemplo, tem-se como perspectiva a necessidade de construção de outras cartografias na cidade, a partir dos mesmos métodos de aproximação com os indígenas, oficinas e produções a partir suas memórias, interesses e necessidades. Nesse ponto, corroboramos com

as ideias de Daou (2015, p. 137), quando diz que as cartografias sociais nas cidades:

[...] buscam um efeito de visibilidade de minorias inseridas nas cidades amazônicas, com longa história de estigmatização e apagamento, como é o caso de indígenas ou de minorias negras. Ocorre assim o reconhecimento dos iguais – indígenas de uma mesma etnia que vivem na cidade, com origens e trajetórias similares. Este movimento, todavia, não quer a substantivação das identidades, tratando-as como fechadas e exclusivas, pois também há espaço para a construção de coletividades que envolvem grupos de origens étnicas distintas, que se organizam diante de demandas e interesses específicos. É em torno de diferentes lutas por direitos de cidadania ou por políticas públicas que contemplem direitos de minorias que grupos se mobilizam e se aglutinam em “unidades de mobilização” no espaço da cidade.

Importa ressaltar que as cartografias sociais não se constituem como fim, mas como parte do processo de identificação étnica e visibilidade dos indígenas na cidade, processo esse levado a cabo como projeto de vida e reconhecimento dos direitos indígenas, como ressaltado por Rudolph, Deuziléia, Priscila, Aldiere, Dilzete e Rosineide. Como motivação última para a produção da proposta, espera-se que os projetos de urbanização e desenvolvimento da cidade de Oiapoque tenha na presença indígena um dos fatores de maior investimento, especialmente nas áreas mais realçadas nas entrevistas, como a educação, a saúde e as oportunidades profissionais e que, a partir das produções de cartografias sociais pelos próprios indígenas, suas reivindicações reverberem para além das necessidades e problemáticas vivenciadas nas aldeias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este relatório teve como objetivo demonstrar as vivências dos indígenas urbanos e em contexto urbano na cidade de Oiapoque a partir de características cotidianas que resultam em problemáticas sociais, culturas e políticas fora do ambiente das aldeias, como as discriminações sofridas em escolas e hospitais, locais que se mostraram despreparados para o tratamento específico de indígenas; as dificuldades em se atuar em empregos formais que não são voltados especificamente ao público indígena; os espaços e estratégias de acionamentos e cooperações, como as redes de ajuda mútua e outros. A partir da amostra de dezessete entrevistas, podemos construir um cenário de dificuldades que devem reproduzir-se entre muitos outros indígenas da cidade de Oiapoque, tal como se reproduzem entre os indígenas do Brasil e de alguns países da América do Sul, relatados nas leituras empíricas da primeira seção deste estudo.

O relatório também demonstra que a presença de indígenas Palikur, Galibi Marworno, Karipuna e Galibi Kali'nã é tradicional na cidade, constituindo parte da população do município desde o período colonial⁵⁷ até os dias atuais. Tal presença resultou no estabelecimento de fronteiras, nas perspectivas de Martins (2014) e Mezzadra (2015), onde as lutas, os desencontros e os encontros dos tempos históricos causam conflitos as vezes imperceptíveis, mas que traduzem a realidade de invisibilidade do indígena que tece intensa mobilidade entre a aldeia de origem e a cidade ou aquele que se estabelece na zona urbana para a conquista de um diploma de nível superior, um concurso público, um emprego formal ou uma educação básica mais qualificada aos filhos.

Em relação a uma problemática metodológica em especial, ressalta-se que a pesquisa empírica sobre indígenas urbanos no Brasil ainda apresenta dificuldades no tocante a interpretação das características sociais e econômicas dos indígenas em cidades. A partir dessa problemática, propomos critérios para uma análise conceitual, revelando as categorias *urbanos* e *em contexto urbano* como propostas de exegese das diversas situações vividas/vivenciadas por indígenas em cidades no Brasil. Nessa proposta, vale ressaltar que o objetivo é do alcance de um diálogo

57

Ressaltamos que no caso particular dos Galibi Kali'nã, a presença na cidade de Oiapoque é recorrente desde a migração desse povo ao Brasil, na década de 1950 (VIDAL, 2000).

profícuo, científíco e que contribua com futuras pesquisas acadêmicas, que tenham como problemática as questões relativas à presença indígena em zonas urbanas.

Como resultado da análise qualitativa e quantitativa das entrevistas, constatou-se que da invisibilidade na cidade, as fronteiras estabelecidas entre o indígenas e os setores públicos competentes e também o despreparo de agentes governamentais que atuam na cidade, resultam em desprestígios cotidianos entre os indígenas urbanos e em contexto urbano da cidade de Oiapoque, pois vários de seus direitos étnicos acabam se restringindo às aldeias, como o atendimento diferenciado em órgãos de saúde e a educação bilíngue. Na cidade, local onde os serviços são oferecidos em maior quantidade ou em melhor qualidade, tende-se abrir mão de seus direitos ao não os acionar, como se a própria identidade étnica fosse suprimida pela identidade nacional.

Não foi difícil perceber que nesse processo os constrangimentos são corriqueiros e comuns, pois as próprias comunidades indígenas que vivem nas aldeias tendem a compreender a saída de suas terras como uma atitude de *desaldeado*, alcunha que ofende quem a recebe. Porém, percebe-se também que as redes de ajuda mútua, estabelecidas entre os apoios de quem está na cidade e quem quer estabelecer-se nela, contribuem para o desenvolvimento das próprias aldeias, seja com mantimentos, produtos, informações, educação e saúde qualificadas e até a própria luta política pelo estabelecimento de novos direitos e o respeito pelos já conquistados. Dessa contradição, surgem angústias que dificilmente podem ser traduzidas em entrevistas gravadas e reproduzidas em textos acadêmicos, mas que dão o tom das fronteiras cotidianas de ser um indígena que busca melhores condições de vida no meio urbano.

Tendo em vista tais problemáticas que de fato necessitam de sensibilidade e ações governamentais que respeitem os direitos étnicos para além das aldeias, o relatório propõe um modelo básico de projeto de intervenção, a partir da produção de cartografias sociais. O mote para a produção seria contribuir com um projeto voltado a políticas públicas que está em curso no Oiapoque, o Programa de Regulamentação Fundiária do Infraero, bairro da cidade que está em processo de urbanização e que, para a regulamentação dos lotes e entrega aos moradores, trabalha com critérios de baixa renda e tempo mínimo no bairro. Desse contexto, surgiu a ideia de construir uma cartografia social que possa identificar a significativa

presença indígena no bairro, objetivando a sensibilização dos órgãos competentes em relação aos indígenas que, por ventura, não se enquadram nos critérios.

O projeto de cartografia social para o bairro do Infraero no Oiapoque é uma proposta de intervenção micro, mas que pode ser de grande valia para diversos outros setores e questões relativas a construção de políticas públicas voltadas à indígenas na cidade, como o IBGE, o IEPÉ, a UNIFAP Binacional, a Prefeitura Municipal do Oiapoque, a Delegacia de Polícia, as UBS's e os programas de saúde coletiva e sanitária do município, os programas federais e estaduais de urbanização da cidade, a FUNAI etc. Ressaltamos que, como trata-se de um projeto, as contribuições profissionais são fundamentais para o aprimoramento da proposta inicial, especialmente pela possibilidade de aplicabilidade em outros bairros com presença indígena no município, ou até do país.

Em suma, pensar a produção de políticas públicas voltadas aos indígenas em meio urbano deve, primordialmente, levar em consideração sua presença na cidade, suas necessidades, seus direitos adquiridos após décadas de lutas e seu papel como protagonista na produção social, econômica, cultural e política das cidades brasileiras. Concluímos a partir da ideia de emergência de respeito e cumprimento dos direitos indígenas também nas cidades, local onde as invisibilidades nada têm a contribuir com o cotidiano e as vivências dos indígenas urbanos e em contexto urbano, no Oiapoque e em todo país.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUER, José Lindomar; CARDIN, Eric Gustavo; PAIVA, Luiz Fábio. A fronteira como campo de pesquisa. **Revista de Ciências Sociais** (UFC), v. 49, p. 15-23, 2018.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2012, v. , p. 151-168.

ARNAUD, Expedito. Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, n.s. Antropologia*, 1969, n.40, 37 p.

ARNAUD, Expedito. Os índios Galibí do rio Oiapoque: tradição e mudança. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, n.s. Antropologia*, 1966, pg. 53.

ARNAUD, Expedito. Os índios Palikur do rio Urucauá: tradição tribal e protestantismo. *Publicações avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém*, 1984, n.38, 82p.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 10719: informação e documentação: relatório técnico e/ou científico: apresentação. Rio de Janeiro, 1989.

ASSUNÇÃO, Patrícia Aparecida de. **Índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: Uma análise sobre a construção e uso da autoimagem como formas de empoderamento**. 2017. 180 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Ciências Sociais. 2017.

BAINES, Stephen Grant. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. *Brasil Indígena, Fundação Nacional do Índio*, v. 7, p. 15 - 17, 01 dez. 2001

BALBIM, Roberto. *Mobilidade: uma abordagem sistêmica*. São Paulo: Secretaria Estadual do Meio Ambiente, 2004.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio. 2007. 228 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. In *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. — n. 1 (2. sem. 95). — Niterói: Ed. UFF, 2005.v.: il.; 23 cm, p. 15 – 30.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Tomke Lask (Org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 243p.

BARREIROS, Pauliany Cardoso. *Amapá à francesa: viajantes franceses na Amazônia setentrional do século XIX*. 1ª ed. Macapá, AP: Instituto Amigos em Ação; Editora Latitude Zero, 2017.

BASTOS, C. M. C. B; BRITO, D. C.; GARCIA, S. P. Território e questões ambientais na Terra Indígena Uaçá - Oiapoque - AP. *Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas*, v. 7, p. 149-169, 2015.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173p.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. - 2ª edição - Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002.

BRITO, Edson Machado de. *Do sentido aos significados do presídio de Clevelândia do Norte: repressão, resistência e a disputa política no debate da imprensa*. Dissertação de mestrado em História. PUC/SP, 2008.

CAPIBERIBE, Artionka. *Nas duas margens do rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2009. 425p.

CAPIBERIBE, Artionka. *Batismo de fogo: os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo: Annablume/ Fapesp/ Nuti, 2007. 276 p.

CAPIBERIBE, Artionka. Palikur: história e organização social de um povo entre dois países. In: Lux Boelitz Vidal; José Carlos Levinho; Luís Donisete Benzi Grupioni. (Org.). *A presença do invisível: Vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque*. 1ed. Rio de Janeiro: Iepé - Museu do Índio, 2016, v. , p.85 – 106.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará, 1750-1817**. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1984.

CARDOSO, Francinete do Socorro Santos. *Entre conflitos, negociações e representações: o Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2008. 222p.;il.

CARDOSO, Thiago Mota. Malhas cartográficas técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas. In: *ReACT - Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, 2014, Campinas. *Anais da ReACT - Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, 2014. v. 1.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Org.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora UnB, 2005. 278 p.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012. 158p.

DAOU, Ana Maria Lima. Na floresta da cidade: experiências de mapeamentos sociais de indígenas na Amazônia urbana. *NAU Social*, v. 6, p. 134-150, 2015.

FERNANDES, Eurico. PARIUCUR-IENE – Notas tiradas do livro Pariucur-lene (Ensaio)

EURICO FERNANDES 1931-1945. In: RONDON, Cândido Mariano da S. Índios do Brasil: das cabeceiras do rio Xingu, dos rios Araguaia e Oiapoque. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura-CNPI, 1953. [V. II], p. 283-92.

FILHO, Kleber Prado; TETI, Marcela Montalvão. A cartografia como método para as Ciências Humanas e Sociais. *Barbarói (UNISC. Online)*, v. 1, p. 45-59, 2013

FILIZOLA DE SOUZA, Fabrício. Índios citadinos: a constituição de uma comunidade multiétnica no bairro tarumã, Manaus, AM. 2017. 124 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Instituto De Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

GARCÉS, Claudia Leonor Lopez. Los Ticunas frente a los procesos de nacionalización en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 38, p. 77-104, ene./dic., 2002.

GORDON, Cesar. Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI, 2006. v. 1. 452 p.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós – modernidade/ tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro-11. Ed.- Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANDERSON, Joseph. Diaspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. *Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impresso)*, v. 21, p. 51-78, 2015.

HENRIQUES, Karyn N. R. Territórios indígenas em espaços urbanos: um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama para Blumenau. 2000. Dissertação Mestrado, Programa de pós-graduação em Antropologia Social – UFSC, Florianópolis, 2000.

INSTITUTO BRASILEIRO DE ESTATÍSTICA E GEOGRAFIA – IBGE, Censo Demográfico, 2010. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 04 fev. 2019.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. v. 1. 117p.

LENCIONI, Sandra. Observações sobre os conceitos de cidade e urbano. *Geosp (USP)*, v. 24, p. 109-123, 2008.

LEÓN, Guadalupe. Etnicidad, pobreza y exclusión de los indígenas inmigrantes en Quito, Guayaquil y Tena. In: UQUILLAS, Jorge; CARRASCO, Tania; REES, Martha. Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador. *Rispergraf*, Quito, 2003, v. 1. p. 221 - 389.

LIBÂNIO, Pedro; FREIRE, José Ribamar Bessa. Rondon, o Brasil dos sertões e os projetos de nação. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). *Memórias do SPI*:

textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011. 169-179 p.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Vol. 1, MEC/SECAD/LACED/Museu Nacional, Brasília: 2006.

MARTINS, Carmentilla das Chagas. Relações bilaterais Brasil/França: a nova perspectiva brasileira para a fronteira Amapá/Guiana francesa no contexto global. 162 f., il. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

MARTINS, José de Souza. Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

MARTINS LEAL, Juliana Claudia. O trabalho do enfermeiro na saúde indígena: desenvolvendo competências para a atuação no contexto intercultural. 2017. 175 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 2017.

MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das Fronteiras e das Práticas de Mobilidade. REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum. [online]. 2015, vol.23, n.44, pp.11-30.

MOLNAR, Augusta; CARRASCO, Tania; JOHNS-SWARTZ, Kathryn. Pueblos indígenas, identidade y pobreza em las ciudades de México, Cnacán y Coatzaacoalcos-Minatitlán. In: UQUILLAS, Jorge; CARRASCO, Tania; REES, Martha. Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador. Rispergraf, Quito, 2003, v. 1. p. 131-220.

MOURA, Edenilson Dutra. Urbano-fronteiriço: espacialidades e especificidades urbanas na fronteira Franco-Brasileira, Oiapoque, Amapá. Revista Eletrônica Casa de Makunaima, v. 1, p. 51-65, 2018.

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. Migração, identidade e cidadania Palikur na fronteira do Oiapoque e litoral Sudeste da Guiana Francesa. 2006. 187 f. Tese (Doutorado em Estudos Comparativos da América Latina e Caribe) – Ceppac – UnB (Universidade de Brasília), Brasília, 2006.

NAKASHIMA, Edson Yukio. Reatando as pontas da rama: a inserção de alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública da cidade de São Paulo. 2009. 246 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. Ad Majorem Dei Gloriam: missões jesuíticas setecentista no Oiapoque e os usos de documentos históricos para o ensino de História no Amapá. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado; SILVA, Giovani José da. Sobre vivências negociadas: indígenas e jesuítas franceses no Oiapoque setecentista. *HABITUS*, v. 17, p. 357-378, 2020.

NIMUENDAJU, Curt. Os índios Palikur e seus vizinhos. Manuscrito em fase de tradução por Thekla Hartmann. São Paulo: NHII/USP, [1926] s/d.

NUNES, Eduardo S.. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio (UFRGS)*, v. 4, n.1, p. 9-30, 2010.

OLIVEIRA, Betiana de Souza. Dinâmicas sociais na fronteira entre o estado do Amapá e a Guiana Francesa: um estudo sobre Oiapoque, Vila Vitória do Oiapoque e Cayenne. 2011. Dissertação (Mestrado Integrado em Desenvolvimento Regional). Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2011.

PALADINO, Mariana. Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas. 2006. 266 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PALITOT, Estevam Martins. Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús/Ceará.. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro. CD Virtual da 26ª RBA.. Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.

PENNA, Maura. Relatos de migrantes: questionando as noções de perda de identidade e desenraizamento. In: SIGNORINI, Inês. *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. 2ª ed. Campinas: Mercado de Letras, 1998. 384p.

PINTO, Manoel de Jesus Souza. O fetiche do emprego: um estudo sobre as relações de trabalho de brasileiros na Guiana Francesa. 2008. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Pará. Belém: NAEA/UFPA, 2008. 274p.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia brasileira. Fascículo 24. Associações indígenas na cidade de Manaus, abril de 2009.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia brasileira. Fascículo 23. Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba: processo de territorialização dos Sateré-Mawé. Manaus, agosto de 2018.

REIS, Arthur César Ferreira. Limites e demarcações na Amazônia Brasileira: a fronteira colonial com a Guiana francesa. 2ª ed. Belém: Secult, 1993.

RIBEIRO, Renato Janine. O mestrado profissional na política atual da CAPES. *RBPG, Brasília*, v. 2, n. 4, p. 8-15, jul. 2005.

ROMANI, Carlo. “Clevelândia, Oiapoque – Aqui começa o Brasil”: trânsitos e confinamentos na fronteira com a Guiana Francesa (1900-1927). 2003. 483 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

ROMANI, Carlo. Clevelândia, Oiapoque: cartografias e heterotopias na década de 1920. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, p. 501/ 3-524, 2011.

SARÉ-XIMENES, Laura Arlene. XII Encontro Nacional da Anpur. In: XII Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional (ANPUR), 2007, Belém. A População Indígena da Cidade de Belém: Algumas Formas de Sociabilidade.. Belém: EDITORA UFPA, 2007. v. 1.

SARNEY, José Ribamar; COSTA, Pedro. Amapá: a terra onde o Brasil começa. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999. 270 p.: il., fot. (2a edição) – (Coleção Brasil 500 anos)

SEVILLA, Manuel. Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento dentro del contexto colombiano. Perspectivas Internacionales, 2007. P. 7 – 24.

SILVA, Jonathan Viana da .A mobilidade de estrangeiros e sua influência socioeconômica na fronteira do Amapá (Brasil) com a Guiana Francesa (França). 2019. 143 f. Relatório Técnico (Mestrado) - Fundação Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-Graduação em Estudo de Fronteira, Macapá, 2019.

SILVA, Giovani José da. Identidade, etnicidade, globalização e populações indígenas em fronteiras: a presença Kamba em Corumbá (MS) (1945-1987). História Revista (UFG), Goiânia, v. 10, n.2, p. 255-272, 2005.

SILVA, Gutemberg de Vilhena ; GRANGER, Stéphane. Desafios multidimensionais para a cooperação transfronteiriça entre França e Brasil 20 anos depois (1996-2016). GEOGRAPHIA (UFF), v. 18, p. 27-50, 2016.

SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. Indígenas urbanos de Boa Vista/RR: motivos da migração e situação socioeconômica. In: 1o SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOCIEDADE E FRONTEIRAS, 2012, Boa Vista. A interdisciplinaridade da fronteira e a fronteira da interdisciplinaridade. Boa Vista, 2012. v. 1. p. 18-19.

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

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Os Karipuna do Amapá. In VIDAL, Lux Boelitz; LEVINHO, José Carlos; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque. 1 ed. Rio de Janeiro: IEPÉ – Museu do Índio, 2016. p. 67-84.

TRUZZI, Oswaldo Mario Serra. Assimilação Ressignificada: Novas Interpretações de um Velho Conceito. Dados (Rio de Janeiro. Impresso), v. 55, p. 517-553, 2012.

UQUILLAS, Jorge; CARRASCO, Tania; REES, Martha. Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador. Rispergraf, Quito, 2003, v. 1. 404 p.

VALDIVIA, Nestor. Etnicidad, pobreza y exclusion social: la situación de los inmigrantes indígenas em las ciudades de Cuzco y Lima. In: UQUILLAS, Jorge; CARRASCO, Tania; REES, Martha. Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador. Rispergraf, Quito, 2003, v. 1. p. 29-192.

VIDAL, Luz Boelitz. Galibi Kalina: história contato e aspectos contemporâneos. In VIDAL, Lux Boelitz; LEVINHO, José Carlos; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). A presença do invisível: Vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque. Rio de Janeiro: IEPÉ – Museu do Índio, 2016, v., p. 107-122.

VIDAL, Luz Boelitz. Galibi Marworno: cotidiano e vida ritual. In: Lux Boelitz Vidal; José Carlos Levinho; Luís Donisete Benzi Grupioni. (Org.). A presença do invisível: Vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque. 1ed. Rio de Janeiro: Iepé - Museu do Índio, 2016, v. , p.123 – 140.

VIDAL, Lux Boelitz. Outros Viajantes. Revista USP, São Paulo, 2000.

VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. Temáticas, Campinas, SP, v. 22, n. 44, 2014.

APÊNDICE – ROTEIRO DE ENTREVISTAS

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA PARA INDÍGENAS URBANOS MORADORES DO OIAPOQUE-AP

1) Identificação – identidade étnica:

1.1) De qual aldeia você é natural?

2) Dados socioeconômicos – trabalho/renda, educação e saúde:

3) Quanto tempo você mora na cidade de Oiapoque?

4) Motivações para busca de trabalho/renda, educação e saúde na cidade:

4.1) Você costuma frequentar quais lugares da cidade para lazer?

5) Como é ser um indígena na cidade de Oiapoque? :

5.1) Em relação aos agentes públicos, lugares privados e franceses:

6) A partir da sua experiência na cidade, isso motivou que outros indígenas aldeados venham à cidade nas mesmas buscas que você?

7) Como é garantir os direitos indígenas em contextos desfavoráveis como na cidade?

7.1) Você acredita que a cidade lhe proporciona todos os subsídios necessários para sua vida e de sua família? Se não, o que falta?

8) Você se considera desaldeado? Se sim, isso lhe incomoda?

9) Você frequenta alguma igreja?

10) Quais são os seus objetivos pessoais e profissionais para o futuro?

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA PARA DIRETORES E PROFESSORES DE ESCOLAS DO OIAPOQUE-AP

- 1) Identificação (pessoal e função na escola):
- 2) Durante o período em que trabalha na escola, já recebeu alunos que expressam sua identidade indígena, de alguma etnia indígena do Oiapoque-AP?
- 3) Se sim, como a escola lida com a identidade indígena dos alunos?
- 4) Sabendo que a região é habitada por etnias indígenas, como a escola tem se preparado para receber tais alunos?
- 5) A escola está preparada para lidar com alunos indígenas, quanto aos aspectos curriculares, pedagógicos e didáticos?
- 7) Você, como profissional da educação, recebeu e/ou recebe capacitação para lidar com identidades indígenas na escola? (currículos, conteúdos e prática didático-pedagógicas):

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA PARA AGENTES DE SAÚDE E SEGURANÇA PÚBLICA DE OIAPOQUE-AP

- 1) Identificação (pessoal e função na instituição):
- 2) Tempo de prestação de serviço;
- 3) Você já recebeu/lidou com indígenas na instituição?
- 4) A instituição está preparada (estrutura e preparo humano) para lidar com esse público?
- 5) Você tem preparo prévio ou capacitação profissional/acadêmica para lidar com os indígenas?

6) Você julga necessário uma capacitação profissional para essa finalidade?

7) Você acredita que o que o serviço oferecido, é o necessário para as necessidades mais ordinárias dos indígenas na cidade?